

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS – IREL

ALINE DE OLIVEIRA ALENCAR

ISLÃ POLÍTICO E MOBILIZAÇÃO SOCIAL NA REPÚBLICA DA TURQUIA:
UMA ANÁLISE DISCURSIVA

BRASÍLIA

2014

ALINE DE OLIVEIRA ALENCAR

**ISLÃ POLÍTICO E MOBILIZAÇÃO SOCIAL NA REPÚBLICA DA TURQUIA:
UMA ANÁLISE DISCURSIVA**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do **Instituto de Relações Internacionais** da **Universidade de Brasília** como exigência final para obtenção do título de **Mestrado em Relações Internacionais**, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Vânia Carvalho Pinto.

BRASÍLIA

2014

ALINE DE OLIVEIRA ALENCAR

**ISLÃ POLÍTICO E MOBILIZAÇÃO SOCIAL NA REPÚBLICA DA TURQUIA:
UMA ANÁLISE DISCURSIVA**

Dissertação de Mestrado Aprovada pela Seguinte Comissão Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Vânia Carvalho Pinto
Universidade de Brasília – IREL/UnB
Orientadora

Prof^a. Dr^a. Danielly Bécard
Universidade de Brasília – IREL/UnB
Examinadora

Prof^a. Dr^a. Shadia Araújo
Universidade de Brasília – GEA- IH
Examinadora

Prof. Dr. Carlos Pio
Universidade de Brasília – IREL/UnB
Examinador (suplente)

AGRADECIMENTOS

A Deus, o Criador e Provedor maior, que me tem acompanhado em todas as minhas veredas.

À minha família: meu pai Ildegardo, minha mãe Lúcia e meus irmãos, Hevelyn e Elohim. Companheiros de vida e verdadeiros amigos. Provedores de apoio material e afetivo. Imprescindíveis com sua fé inabalável nos meus projetos e no meu potencial.

À minha orientadora, Vânia Carvalho Pinto, cujas qualidades de exímia profissional e detentora de notável força feminina foram para mim uma inspiração ao longo dos dois últimos anos. A ela devoto profunda gratidão pela dedicação e compromisso com a excelência do meu trabalho. Além de ter instigado o meu interesse por essa região fascinante que é o Oriente Médio, a professora me encorajou e auxiliou nessa difícil empreitada de estudá-la com as limitações do campo no Brasil.

Ao NEOR - Núcleo de Estudos do Oriente Médio, um grupo de estudos de alto nível que reúne estudantes de qualificação e comprometidos com a excelência acadêmica. Além da oportunidade única de crescimento intelectual por meio de discussões conjuntas e revisão mútua de textos, o grupo me deu amigos caros que me apoiaram e acreditaram na realização desse trabalho.

À CAPES e ao Governo Brasileiro, pelo apoio financeiro e logístico ao ensino superior e à pós-graduação brasileiros.

À UnB, essa universidade “mãe”, por onde eu transitei e me instrui com excelência durante longos sete anos, em contato profícuo com múltiplas informações, pessoas e ideias.

Ao Centro Cultural Brasil-Turquia, especialmente nas pessoas do Sr. Mustafa Göktepe, o presidente, e Abdullah Boztaş, assistente para assuntos acadêmicos, pelo apoio prestado com discussões, pesquisa, fornecimento de material e encorajamento.

Aos colegas da turma de mestrado: Maria Helena Notari, Natália Coelho, Mariana Montebugnoli, Giordano de Almeida, Jean Silva, Thaís Menezes (Dendê), Marcio Barbato, Luciana Campos, Gustavo Ziemath, José de Jesus, Tomas Moerman, Paula Moreira, Rodrigo Mota, Saint-Clair Lima e Gislene Nogueira, companheiros de horas exaustivas de estudo e risadas descontraídas. Graças a eles, os dois anos do Programa de Mestrado do IREL-UnB tornaram-se rememoráveis.

Aos meus demais amigos tão queridos: Maria Clara Tusco, Marcella Campos, Mariana Simoni, Izadora Xavier, Marina Guedes, Tainá Leandro, Juliana Bessa, Marcos Paulo Ribeiro, Mônica Luchese, Marcus Vinícius Medeiros, Cleyson Vasconcelos, Cleiveane Dirlean, Susi Costa, Gisele Rocha e Fernando de Barros, que, além do apoio direto na realização desse trabalho (com revisão do texto, indicação de bibliografia e até apoio logístico quando o

computador quebrou ou a luz apagou ☺), foram essenciais com sua presença fiel em momento de aflição e descontração.

RESUMO

O presente estudo analisa a ascensão ao poder do movimento islamista na República da Turquia partindo da hipótese de que os fatores ideacionais (valores, crenças e ideias) mobilizados pelos três principais partidos islamistas tiveram papel preponderante para o fenômeno. No caso do Partido do Bem-Estar, a ênfase na moral, nos problemas socioeconômicos e na oposição ao Ocidente convergia com a percepção de parte expressiva da audiência (o eleitorado religioso, a opinião pública desfavorável ao Ocidente e grande contingente de pobres do meio urbano e das localidades onde o partido tinha forte presença assistencialista). Entretanto, o formato de partido islamista radical que sobreveio depois de sua ascensão ao poder não teve a aprovação de parte da audiência essencial para sua governabilidade, a saber, a oposição secularista. No caso do Partido da Virtude, o partido conseguiu assegurar o apoio de um contingente menor mas ainda expressivo do eleitorado, mas também não conseguiu ganhar a audiência secular. Apenas o Partido da Justiça e do Desenvolvimento, ao atingir uma agenda de equilíbrio, com o reforço das tendências positivas de seus antecessores (como a defesa da democracia e do projeto europeu) e a correção de suas falhas (com a volta de uma agenda conservadora, para garantir a audiência religiosa; de uma retórica de justiça social, para atrair o eleitorado pobre urbano; e o distanciamento de uma identidade islamista, para neutralizar a oposição secular), conseguiu o feito de garantir o apoio de uma proporção surpreendentemente ampla da audiência e assegurar o lugar definitivo do islã político no centro da cena política do país.

Palavras-chave: Islã Político – Turquia – Democracia – Visão Nacional – AKP – Necmettin Erbakan – Recep Tayyip Erdoğan – *Frame*

ABSTRACT

The present study analysis the rise of the islamist movement in the Republic of Turkey from the assumption that the ideational factors (values, beliefs and ideas) mobilized by the three main islamist parties played a major role for its ascension to power. The Welfare Party's agenda with emphasis in molarity, opposition to the West and socioeconomic problems was congruent with the perception of part of the audience (the religious electorate, the public opinion opposed to the West and the urban poor resident in urban areas and in the locations supplied by the party's strong assistential network). However, the radical Islamist format displayed after the party came to power led to the reaction of the secularist establishment, and the party was closed. The Virtue Party, the new islamist party created after the closure of the WP, managed to secure the support of a smaller but still significant parcel of the electorate, but also failed to win the secular audience and was equally closed. Only the Party of Justice and Development achieved a balanced agenda, through the strengthening of the positive aspects of its predecessors (such as the defense of democracy and the ascension to European Union) and the correction of their faults (by the adoption of a conservative agenda to maintain the religious electorate; the resource to a rhetoric of social justice, to attract the urban poor; and the distance from an islamist identity, to neutralize the secular opposition), enabling it to achieve an impressive vote score and to ensure the definitive place of political Islam at the center of the political scene in Turkey.

Keywords: Political Islam – Turkey – Democracy – National Outlook – AKP – Necmettin Erbakan – Recep Tayyip Erdoğan – *Frame*

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. <i>Framing Tasks</i>	20
Quadro 2. Critérios de ressonância do <i>frame</i>	21
Quadro 3. Critérios de ressonância do <i>frame</i>	21
Quadro 4. Os Partidos da Visão Nacional	24
Quadro 5. Porcentagem de votos nas Eleições Parlamentares e Municipais	27
Quadro 6 . Percentual de votos nas Eleições de 2002	33
Quadro 7. Comparação dos Partidos da Visão Nacional	34
Quadro 8. A principal identidade dos cidadãos turcos.....	61
Quadro 9. Principais Partidos Políticos da Turquia	118

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AKP	Partido da Justiça e do Desenvolvimento (<i>Adalet ve Kalkınma Partisi</i>)
ANAP	Partido da Pátria (<i>Anavatan Partisi</i>)
CHP	Partido Popular Republicano (<i>Cumhuriyet Halk Partisi</i>)
DP	Partido Democrata (<i>Demokrat Parti</i>)
DSP	Partido da Esquerda Democrática (<i>Demokratik Sol Parti</i>)
DTP	Partido da Sociedade Democrática (<i>Demokratik Toplum Partisi</i>)
DYP	Partido do Verdadeiro Caminho (<i>Doğru Yol Partisi</i>)
EUA	Estados Unidos da América
FMI	Fundo Monetário Internacional
FP	Partido da Virtude (<i>Fazilet Partisi</i>)
HP	Partido Populista (<i>Halkçı Parti</i>)
IDP	Partido Democrata Reformista (<i>Islahatçı Demokrasi Partisi</i>)
MDP	Partido da Democracia Nacionalista (<i>Milliyetçi Demokrasi Partisi</i>)
MHP	Partido da Ação Nacionalista (<i>Milliyetçi Hareket Partisi</i>)
MNP	Partido da Ordem Nacional (<i>Milli Nizam Partisi</i>)
MP	Partido Nacional (<i>Millet Partisi</i>)
MSP	Partido da Salvação Nacional (<i>Milli Selamet Partisi</i>)
MVN	Movimento da Visão Nacional
OLP	Organização para Libertação da Palestina
ONU	Organização das Nações Unidas
OTAN	Organização do Tratado Atlântico Norte
PKK	Partido dos Trabalhadores Curdos (<i>Partiya Karkerên Kurdistanî</i>)
RP	Partido do Bem-Estar (<i>Refah Partisi</i>)
SHP	Partido Populista Democrático Social (<i>Sosyal Demokrat Halkçı Parti</i>)
SP	Partido da Felicidade (<i>Saadet Partisi</i>)
TESEV	Turkish Economic and Social Studies Foundation (<i>Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı</i>)
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 - MARCO TEÓRICO: MOVIMENTOS SOCIAIS E A ABORDAGEM <i>FRAMING</i>	17
CAPÍTULO 2 – OS PARTIDOS DA VISÃO NACIONAL.....	23
2.1 O Partido do Bem-Estar	24
2.2 O Partido da Virtude	28
2.3 O Partido da Justiça e do Desenvolvimento.....	30
CAPÍTULO 3 - O PARTIDO DO BEM-ESTAR: FORMAÇÃO E PROMOÇÃO DO <i>FRAME</i> DO “ESTADO IMITADOR DO OCIDENTE”	34
3.1. DIAGNÓSTICO: Estado Imitador do Ocidente	34
3.1.1 A subserviência ao Ocidente	35
3.1.2 Injustiça econômica.....	37
3.1.3 Degradação moral da sociedade	39
3.2 PROGNÓSTICO: Por uma Ordem Justa (<i>Adil Düzen</i>).....	41
3.2.1 Estímulo à solidariedade muçulmana.....	42
3.2.2 Uma Ordem Econômica Justa.....	44
3.2.3 Centralidade da religião na sociedade	47
3.3 <i>Frame</i> motivacional	50
CAPÍTULO 4 - ISLÃ POLÍTICO E MOBILIZAÇÃO SOCIAL: O PARTIDO DO BEM-ESTAR TORNA-SE UM PARTIDO DE MASSAS	51
4.1 Os fatores de ressonância	51
4.1.1 Ressonância I: O mau funcionamento da economia.....	51
4.1.2 Ressonância II: Opinião pública desfavorável ao Ocidente	57
4.1.3 Ressonância III: A identidade islâmica da população	58
4.1.5 Ressonância IV: Política de “serviço ao povo”	62
4.2 O fechamento do Partido do Bem-Estar: explicando porque o <i>frame</i> não teve ressonância junto a parte da audiência.....	66
CAPÍTULO 5 - O PARTIDO DA VIRTUDE: A TRANSFORMAÇÃO DO <i>FRAME</i>	70
5.1 Aspectos em que o movimento sofreu transformação	70

5.1.1 Crítica ao autoritarismo e defesa da democracia.....	70
5.1.2 Abandono da identidade islâmica e ênfase na liberdade de expressão.....	74
5.1.3 Abandono do antiocidentalismo e defesa da entrada na União Europeia.....	75
5.1.4 Abandono da crítica à globalização e defesa do liberalismo econômico	77
5.1.5 Alterações organizacionais.....	78
5.2 <i>Frame</i> Motivacional.....	79
5.3 Ressonância.....	79
5.3.1 Ressonância I: Uma democracia insuficiente.....	80
5.3.2. Ressonância II: Mudança na opinião pública com relação à Europa	83
5.4 A queda na aceitação: explicando porque certas alterações estratégicas não tiveram ressonância	85
5.5 A reação kemalista	86
CAPÍTULO 6 - O PARTIDO DA JUSTIÇA E DO DESENVOLVIMENTO: CONSOLIDAÇÃO DA NOVA AGENDA	88
6.1 As alterações estratégicas.....	89
6.1.1 Extensão: Por uma democracia conservadora	89
6.1.2 Amplificação: Promoção da democracia e dos direitos humanos	92
6.1.3 Amplificação: Centralidade do projeto europeu.....	93
6.1.4 Extensão: Política externa em duas frentes	95
6.1.5 Extensão: Liberalismo econômico com justiça social.....	96
6.2 Ressonância.....	98
6.1.1 Ressonância I: O segmento secular.....	98
6.1.2 Ressonância II: A comunidade empresarial	99
6.1.3 Ressonância III: O eleitorado pobre urbano.....	99
6.1.4 Ressonância IV: Minorias desejosas de liberdade religiosa e de expressão.....	101
6.1.5 Ressonância V: Opinião pública favorável à União Europeia	102
6.1.6 Ressonância VI: O eleitorado conservador	103
6.1.7 Ressonância VII: A figura carismática de Erdoğan	104
CONCLUSÃO	106

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	109
Livros	109
Artigos.....	111
Notícias em periódicos eletrônicos	115
Websites	116
Documentos.....	116

INTRODUÇÃO

A partir do final da década de 1960, a prática da religião reemergiu com toda força nas sociedades islâmicas, um fenômeno conhecido como “ressurgência islâmica”. Tratou-se de um movimento cultural de resgate da religião como principal referência cultural, social e política para o mundo moderno e de reação aos valores ocidentais (como individualismo, consumismo, liberação sexual, autonomia feminina e relativismo moral) (LAPIDUS, 1997, p. 444-445; REGAN, 1993, p. 259-266). Um produto desse fenômeno foi o surgimento do islã como força política nos níveis nacional e internacional, principalmente depois da Revolução Iraniana, em 1979. Alguns autores chegaram a apontar para a emergência de uma nova dinâmica mundial com o fim da Guerra Fria, em que o antagonismo comunismo *versus* capitalismo seria substituído pela rivalidade islã *versus* Ocidente¹ (HUNTINGTON, 1993; BRIEŠKA, 2010, p. 416; ROY, 1996, p. 1).

O islã político (ou islamismo²) é o movimento contemporâneo que concebe o islã como uma ideologia política (ROY, 1996, p. ix). Trata-se do fenômeno, surgido no contexto da ressurgência islâmica, de alguns muçulmanos acreditarem que a religião exige uma maneira específica de organizar a sociedade e procurarem implementá-la pela via política, em alguns casos com uso da violência³ (VOLPI, 2010; FULLER, 2003, p. xi; DENOEU, 2002, p. 61; YILMAZ, 2011, p. 247-250; BUTTERWORTH, 1992; DESSOUKI, 1982, p. 4). O movimento abrange todos os grupos ativistas que, na segunda metade do século XX, viam suas ações como um reflexo dos conceitos elaborados pelo fundador da Irmandade Muçulmana do Egito, Hasan al-Banna (1906-

¹ A mais famosa formulação nesse sentido foi a proposta pelo cientista político Samuel P. Huntington em 1993, em um artigo da *Foreign Affairs* intitulado *The Clash of Civilizations?*, e expandido posteriormente no livro *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, lançado em 1996. Em sua teoria, Huntington argumenta que, no pós-Guerra Fria, os conflitos internacionais já não seriam mais ideológicos (como na oposição capitalismo *versus* comunismo), mas civilizacionais. O autor dividiu a humanidade em sete civilizações caracterizadas por religiões cuja compatibilidade seria questionável: a ocidental, a latino-americana, a confuciana, a japonesa, a islâmica, a hindu e a eslavo-ortodoxa. Huntington afirma que essa nova era seria marcada pela revolta “do resto” contra o Ocidente, uma vez que as outras civilizações não aceitam que os valores políticos ocidentais como democracia, individualismo e direitos humanos são universalmente válidos.

² O termo "islamismo" popularizou-se na imprensa brasileira como se referindo à religião islâmica, mas sua utilização em inglês aponta para o uso político desta, como um sinônimo de islã político.

³ É preciso esclarecer que o islã político não se confunde com o movimento de ressurgência, mas foi um produto deste. Nem todos os movimentos ressurgentes eram islamistas em seu sentido político. Existiram também as associações sociais e culturais, dedicadas ao assistencialismo e à formação religiosa, e as ordens sufistas, que defendiam que a reforma social deveria ser feita mediante a reforma íntima do indivíduo (pelo estudo do Corão e a devoção diária), sem engajamento político. Esses são exemplos de manifestações da ressurgência religiosa em que o ativismo político não esteve presente.

1949) e pelo criador do partido indo-paquistanês Jamaat-i Islami, Abul-Ala Maududi (1903-1978) (DESSOUKI, 1982, p. 1-2).

Nas últimas décadas, em razão de diversos desdobramentos no Oriente Médio⁴, um público amplo tem-se voltado para o estudo dos movimentos islamistas. Ali E. Dessouki (1982, p. 4), historiador da ressurgência e do islã político, afirma que são necessários alguns passos para aumentar o conhecimento nesse campo, entre eles a produção de maior número de estudos de caso sobre grupos islamistas, sua organização, ideologia, base social, estratégias e táticas. A presente dissertação pretende contribuir para esse esforço. Nela, busca-se analisar as razões da crescente popularidade do movimento islamista na República da Turquia particularmente. Para tanto, a análise delimita-se aos três principais partidos islamistas das últimas décadas, cujo desempenho eleitoral destoou da votação recebida por seus antecessores e assinalou um novo momento do islã político no país. São eles: o Partido do Bem-Estar (*Welfare Party* ou *Refah Partisi* - RP), o Partido da Virtude (*Virtue Party* ou *Fazilet Partisi* - FP) e o Partido da Justiça e do Desenvolvimento (*Justice and Development Party* ou *Adalet ve Kalkınma Partisi* – AKP), no poder atualmente.

A Turquia ocupa um lugar único entre as nações modernas, não somente por seu valor geopolítico, mas por seu patrimônio histórico e cultural. Sua identidade foi forjada por séculos de influência externa de diferentes civilizações, contribuindo para uma peculiar complexidade étnica, cultural e religiosa (KUTUKCAN, 2003, p. 475). O país é predominantemente muçulmano e um Estado democrático secular considerado a ponte entre o Oriente Médio e o Ocidente. A sua importância para a política mundial advém

⁴ Nas últimas décadas, particularmente a partir de 1980, o islã político tornou-se o ponto de referência de uma vasta gama de atividades políticas e movimentos de oposição no mundo islâmico. Atualmente, quase todo país com uma população muçulmana significativa tem pelo menos um partido ou organização islamista. Em 2012, o mundo árabe tinha mais de cinquenta partidos islamistas ou pró-islamistas, dos quais quase metade se formou na última década (FOLKESON, 2012, p. 137). Alguns partidos são muito antigos e têm vasta experiência e redes sociais consolidadas (como a Irmandade Muçulmana do Egito, fundada em 1928), enquanto outros iniciaram suas atividades nos últimos anos (pelo menos dez formaram-se somente em 2011) (ibid.). Depois de décadas de perseguição sob os regimes seculares e nacionalistas da região (como o Egito nasserista e a Turquia kemalista), os grupos islamistas têm ganhado espaço político crescente, chegando a conseguir grandes maiorias dos assentos parlamentares em diversos países, como Egito, Tunísia e Marrocos (GERGES, 2013, p. 389). Outros casos emblemáticos de chegada ao poder de islamistas pela via democrática são o Hamas (na Palestina), o Hezbollah (no Líbano) e os partidos do Bem-Estar, da Virtude e da Justiça e do Desenvolvimento (na Turquia). Com a Primavera Árabe, a temática do islã político recebeu renovado interesse internacional. Os islamistas desempenharam papel fundamental no contexto pós-revolucionário no Egito, Tunísia e Líbia, participaram ativamente dos protestos na Síria e no Iêmen e ganharam eleições no Marrocos e no Kuwait (LYNCH, 2012, p. 6), além de atualmente serem causa de crescente preocupação para as monarquias do Golfo (FORSTENLECHNER e RUTLEDGE e ALNUAIMI, 2012, p. 54-55). A ascensão de partidos islamistas nos países árabes que passaram pelas revoltas assustou muitos observadores inicialmente entusiasmados com a possível (e muito aguardada) onda de democratização do Oriente Médio. Os mais pessimistas lamentaram que a “Primavera Árabe” dera lugar a um “Inverno Islamista”, por julgarem que a derrubada dos ditadores apenas possibilitara que uma “geração de fanáticos religiosos” chegasse ao poder (TOTTEN, ALY e MORRIS, 2012). Para estudiosos de movimentos sociais, especialmente de base religiosa, o que aconteceu no Oriente Médio no auge da Primavera Árabe foi histórico, um momento “islamista” por excelência.

de muitos fatores, entre os quais o fato de ser um membro da OTAN, um candidato à União Europeia desde 1987 e um aliado tradicional dos Estados Unidos. Além disso, a Turquia está situada em uma zona crítica e instável, de intercessão entre o Oriente Médio, os Balcãs e o Cáucaso (RABASA e LARRABEE, 2008, p. iii). Para além da dimensão de segurança, o país é apontado como um exemplo atual da coexistência entre islã político e democracia secular. Esses fatores têm levado ao interesse crescente na política interna do país.

Ao longo da história do Império Otomano (1299–1922), a religião atuou como o principal elemento cultural e a ponte entre o Estado e a sociedade. O sultão era o dirigente político e também o califa, líder religioso de todo o mundo islâmico e representante de Deus na terra. Acreditava-se que a ordem política tinha sanção divina e que, por isso, a obediência ao dirigente era dever de todo muçulmano. Como afirma Binnaz Toprak, “o sultão representava o ideal islâmico de uma comunidade política baseada na religião” (TOPRAK, 1981, p. 1-2 apud ELIGUR, 2010, p. 37). Esse ideal foi transformado em doutrina política com o conceito otomano *din u devlet*, que significava “união entre Estado e religião”.

A República da Turquia foi fundada em 1923 por Mustafa Kemal Atatürk com o propósito de romper com esse modelo. Os princípios do nacionalismo, secularismo, republicanismo e estatismo eram os pilares do novo regime, cujo objetivo principal era remover o etos islâmico da sociedade e promover uma nova identidade, baseada na “nação turca” (KUCUKCAN, 2003, p. 475; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 33; ELIGUR, 2010, p. 37). A era otomana e tudo a ela relacionado, exceto alguns elementos de “grandeza nacional”, foram abandonados e substituídos por um amplo projeto de ocidentalização e secularização⁵. O islã era então visto como “o outro” e descrito como sinônimo de arcaísmo⁶ (ÜMIT, 2008, p. 1). O poder da *ulema*⁷ foi reduzido, e os

⁵ Todas as instituições religiosas foram colocadas sob controle estatal, por meio de mecanismos de monitoramento e regulação herdados do Império Otomano (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 12; LEWIS, 1952, p. 39). Na prática, estas se tornaram apêndices do Estado, e seu pessoal, servidores públicos. O Ministério para Questões e Fundações Religiosas, instituição otomana dominada pela *ulema*, foi substituído pela Diretoria para Assuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Başkanlığı*), que respondia diretamente ao primeiro ministro e tinha o maior orçamento entre os ministérios. O novo ministério tinha papel mínimo na representação de movimentos religiosos e, até a transição para o regime multipartidário, os grupos islâmicos não puderam ter voz no sistema político (TANIYICI, 2003, p. 469).

⁶ Diversas reformas com vistas a diminuir a influência da religião na sociedade foram implementadas especialmente na primeira década da república, como: a abolição do califado; a introdução do alfabeto latino em substituição ao árabe (com modificações para acomodar os sons da língua turca e a supressão de palavras de origem árabe ou persa, que haviam sido incorporadas à língua durante o período otomano); abolição do uso de vestimentas tradicionais (como o fez e o véu islâmico); abolição da *sharia* e adoção dos códigos civil e penal europeus; adoção do calendário gregoriano (com a adoção do domingo como dia de repouso, em substituição à sexta-feira, feriado semanal dos muçulmanos); a proibição do uso da religião em discursos e propagandas ou por organizações com propósitos políticos; abolição de ordens sufistas não ortodoxas; e eliminação da influência da *ulema* na educação e no sistema

militares emergiram como a principal instituição, autoproclamando-se os “guardiões” da república e do secularismo contra o nacionalismo étnico subnacional e o extremismo islâmico (*irtica*) (YAVUZ, 2009, p. 65-66; ELIGUR, 2010, p. 42). De acordo com Menderes Çinar e Burhanettin Duran (2008, p. 22-23), nenhum outro país do mundo islâmico desempoeirou a *ulema* e dissociou o seu regime da religião de forma tão radical quanto a Turquia kemalista⁸.

O crescimento contínuo da base eleitoral do movimento islamista turco a partir da década de 1970, em meio a um ambiente político hostil, marcado pela oposição dos militares e dos segmentos políticos e sociais secularistas, motiva a escolha desse caso. A Turquia não foi o único país em que os islamistas chegaram ao poder no mundo islâmico, mas chama a atenção sua ascensão contínua ao longo de trinta anos⁹ e a sua manutenção ininterrupta no poder nos últimos doze¹⁰, em um país que se construiu sob o projeto explícito de promover o secularismo. Essas características fazem do islamismo turco um caso excepcional de islã político e motivam o seu estudo. A ideologia islamista na Turquia passou por significativas transformações ao longo de sua história para conseguir se manter como importante força política, conseguindo adaptar-se a mudanças políticas, econômicas e sociais ao longo desse período.

O presente estudo busca analisar uma das causas para a ascensão política do movimento islamista turco, a saber, o papel dos fatores ideacionais (valores, crenças e percepções) para a mobilização de parcela crescente da população a favor desses partidos. Especificamente, o estudo orienta-se pelo seguinte questionamento: a trajetória discursiva do movimento islamista turco é um dos fatores que explicam o aumento da sua aceitação eleitoral? Parte-se da hipótese de que a resposta a esse questionamento é afirmativa. Para realização da análise, faz-se uso de ferramentas teóricas do estudo de movimentos sociais (capítulo 1). A unidade de análise é o movimento islamista turco, representado pelos três principais partidos islamistas - o RP, o FP e o AKP. O período

judiciário (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 33; KUCUKCAN, 2003, p. 476; LEWIS, 1952, p. 39).

⁷ A *ulema* é o grupo de estudiosos islâmicos que possuem conhecimento especializado em direito sagrado e teologia.

⁸ A noção de secularismo adotada no país não consistia na mera separação entre Estado e religião, como na maior parte das sociedades ocidentais, mas baseava-se no modelo francês de *laïcité*, que instaurava o controle da religião pelo Estado (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 12; ELIGUR, 2010, p. 37).

⁹ Medida pelo aumento contínuo da votação em eleições para cargos públicos eletivos do legislativo e dos executivos locais.

¹⁰ A Turquia é uma democracia parlamentarista unicameral. A Grande Assembleia Nacional Turca (*Türkiye Büyük Millet Meclisi*) é o único órgão com prerrogativa legislativa, com 550 membros. O primeiro-ministro é o líder da coalizão partidária majoritária no órgão. Nos últimos doze anos, o AKP tem garantido a maioria absoluta na Assembleia Nacional e a indicação do primeiro-ministro.

de tempo delimitado é o intervalo entre 1984 (ano da primeira eleição em que o RP competiu) e 2002 (ano da primeira eleição em que o AKP competiu).

A argumentação desenvolve-se em seis capítulos. O capítulo 1 inicia com uma breve exposição sobre a literatura de movimentos sociais e explica o marco teórico que guia a análise. O capítulo 2 caracteriza sucintamente o contexto histórico da emergência do movimento islamista turco. O capítulo 3 analisa a ideologia política e as estratégias discursivas do Partido do Bem-Estar. O capítulo 4 explica os impactos dessa ideologia sobre a audiência e a razão pela qual o partido não conseguiu aplacar a oposição secular. O capítulo 5 analisa as alterações discursivas feitas pelo Partido da Virtude com vistas a assegurar a popularidade do seu antecessor sem desafiar o establishment kemalista e as causas pelas quais este foi mais um caso que falhou. Por último, o capítulo 6 analisa as alterações discursivas feitas pelo AKP e por que estas, diferentemente dos seus antecessores, foram bem sucedidas.

CAPÍTULO 1 - MARCO TEÓRICO: MOVIMENTOS SOCIAIS E A ABORDAGEM *FRAMING*

O estudo dos movimentos sociais é um campo interdisciplinar nas ciências humanas que busca explicar por que a mobilização social ocorre, as formas pelas quais se manifesta e suas potenciais consequências. O desenvolvimento do campo partiu da premissa de que existem táticas de mobilização que são tão comuns que originam formas padrão, colocadas em prática da mesma maneira por diferentes atores em diferentes momentos e lugares (TARROW, 1994 apud WIKTOROWICZ, 2004, p. 3). Segundo Gamson, Fireman e Rytina (1982, p. 15 apud TARROW, 2009, p. 139), um movimento social é “um grupo que tenta substituir o sistema de crenças que legitima o *status quo* por um sistema de crenças alternativo, e que é capaz de incitar uma ação coletiva para essa mudança”. Esse grupo social responde às queixas da população, usa recursos institucionais e organizacionais para angariar apoio e produz “molduras interpretativas” (*frames*¹¹) destinadas a invocar o senso de justiça e encorajar o ativismo (WIKTOROWICZ, 2004, p. 3).

Recentemente, o estudo dos movimentos sociais tem sido incorporado ao estudo das disputas políticas. De acordo com Diane Singerman (2004, p. 143-144), o estudo do islã político é enriquecido quando o fenômeno é visto como uma forma de movimento social, o que possibilita o uso de uma vasta gama de teorias e conceitos próprios do campo. Embora a religiosidade confira notoriedade ao islã político entre os demais movimentos sociais, seus mecanismos de ação coletiva têm seguido padrões semelhantes aos dos movimentos ativistas em geral em sua estrutura organizacional, identidade coletiva e repertório de queixas. David Snow e Susan Marshall (1984, p. p. 131-152) foram os primeiros a analisar o ativismo islâmico com ferramentas analíticas do estudo de movimentos sociais, usando os conceitos de recursos organizacionais e ideologias mobilizadoras¹².

¹¹ A palavra em português que mais se aproxima de *frame* é “moldura”. Nos estudos de movimentos sociais, o termo significa a “moldura cognitiva” elaborada acerca de um dado tema. Optou-se, nesse trabalho, por não traduzir a expressão em inglês, visto que esta é comum no léxico da literatura de movimentos sociais.

¹² Os autores fizeram uma análise que relaciona os movimentos de ressurgência islâmica com o imperialismo cultural. A religião é considerada no estudo uma fonte de ideologia mobilizadora e de recursos organizacionais para o combate ao imperialismo cultural. Wiktorowicz (2004, p. 4) afirma que não somente as teorias de mobilização social são aplicáveis ao mundo islâmico, mas este é um terreno fértil para o teste dessas teorias, uma vez que o campo se voltara predominantemente para a pesquisa empírica nos Estados Unidos e na Europa Ocidental, contextos democrático-liberais (ELIGUR, 2010, p. 9-10).

A partir dos anos 1980, alguns estudiosos de movimentos sociais passaram a se interessar pelo papel dos fatores ideacionais como motivadores da mobilização social, não contemplado nas abordagens tradicionais¹³. Especificamente, as questões que passaram a interessar esses estudiosos foram: a forma como significados são produzidos, articulados e disseminados pelos atores sociais; as estratégias usadas por esses atores para gerar identificação no público; e os fatores que levam alguns indivíduos a se mobilizarem enquanto outros não (WIKTOROWICZ, 2004, p.15; CARVALHO PINTO, 2012, p. 5). Para responder a essas questões, um grupo de estudiosos, entre os quais David Snow e Robert Benford, passou a adotar o conceito de *collective action frame* (também conhecido simplesmente como *frame*).

O conceito foi usado pela primeira vez na psicologia da comunicação e foi importado para a sociologia por Erving Goffman, que o utilizou como ferramenta na análise da microsociologia dos atos comunicativos diários. O autor define *frame* como “esquemas de interpretação” que possibilitam aos indivíduos “localizar, perceber, identificar e rotular” ocorrências do mundo real (GOFFMAN, 1974, p. 21). Trata-se, portanto, de molduras mentais interpretativas que os indivíduos usam para avaliar a realidade e guiar a ação. Segundo David Snow e Robert Benford (2000, p. 614), *frames* são necessariamente conflitivos, pois envolvem a geração de quadros interpretativos que não apenas diferem dos já existentes, mas os contrapõem.

Frames, além de produzirem e disseminarem a visão de mundo de determinado movimento social, são construídos para ganhar aderentes e levá-los à ação desejada (SNOW e BENFORD, 1988, p. 198). Embora as ideias utilizadas sejam normalmente pré-existentes, elas são articuladas por meio de novas construções gramaticais, símbolos e práticas com o intuito de angariar o apoio da audiência, mobilizar adeptos potenciais e desmobilizar antagonistas (WIKTOROWICZ, 2004, p.15). O processo pelo qual o ator estratégico engaja-se na elaboração social de significados com o objetivo de levar participantes potenciais a uma ação coletiva desejada é designado pelo termo *framing* (SNOW et al. 1986; SNOW e BENFORD, 1988, p. 198). Por ser um verbo, o termo denota um fenômeno processual, que pressupõe agência de seus formuladores (SNOW e BENFORD, 2000, p. 614).

¹³ Segundo Snow e Benford (2000, p. 613), o tratamento dado aos significados, crenças, valores e ideologias na literatura sobre movimentos sociais foi tradicionalmente insatisfatório por causa de duas tendências: ou esses conceitos eram discutidos de forma descritiva e estática, como em grande parte dos trabalhos de antes de 1970, ou eram considerados irrelevantes, especialmente pela literatura centrada no papel da mobilização de recursos.

Na prática, o processo de *framing* envolve olhar para os elementos ideacionais do universo cultural da audiência (valores, crenças e ideologias) que auxiliem na apresentação do movimento de uma forma que motive a mobilização da audiência. Por isso, normalmente, a definição e a forma da apresentação da questão depende do conteúdo ideacional dos ouvintes. A capacidade de mobilização, por sua vez, depende da medida em que a audiência considera plausível a abordagem feita pelo movimento social (CARVALHO PINTO, 2012, p. 6). Por sua relação com os valores de determinada comunidade, o processo de *framing* é condicionado pelo contexto histórico e social em que o movimento social está inserido. Por isso, mudanças na estrutura da sociedade normalmente são acompanhadas por mudanças no *frame* dos movimentos sociais que a compõem (ibid.).

Snow e Benford (1988) identificam três tarefas principais (*framing tasks*) empreendidas pelos movimentos sociais na construção de um *frame*:

Quadro 1. *Framing Tasks*

1. Diagnóstico	Descrição das condições de um problema ou situação que precisa ser alterada. Inclui relações de causa e efeito e atribuição de culpa ou responsabilidade.
2. Prognóstico	Soluções oferecidas aos problemas, ou pelo menos formas de reação/respostas. Inclui as estratégias específicas para colocá-las em prática.
3. <i>Frame</i> motivacional	<i>Racionale</i> para justificar e motivar a ação coletiva ¹⁴ .

O fator crítico que determina a eficiência do *frame* é sua ressonância. A habilidade de um movimento transformar uma mobilização potencial em real depende da capacidade do *frame* “ressoar” junto aos participantes potenciais, ou seja, ser aceito por estes como verdadeiro. A ressonância do *frame* depende de sua capacidade de

¹⁴ O *frame* motivacional diferencia-se das outras *framing tasks* por focar especificamente na mobilização. Essa estratégia é necessária porque, mesmo se a audiência tiver o mesmo entendimento do movimento social acerca dos problemas e das soluções necessárias, esta não necessariamente aderirá ao movimento. Daí a necessidade de *frames* destinados especificamente a convencer os participantes potenciais a de fato se engajarem, transformando simples expectadores em participantes ativos. De acordo com Snow e Benford (2000, p. 165), as duas primeiras tarefas estimulam ou facilitam o acordo, enquanto a última motiva a ação, “*moving people from the balcony to the barricades*”.

basear-se nas visões de mundo da audiência, que perpassam sua linguagem e identidade. Os seguintes critérios determinam a ressonância do *frame*:

Quadro 2. Critérios de ressonância do *frame*

1. Credibilidade	O grau de <u>confiança</u> que o <i>frame</i> inspira na audiência.
2. Saliência	O grau de <u>importância</u> atribuído ao <i>frame</i> .

A credibilidade do *frame* depende de três critérios: consistência, credibilidade empírica e credibilidade dos articuladores do *frame* (SNOW e BENFORD, 2000, p. 619-621). A saliência, por sua vez, depende de mais três critérios: centralidade, comensurabilidade experimental e fidelidade narrativa (ibid., p. 621-622). A caracterização desses critérios está no quadro a seguir:

Quadro 3. Critérios de ressonância do *frame*

RESSONÂNCIA	1. Credibilidade	Consistência do <i>frame</i>	Congruência entre as afirmações, crenças e ações dos articuladores ¹⁵
		Credibilidade empírica	Congruência entre as afirmações dos articuladores e os eventos da realidade
		Credibilidade dos articuladores do <i>frame</i>	Confiança que o articulador inspira na audiência ¹⁶
	2. Saliência	Centralidade	Relevância/essencialidade para a audiência das questões articuladas pelo <i>frame</i>
		Comensurabilidade experimental	Congruência entre as questões articuladas pelo <i>frame</i> e a realidade cotidiana da audiência ¹⁷
		Fidelidade narrativa	Congruência do <i>frame</i> com os mitos e narrativas culturais da audiência ¹⁸

A formulação do *frame* frequentemente é associada a processos estratégicos ou “processos de alinhamento do *frame*” (SNOW e BENFORD, 1986), que são alterações deliberadas com vistas a atingir um objetivo (que pode ser adaptar-se à audiência,

¹⁵ A inconsistência pode, portanto, se manifestar de duas formas: 1) em aparentes contradições entre as crenças e as afirmações, e 2) em contradições entre afirmações e ações táticas. Hipoteticamente, quanto maior e mais transparente a contradição em qualquer dessas esferas, menos “ressoante” é o *frame* (SNOW e BENFORD, 2000, p. 620).

¹⁶ Segundo Snow e Benford (ibid.), a credibilidade dos articuladores é proporcional ao seu conhecimento ou ao prestígio que lhe é atribuído.

¹⁷ Em oposição a abstratas ou distantes da realidade cotidiana.

¹⁸ Também referido na literatura como “ressonância cultural”.

adquirir recursos ou outros) (SNOW e BENFORD, 2000, p. 624). Essas estratégias de alinhamento podem ser de quatro tipos:

1. Ponte: relacionar dois ou mais *frames* ideologicamente congruentes mas estruturalmente desconectados. Pode ocorrer com a adesão de novos indivíduos ao movimento, com a interação entre diferentes movimentos ou do movimento com algum aspecto da opinião pública.
2. Amplificação: idealização, realce, esclarecimento ou revigoração de valores e crenças já existentes no *frame*.
3. Extensão: aumentar os interesses iniciais do movimento, para abranger uma gama maior de questões, com o objetivo de conseguir ressonância junto a uma parcela maior da audiência.
4. Transformação: superar entendimentos antigos e substituí-los por novos.

As vantagens de utilizar a estrutura teórica do *frame* para o estudo de movimentos islamistas reside no fato de estes serem predominantemente envolvidos na construção social de significados e, portanto, na produção de *frames*. São movimentos que se enquadram nos chamados “novos movimentos sociais”, motivados por questões de identidade e cultura, em oposição a movimentos mobilizados em torno de interesses econômicos e políticos (WIKTOROWICZ, 2004, p. 16). Para os movimentos islamistas em geral, o poder político não é um fim em si mesmo, mas um meio para a produção das ideias e significados que nortearão a sociedade que buscam fundar, em que a religião islâmica é central. Segundo Snow e Benford (2000, p. 623), a atuação desses grupos é predominantemente baseada na oposição aos códigos culturais dominantes e na promoção de sua visão de mundo em redes sociais para o compartilhamento de ideias, onde seu *frame* é construído em um processo discursivo contínuo¹⁹.

A aplicação da estrutura conceitual do *frame* ao caso do islã político na Turquia parte da premissa de que o ator estratégico (o movimento islamista turco, representado pelos partidos RP, FP e AKP) tenta convencer uma audiência (o eleitorado turco e a oposição secular) a acreditar em um *frame* (sua visão dos problemas da sociedade turca e de suas soluções) promovido com o intuito de levá-la a realizar uma ação desejada (votar no partido). Os próximos capítulos dedicam-se à análise do *frame* de cada um

¹⁹ Processos discursivos são as conversas e comunicações escritas dos membros do movimento no contexto de suas atividades (SNOW e BENFORD, 2000, p. 623).

desses partidos e do seu impacto diferenciado sobre a audiência. Para tanto, serão usados como base os programas de governo divulgados durante a campanha e a fala de seus partidários. Dada a impossibilidade da leitura dos originais em língua turca, a maior parte das informações foi obtida em fontes secundárias em língua inglesa, além de algumas traduções do turco para o português.

CAPÍTULO 2 – OS PARTIDOS DA VISÃO NACIONAL

Até o final dos anos 1960, não existia nenhum movimento de islã político propriamente dito na Turquia. Este emergiu pela primeira vez apenas nos anos 1970, fundado pelo industrialista Necmettin Erbakan e seus associados. Tendo como base a pequena burguesia e as ordens sufistas (*tarikats*), o Movimento *Milli Görüş*, ou Movimento da Visão Nacional (doravante MVN), foi o mais poderoso representante do islã político na cena democrática turca²⁰. O movimento fundamentava-se em uma ideologia islamista típica, análoga à dos outros países do mundo islâmico, de forte oposição ao Ocidente e defesa de um modelo econômico genuinamente nacional. Seu objetivo declarado era o duplo desenvolvimento da sociedade, material e espiritual. O primeiro seria assegurado pela industrialização pesada conduzida por forte intervencionismo estatal²¹, e o segundo, pelo reforço da observância da religião na sociedade por meio do ensino e das instituições religiosas. O propósito essencial do movimento era formar uma nova geração de muçulmanos turcos que comporiam uma sociedade onde a moral islâmica seria a panaceia para todos os males (YAVUZ, 2009, p. 49-50; ÇINAR e DURAN, 2008, p. 29; YILDIZ, 2008, p. 50; DAĞI, 2006, p. 4-5; DAĞI, 2001, p. 8; ATASOY, 2005, p. 123; KURU, 2005, p. 270).

Quadro 4. OS PARTIDOS DA VISÃO NACIONAL

Milli Görüş Hareketi (Movimento da Visão Nacional)	LIDERANÇA	PERÍODO	RAZÃO DO FECHAMENTO
<i>Milli Nizam Partisi</i> (MNP)	Necmettin Erbakan	1970–71	Determinação judicial
<i>Milli Selamet Partisi</i> (MSP)	Necmettin Erbakan	1972–80	Golpe militar
<i>Refah Partisi</i> (RP)	Ahmet Tekdal (1983–87) e Necmettin Erbakan (1987–97)	1983-1997	Determinação judicial
<i>Fazilet Partisi</i> (FP)	Recai Kutan	1997–2001	Determinação judicial
<i>Saadet Partisi</i> (SP)	Recai Kutan	2001–presente	
<i>Adalet ve Kalkınma Partisi</i> (AKP)	Recep T. Erdoğan	2001–presente	

²⁰ O conceito de Visão Nacional tinha uma conotação dupla, tanto nacional quanto religiosa. A referência à essência cultural e histórica da "nação", fundamentada no islã, é a razão para o mote do movimento como "nacional". Por causa dessa dupla conotação, as ramificações do movimento na Europa foram muitas vezes vistas como parte de um movimento nacionalista extremo, não religioso (YILDIZ, 2008, p. 48).

²¹ Ahmet T. Kuru (2005, p. 270) ressalta que esse discurso era consistente com a personalidade de Erbakan, que era professor de engenharia mecânica e trabalhou no projeto do tanque Leopard na Alemanha.

O movimento apareceu formalmente na cena parlamentar em 1970, com a formação do Partido da Ordem Nacional (*Milli Nizam Partisi* - MNP). Depois do golpe de 1971, o Tribunal Constitucional dissolveu o MNP sob a acusação de que o partido buscava “estabelecer um Estado teocrático” (YAVUZ, 2009, p. 49). Depois de um breve período de exílio auto imposto na Suíça, Erbakan retornou à Turquia e estabeleceu um novo partido, o Partido da Salvação Nacional (*Milli Selamet Partisi* - MSP), com a mesma liderança e a mesma ideologia política de seu antecessor – notadamente, o foco na moral da sociedade e no intervencionismo estatal²². O partido recebeu 11,8% e 8,7% do total dos votos nas eleições de 1973 e 1977 respectivamente, e integrou todas as coalizões governamentais entre 1973 e 1980, tornando-se um ator político relevante²³. O eleitorado de Erbakan incluía uma base islâmica-sunita de agricultores e uma pequena burguesia de pequenos comerciantes e artesãos residentes em vilas e cidades provinciais. O fato de ter sido parte de várias coalizões governamentais contribuiu para que o partido se distanciasse dos grupos mais radicais do movimento. No entanto, mesmo assim o MSP foi também dissolvido, dessa vez pelo regime militar que chegou ao poder em 1980²⁴ (TANIYICI, 2003, p. 469; DAĞI, 2001, p. 7; GULALP, 1999, p. 22; MECHAM, 2004, p. 341; YAVUZ, 2009, p. 48-49; KURU, 2005, p. 269; ATASOY, 2005, p. 123).

2.1 O Partido do Bem-Estar

²² Segundo Ahmet Yildiz (2008, p. 48), enquanto o nome do primeiro partido, Ordem Nacional, refletia a ênfase na ordem (*nizam*), o segundo partido, da Salvação Nacional, ressaltava a dimensão espiritual da vida (*selamet*). O terceiro partido, do Bem-Estar, como será visto, priorizou o desenvolvimento econômico (*refah*). O nome dos partidos sucessores, da Virtude e da Felicidade, também foram derivados de declarações fundacionais do Partido da Ordem Nacional.

²³ Após as eleições gerais de 1973, nem a centro-direita nem a centro-esquerda tinham maioria suficiente para estabelecer um governo sozinho, o que possibilitou ao MSP desempenhar um papel chave como parte de várias coalizões governamentais (MECHAM, 2004, p. 341).

²⁴ O declínio econômico que caracterizou os anos 1970 acirrou as principais clivagens sociais da sociedade turca, como: esquerda *versus* direita, islamistas *versus* secularistas, curdos *versus* turcos, sunitas *versus* alevitas. Em razão da crescente polarização social, os militares intervieram na frágil democracia turca em 12 de setembro de 1980, banindo todos os partidos políticos e decretando a prisão de vários de seus líderes. A Revolução Iraniana de 1979 e a invasão soviética do Afeganistão, ao final do mesmo ano, também criaram um agudo sentimento de insegurança entre os militares, que alguns acadêmicos apontaram como a principal razão para o golpe de 1980 (YAVUZ, 2009, p. 50). Com o golpe militar de 1980, 650.000 pessoas foram presas, 1.683.000 processos foram iniciados, 517 pessoas foram sentenciadas a morte (embora somente 49 das sentenças tenham sido implementadas), 30.000 foram despedidas de seus empregos por manterem visões políticas “questionáveis”, 14.000 tiveram sua cidadania revogada e 667 associações e fundações foram banidas (YAVUZ, 2003, p. 69).

Por causa da ameaça comunista global, a maior preocupação dos militares passou a ser a ascensão do esquerdismo radical²⁵. O movimento islamista, por ser visto como uma ameaça menor, sobreviveu e continuou a se expandir (ELIGUR, 2010, p. 85 e p. 135; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 37; MECHAM, 2004, p. 341-342; SEN, 2010, p. 65-66). Em 1983, o MVN reemergiu na cena política turca com a fundação do Partido do Bem-Estar (*Refah Partisi* - RP), com o apoio da nova burguesia da Anatólia e das redes de mídia pró-islâmicas (KURU, 2005, p. 269). O novo nome, “Bem-Estar”, marcou o início de um forte comprometimento com a justiça social em um cenário de crise econômica, colocando o partido na oposição ao governo juntamente com os partidos de esquerda. O antiocidentalíssimo, no entanto, continuou o centro da estrutura normativa do movimento.

Apesar de ter sido fundado no ano das primeiras eleições gerais depois do golpe, o partido foi proibido de participar destas, e sua primeira disputa eleitoral ocorreu somente nas eleições municipais de 1984, quando obteve apenas 4,4% dos votos. Entretanto, o apoio popular aos islamistas aumentou significativamente nos anos seguintes, multiplicando esse percentual em cinco vezes em um período de doze anos (abrangendo quatro eleições). Sob a liderança de Erbakan após a anistia dada aos políticos banidos pelo golpe, o partido aumentou o seu percentual para 7% nas eleições gerais de novembro de 1987 e teve um resultado melhor e, de fato, promissor nas eleições locais de 1989, com 9,8% do total dos votos e a prefeitura de cinco províncias (DAĞI, 2001, p. 12; PARSLOW, 2006, p. 36; MECHAM, 2004, p. 342; KURU, 2005, p. 269-270). Esses resultados, todavia, eram ainda inferiores aos 10% necessários para representação na Assembleia Nacional²⁶.

Foram as eleições municipais de 1994 e as legislativas de 1995 que tornaram o movimento islamista umas das forças políticas mais importantes do país. Nas eleições de 1994, o RP ganhou 19,1% dos votos, e os islamistas foram eleitos para os cargos de prefeito em aproximadamente 400 vilarejos e 28 cidades importantes, entre as quais as duas maiores cidades do país, Istambul e Ankara²⁷. E em 1995, nas eleições parlamentares, o RP assegurou 21,4% dos votos em todo o país, tornando-se o maior

²⁵ A percepção da ameaça comunista era influenciada pelo projeto dos EUA de instaurar um “cinturão verde” durante a Guerra Fria, em que o islã seria promovido como forma de conter a expansão soviética ao sul da URSS. Durante o novo regime, as ameaças comunista e ultranacionalista foram duramente combatidas. A administração militar liderada pelo general Kenan Evren via os grupos de esquerda como a maior ameaça à sua autoridade neste período (ibid.).

²⁶ Uma nova lei eleitoral, em 1983, manteve a representação eleitoral, mas introduziu a regra dos 10% dos votos nacionais para permitir a um partido ter representação na Assembleia Nacional (ELIGUR, 2010, p. 76).

²⁷ Em Istambul, foi eleito para prefeito o atual presidente da Turquia, Recep Tayyip Erdoğan.

partido político na Grande Assembleia Nacional Turca - com um total de 158 dos 550 assentos, quase um terço do parlamento²⁸. O partido conseguiu assegurar sua predominância na Assembleia Nacional com a formação de uma coalizão com o partido de centro-direita Partido do Verdadeiro Caminho (*Dogru Yol Partisi* - DYP), possibilitando que Erbakan se tornasse primeiro-ministro em 28 de junho de 1996. Pela primeira vez desde a formação da República turca, o país tinha um líder cuja filosofia política e identidade cultural declaradas baseavam-se na religião islâmica. Em apenas uma década, o movimento islamista saía de uma presença marginal para o centro da política turca (MECHAM, 2004, p. 342; PARSLOW, 2006, p. 36; GULALP, 1999, p. 30; KURU, 2005, p. 269; YAVUZ, 2003, p. 3; DAĞI, 2001, p. 12-13; BARAN, 2010, p. 41; TANIYICI, 2003, p. 471).

Quadro 5. PORCENTAGEM DE VOTOS NAS ELEIÇÕES PARLAMENTARES E MUNICIPAIS (1983-99)							
Eleições							
	1983 Parlamentar	1984 local	1987 Parlamentar	1989 Local	1991 Parlamentar	1994 Local	1995 Parlamentar
DSP	-	-	8,5	9,0	10,8	8,8	14,6
ANAP	45,1	41,5	36,3	21,8	24,0	21,0	19,7
MHP	-	-	2,9	4,1	-	8,0	8,2
MDP	23,3	7,1	-	-	-	-	-
HP	30,5	8,8	-	-	-	-	-
CHP	-	-	-	-	-	4,6	10,7
SHP	-	23,4	24,7	28,7	20,8	13,5	-
DYP	-	13,3	19,1	25,1	27,0	21,4	19,2
RP	-	4,4	7,2	9,8	16,9*	19,1	21,4

* junto com outros dois partidos de centro-direita, o MHP e o IDP.

Fonte: Center for Educational and Research in Local Administration. Extraído de TANIYICI, Saban. Transformation of Political Islam in Turkey: Islamist Welfare Party's Pro-EU Turn. *Party Politics*, v. 9, n. 4, p. 472, 2003.

Entretanto, o período do RP no poder teve curta duração. Alegadamente em reação à contínua infiltração de islamistas no Estado e a demonstrações públicas de "islamização" do país (capítulo 4), os militares forçaram a saída do RP sem tomarem o poder formalmente. O Conselho de Segurança Nacional, composto prioritariamente por altos oficiais militares, aumentou progressivamente as exigências de que o governo tomasse medidas que visavam eliminar a influência islâmica no Estado, incluindo restrições à sociedade civil religiosa²⁹. Para Erbakan, concordar com essas exigências significaria contrariar drasticamente as forças sociais que o tinham eleito. Após protestar contra a interferência dos militares no governo, Erbakan teve, finalmente, que

²⁸ Este foi um marco na experiência democrática turca, pois o partido islamista antecessor, o Partido da Salvação Nacional, apesar de ter participado de várias coalizões entre 1974 e 1977, obteve o controle de menos de 10% dos assentos parlamentares.

²⁹ As exigências incluíam o fechamento de centenas de escolas confessionais, o rígido controle de irmandades religiosas e até restrições a vestimentas islâmicas.

assinar essas recomendações sem a aparente intenção de cumpri-las. Por vários meses, os militares continuaram a fazer ameaças ao governo, mobilizando a mídia e a sociedade civil em um grande movimento anti-islâmico (MECHAM, 2004, p. 345; KURU, 2005, p. 270; ANIYICI, 2003, p. 465; TANIYICI, 2003, p. 474; DAĞI de 2001, p. 24).

Até que, em 28 junho de 1997, Erbakan foi forçado a renunciar, no episódio que ficou conhecido na literatura como “*soft coup*”³⁰ ou “*post-modern coup*” (YILDIZ, 2003, p. 198; ELIGUR, 2010, p. 220; GULALP, 1999, p. 40; ÜMIT, 2008, p. 4; NASR, 2006, p. 22; YAVUZ, 2009, p. 64). O novo governo, liderado pelo partido de centro-direita e secularista Partido da Pátria (ANAP), mostrou rapidamente a determinação de implementar as recomendações do Conselho de Segurança. O RP foi dissolvido pelo Tribunal Constitucional em janeiro de 1998, com Erbakan banido da política por cinco anos³¹. Logo em seguida, o então prefeito de Istambul, Tayyip Erdoğan, foi preso por recitar um poema que supostamente “incitava a divisão entre pessoas por diferenças religiosas”, perdendo seu mandato (YILDIZ, 2003, p. 198; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 44; ARAT, 2005, p. 5; YAVUZ, 2009, p. 67).

Todo o processo de “des-islamização” da sociedade, que incluiu a deposição de Erbakan, o banimento do partido e uma campanha total contra as forças sociais religiosas, ficou conhecido como Processo de 28 de Fevereiro³² (YAVUZ, 2009, p. 65-67; YAVUZ, 2003, p. 251; DAĞI de 2001, p. 24). Este foi um importante ponto de inflexão na história da República turca, pois marcou o abandono da ideia de que a religião poderia ser usada para estabilizar a sociedade, raiz da Síntese Turco-Islâmica implementada pelo governo de Tugut Özal (capítulo 4). A partir de então, os militares empreenderam uma forte campanha contra a ideologia islamista, que, juntamente com o separatismo curdo, foram retratados como as principais ameaças à segurança do país (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 44; YAVUZ, 2009, p. 65). A partir de então, a principal questão para os islamistas deixava de ser a criação de um Estado islâmico e

³⁰ Os eventos de 28 de Fevereiro são conhecidos como “*soft coup*” porque não foram um golpe direto. Em vez disso, os militares mobilizaram amplos setores da sociedade para opor-se ao governo, mandando a mensagem implícita de que ou o governo renunciaria “voluntariamente” ou seria deposto pelos militares (YAVUZ, 2009, p. 64-65).

³¹ Foi imposta uma proibição de cinco anos nas atividades políticas de Erbakan e outras cinco importantes figuras políticas.

³² O *soft coup* ficou também conhecido como Processo de 28 de Fevereiro porque o golpe não se limitou à remoção do RP do poder, mas a todo um processo conduzido pelo estado kemalista (principalmente os militares e a burocracia civil) de monitorar, controlar e criminalizar todo ativismo islâmico e institucionalizar uma estrutura legal permanente para marginalizar muçulmanos praticantes do mercado, da educação e da política (ibid., p. 65).

passava a ser sua sobrevivência como força política em uma sociedade em que a religiosidade estava sob forte repressão (TANIYICI, 2003, p. 466).

2.2 O Partido da Virtude

Em 17 de setembro de 1997, já antecipando que o partido seria posto na ilegalidade, um grupo de membros do RP próximos a Erbakan fundou o Partido da Virtude (*Fazilet Partisi* - FP), composto pela mesma elite política e com a mesma estrutura organizacional do seu antecessor³³ (TANIYICI, 2003, p. 464). Depois do golpe, o movimento dividiu-se gradualmente em dois grupos: uma geração mais velha, liderada por Erbakan, e uma mais nova, liderada por Erdoğan. A mais nova, reformista, perseguia mais democracia interna no partido e achava que este deveria defender os direitos humanos de todos os segmentos da sociedade, não apenas na perspectiva religiosa; já a mais velha desejava que o partido fosse dirigido pelos membros leais a Erbakan e defendia a velha agenda. A prisão de Erdoğan deixou os reformistas com menos vantagem para assumir a liderança, e um entendimento foi atingido para que esta fosse dada a um companheiro político de longa data de Erbakan, Recai Kutan. O novo partido nascia, assim, dominado pela “velha geração” do movimento, com Erbakan exercendo a liderança de fato mesmo na ilegalidade³⁴ (YAVUZ, 2003, p. 249; MECHAM, 2004, p. 345; DAĞI, 2001, p. 20; NARLI, 1999, p. 43; ELIGUR, 2010, p. 234; DAĞI, 2005, p. 27; ARAT, 2005, p. 10).

O temor de ser fechado novamente foi o principal elemento que norteou a atuação do FP (YAVUZ, 2009, p. 72; CIZRE-SAKALLIOGLU, 2003, p. 323). O encerramento do RP e a opressão sistemática da presença islâmica na esfera pública levaram a retórica do MVN a redefinir-se de acordo com o discurso global em prol dos direitos humanos, democracia e Estado de direito (YAVUZ, 2009, p. 248; DAĞI, 2002, p. 26). Muitos líderes do FP perceberam que a interrupção na atuação do RP ocorreria por causa da deficiência da democracia turca, e que, com maior liberdade política e religiosa, o movimento teria maior margem de atuação (MECHAM, 2004, p. 346). Perceberam, ademais, que as opções de política do país estavam crescentemente

³³ Logo após o fechamento do RP, a maioria de seus deputados integrou o FP, fazendo com que o partido obtivesse imediatamente 144 assentos na Assembleia Nacional e se tornasse o partido majoritário (PARSLOW, 2006, p. 36; TANIYICI, 2003, p. 464).

³⁴ Quando perguntado se consultaria Erbakan em sua administração, Kutan respondeu positivamente (TANIYICI, 2003, p. 475).

condicionadas às normas e instituições internacionais, como a OTAN, o Conselho Europeu e a União Europeia. Por isso, M. Hakan Yavuz (2009, p. 75) afirma que o FP foi um partido “apolítico”, que não tentou tornar-se um agente de mudança, mas mudar seu formato e retórica para acomodar-se às circunstâncias³⁵. Vale ressaltar que as mudanças na imagem e discurso do partido não resultaram da ascensão da facção nova, mas foram implementadas pela antiga liderança, que iniciou as mudanças consideradas necessárias com o *feedback* de ambas as facções, reformista e conservadora (TANIYICI, 2003, p. 476).

Apesar do novo formato, o FP não conseguiu aplacar a oposição kemalista, tendo o mesmo destino de seus antecessores: o partido foi fechado, em 22 de junho de 2001, sob a acusação de ser um centro anti-secularista (CIZRE-SAKALLIOGLU, 2003, p. 322-323; KURU, 2005, p. 271; YAVUZ, 2003, p. 249). A causa imediata para tanto foi a polêmica em torno da deputada Merve Kavakçı, cuja insistência em adentrar a Assembleia Nacional usando o véu islâmico provocara grande alvoroço no segmento secular, que a impediu de tomar posse e exigiu a anulação de seu mandato³⁶ (YAVIZ, 2003, p. 249). Uma vez que o Estado criminalizava qualquer reafirmação identitária, Kavakçı era descrita não como uma mulher conservadora, mas como uma militante que se opunha ao caráter secular do Estado. Em 7 de maio de 1999, Vural Savaş, o mesmo procurador-geral que requereu o fechamento do RP junto ao Tribunal Constitucional, iniciou outro processo para o fechamento do FP, acusando-o de permanecer uma extensão do seu antecessor³⁷ (ELIGUR, 2010, p. 240; YAVUZ, 2003, p. 249; MECHAM, 2004, p. 348). A corte negou o mandato de Kavakçı e retirou sua cidadania turca, alegadamente por a deputada não ter notificado as autoridades de que havia adquirido a cidadania americana. O partido foi fechado posteriormente sob a acusação de ser a continuação do RP³⁸ (YAVUZ, 2009, p. 75; KUCUKCAN, 2003, p. 498).

³⁵ Nas palavras do autor, “uma vez que impedir seu fechamento tornou-se a principal preocupação do partido, ele não funcionou como um partido político normal, que busca mudar o sistema” (YAVUZ, 2009, p. 75).

³⁶ Desde a campanha eleitoral, Kavakçı deixara claro que não removeria o véu no interior da Assembleia Nacional. Os líderes do FP decidiram permitir que ela seguisse sua consciência e consentiram com sua atitude (MECHAM, 2004, p. 348). Ao entrar na Assembleia Nacional, ela foi recebida com batidas nas mesas da parte dos deputados dos outros partidos e gritos de “Vai embora!”, tendo de deixar a sessão por não conseguir tomar assento.

³⁷ Vural Savaş acusou o FP de ser “um vampiro que sobrevoa o país e se alimenta da ignorância” (YAVIZ, 2003, p. 249; ELIGUR, 2010, p. 240; MECHAM, 2004, p. 348). Tanto o então presidente Demirel quanto o primeiro-ministro afirmaram que o partido era um “agente provocador”, que trabalhava para os Estados radicais islâmicos (YAVUZ, 2009, p. 75; ELIGUR, 2010, p. 240). Em resposta, Kutan afirmava que as alegações de Savaş “não eram políticas” e que o partido “queria a implementação dos direitos e liberdades essenciais” e que “sempre estiveram prontos a fazer sacrifícios para atingir esse objetivo” (ZAMAN, 1999, p. 10 apud ELIGUR, 2010, p. 240).

³⁸ Kavakçı foi acusada de não ser mais uma cidadã turca por ter-se casado anteriormente com um cidadão americano, o que a teria tornado inelegível. Kavakçı posteriormente casou-se com um cidadão turco, recebendo sua cidadania de novo, mas isso não impediu a acusação e a penalidade de ser banida da política por cinco anos. A deputada também

2.3 O Partido da Justiça e do Desenvolvimento

O fechamento do quarto partido da Visão Nacional desde 1970 levou a um “*framing contest*”³⁹ no interior do movimento e à sua cisão, em 2001, dando origem a dois partidos políticos com ideologias diferentes. Os tradicionalistas estabeleceram o Partido da Felicidade (*Saadet Partisi* - SP), sob a liderança formal de Recai Kutan, mas com Erbakan exercendo a liderança real. A velha geração do movimento em torno de Erbakan continuou a defender as ideias históricas do MVN, como antiocidentalismo, oposição à entrada na União Europeia, defesa do reforço dos laços com os países islâmicos, relutância em fazer concessões ao *establishment* secular e o objetivo de fundar uma “nova civilização”, baseada em valores islâmicos tradicionais (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 45; ELIGUR, 2010, p. 244). O novo partido reivindicava, assim, ser o único genuíno representante do Movimento da Visão Nacional (YILDIZ, 2008, p. 48).

A outra ala do partido, constituída pelo setor mais jovem e reformista do FP, formou, em agosto de 2001, o Partido da Justiça e do Desenvolvimento (*Adalet ve Kalkınma Partisi* - AKP⁴⁰), liderado por Abdullah Gül. Diferentemente de seus antecessores, o novo partido tinha uma composição diversificada. Senem Aydin e Rusen Çakir (2007, p. 4) identificam cinco facções principais que o compunham. Primeiramente, um segmento mais numeroso, que abrangia a liderança e a maioria dos seus parlamentares, composta por indivíduos provenientes do MVN nos anos 1970, 1980 e 1990. Figuras chave do partido, como o primeiro-ministro Erdoğan, o presidente da Assembleia Nacional, Bülent Arınç, e o ministro de Relações Exteriores, Abdullah Gül, estavam nesse grupo⁴¹. A segunda maior facção era composta por políticos

foi acusada de incitar ódio religioso por causa de um discurso que fizera em Chicago, onde falou sobre uma “*jihad*” pessoal (MECHAM, 2004, p. 357).

³⁹ A melhor tentativa de traduzir essa ideia seria afirmar que ocorreu uma disputa dentro do partido em torno de qual seria seu *frame*, ou seja, suas ideias-chave e seu formato. O que estava em jogo nesse momento era decidir qual seria a identidade do movimento a partir de então.

⁴⁰ O nome “*Adalet ve Kalkınma Partisi*” é geralmente traduzido para o inglês como “*Justice and Development Party*” e é algumas vezes abreviado como AKP, sua sigla em turco. O partido declarou que a abreviação oficial de seu nome era “*AK Parti*”, por isso é algumas vezes referido em inglês como “*AK Party*”.

⁴¹ Yavuz (2003, p. 260) afirma que, além de uma liderança proveniente do MVN, o AKP incluía uma nova geração de políticos muçulmanos, tais como Hüseyin Çelik, Ömer Çelik, Abdullah Gül, Akif Gül, Murat Mercan, e Abdullatif Şener, que cresceram em projeção por causa da expansão da educação e da mídia. Segundo Yavuz, esses políticos tiveram uma educação universitária que lhes expôs a novos pensamentos e ensinou-lhes a promover suas ideologias em um “mercado competitivo de ideias”. Muitos vieram a concluir que a Turquia pertence a um mundo complexo, onde a modernidade e a tradição se sobrepõem. Nas palavras do autor, “uma vez que a maioria dos

provenientes de partidos de centro-direita tradicionais, especialmente os partidos principais – o Partido da Pátria (ANAP) e o Partido do Verdadeiro Caminho (DYP). As outras três facções ocupavam um espaço menor no partido e envolviam islamistas de várias seitas islâmicas que integraram o RP nos anos 1980 e 1990 e foram para o AKP depois de uma liberalização gradual de suas visões⁴². Em razão da origem islamista do partido e de sua liderança, para os fins da análise deste trabalho, o AKP é considerado um partido do islã político turco, mesmo que seu discurso tenha perdido muitos dos elementos tradicionais do MVN (YAVUZ, 2009, p. 4; MECHAM, 2003, p. 351; AYDIN e ÇAKIR, 2007, p. 4; DAĞI, 2006, p. 3; NASR, 2005, p. 23; YILDIZ, 2008, p. 45; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 46).

O fechamento do FP foi visto como um sinal para o movimento reconsiderar suas estratégias. Motivados pela necessidade de assegurar sua base eleitoral sem ter sua sobrevivência política ameaçada, a liderança do AKP buscou uma plataforma híbrida, que conjugasse as aspirações do eleitorado islâmico e conservador e mitigasse a desconfiança do *establishment* kemalista. Nesse intuito, o partido passou a definir-se como um movimento “democrata-conservador” sem inclinação religiosa (DAĞI, 2002, p. 26). Sua performance eleitoral nas eleições de 3 de novembro 2002, apenas um ano da sua criação, confirmou o sucesso dessa estratégia, pois o partido dominou as eleições com 34,28% dos votos (formando sozinho o bloco majoritário, com 363 dos 550 assentos parlamentares), enquanto o Partido da Felicidade (SP), que assumiu a retórica tradicional da Visão Nacional, teve o desempenho marginal de 2,5% dos votos, sem ganhar nenhum assento na Assembleia Nacional⁴³ (ver quadro). O mais impressionante no resultado do AKP foi que o partido conseguiu expressiva votação nas regiões ocupadas por secularistas na parte ocidental do país, onde o Partido do Bem-Estar e da Virtude tiveram péssimo desempenho. Ademais, a baixa adesão eleitoral ao SP em todas as áreas do país demonstrou que os eleitores da Visão Nacional dessa vez optaram

parlamentares eleitos em 2002 eram ao mesmo tempo versados no discurso global de direitos humanos e democracia e tinham experiência com política local, eles usavam uma linguagem de inclusão e sincretismo, que fazia uma conexão entre o local e o global”.

⁴² Estes incluíam tecnocratas associados às prefeituras do RP e do FP que não eram afiliados ao Movimento da Visão Nacional e alguns burocratas, tais como o antigo Ministro de Relações Exteriores, YaşarYakış, que antes tinha servido sob os governos de centro-direita (AYDIN e ÇAKIR, 2007, p. 4).

⁴³ Yavuz (2009, p. 81) ressalta que essa vitória foi um grande feito político porque o partido fora o primeiro a ganhar uma eleição com tão grande margem nos últimos cinquenta anos. Quinn Mecham (2004, p. 340) afirma que, pela primeira vez em quinze anos, um único partido ganhara a maioria dos assentos na Grande Assembleia Nacional Turca, deixando apenas mais um partido, o CHP, com assentos no parlamento (os outros assentos foram ganhos por candidatos independentes). É digno de nota, também, que nenhum dos três partidos da coalizão governamental no poder no ano da eleição (o DSP, ANAP, MHP) ganharam assentos, constituindo uma notável reviravolta. Depois de alguns meses, a proibição à participação de Erdoğan na política foi retirada, e o político tornou-se o primeiro-ministro do país.

pelo AKP (MECHAM, 2004, p. 352; ARAT, 2005, p. 67, ELIGUR, 2010, p. 215; YILMAZ, 2011, p. 269; YAVUZ, 2003, p.79; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 4; MECHAM, 2004, p. 352; KURU, 2005, p. 272).

Quadro 6. PERCENTUAL DE VOTOS NAS ELEIÇÕES DE 2002

Partido	Total de votos	%
DSP	384,009	1,2
DEHAP	1,960,660	6,2
YP	294,909	0,9
MHP	2,635,787	8,4
DYP	3,008,942	9,5
MP	68,271	0,2
BBP	322,093	1,0
ANAP	1,618,465	5,1
LDP	89,331	0,3
SP	785,489	2,5
BTP	150,482	0,5
ÖDP	106,023	0,3
TKP	59,180	0,2
GP	2,285,598	7,3
IP	159,843	0,5
CHP	6,113,352	19,4
AKP	10,808,229	34,3
YTP	363,869	1,15
Independentes	314,251	1,0

Fonte: Yüksek Seçim Kurulu (2002). Extraído de YAVUZ, M. Hakan. Secularism and Muslim democracy in Turkey. Cambridge University Press, 2009, p. 80.

A trajetória ascendente do AKP continuou nos anos seguintes e permanece até o presente. Em 2004, o partido repetiu o sucesso nas eleições locais, conseguindo três quartos de todas as localidades e, em 2007, mostrou o impressionante resultado de 46,58%⁴⁴ dos votos. O partido mantém-se majoritário na política turca até os dias de hoje, tendo conseguido 49,8%⁴⁵ dos votos nas eleições parlamentares de 2011 e, em agosto de 2014, Erdoğan⁴⁶ foi eleito presidente do país⁴⁷.

⁴⁴ AK Parti website. Disponível em: <http://www.akparti.org.tr/english/secimler/genel/2007/> (último acesso em 16.12.2014).

⁴⁵ AK Parti website. Disponível em: <http://www.akparti.org.tr/english/secimler/genel/2011/> (último acesso em 16.12.2014).

⁴⁶ Ao todo, Erdoğan está há doze anos no poder, como primeiro-ministro de 2002 a agosto de 2014 e, atualmente, como presidente.

⁴⁷ A reputação do partido beneficiou-se, entre outros fatores, do seu governo ter sido o mais bem-sucedido em termos de gestão macroeconômica dos últimos tempos. Depois de anos de instabilidade (capítulo 4), o crescimento econômico tem-se mantido forte e constante, a inflação foi controlada e o investimento estrangeiro aumentou consideravelmente. O prestígio do governo também se explica pelos elogios feitos durante muito no Ocidente por o país conciliar uma população de maioria muçulmana com um regime democrático e pelo notável feito de persuadir a União Europeia a iniciar negociações para a entrada do país no bloco, quarenta anos depois de sua primeira manifestação de intenções. A conjuntura atual, no entanto, apresenta um quadro bastante distinto. No momento em que esse texto foi escrito, considerável tensão tem-se escalado entre o governo e o segmento secular depois de manifestações de autoritarismo do primeiro-ministro e acusações de corrupção. O partido também tem abandonado sua postura de conciliação com o Ocidente, evidenciado pelo apoio a movimentos islamistas no âmbito da Primavera

O quadro a seguir resume as estratégias discursivas de cada um dos partidos islamistas turcos, analisadas nos capítulos seguintes⁴⁸.

Quadro 7. COMPARAÇÃO DOS PARTIDOS DA VISÃO NACIONAL			
	Partido do Bem-Estar	Partido da Virtude	Partido da Justiça e do Desenvolvimento
Visão do Ocidente	Inimigo e usurpador do desenvolvimento do mundo islâmico, procurava injetar o germe da "imitação" nesses países para explorá-los, incentivando o abandono da religião e a degradação moral.	Além de um importante parceiro comercial, é um aliado fundamental para o aperfeiçoamento da democracia e dos direitos humanos e para enfraquecer o poder dos militares no país.	Mesma do Partido da Virtude
Política Externa	Viés fortemente antiocidental. O estreitamento de laços com o mundo islâmico é a única via diplomática possível, ao possibilitar uma aliança que permitisse combater o imperialismo ocidental.	Prioridade máxima às relações com o Ocidente. O relacionamento com o mundo islâmico é negligenciado	As relações com o Ocidente são valorizadas, mas defende-se um diálogo civilizacional entre este e o mundo islâmico. As relações com o Oriente são valorizadas (neo-otomanismo) e vistas como complementárias às relações com o Ocidente.
Papel da Religião	Elemento central para a consecução de um Estado <i>hak</i> , em que todo indivíduo obedeceria estritamente a preceitos morais universais.	Pouca referência ao tema, apenas na defesa do direito à liberdade de expressão religiosa.	Valorização da religião na esfera individual para a preservação dos valores morais e a consecução de uma democracia conservadora, protetora da família e da identidade otomana.
Visão da Democracia	Essencial para garantir a liberdade religiosa necessária para que a sociedade fosse regida por ditames morais na forma de um Estado <i>hak</i> .	É o remédio fundamental para todos os males do país, principalmente do autoritarismo e desrespeito à legalidade.	Mesma do Partido da Virtude
Papel do Estado na economia	Importante na distribuição de recursos e na construção de uma sociedade justa. É tão importante quanto o livre-mercado.	O papel do Estado é minimizado, e o livre-mercado é visto como a solução para as desigualdades sociais.	Retórica liberal, de defesa da privatização e da abertura econômica, mas reconhecimento da importância do Estado para a justiça social e distributiva.

Árabe e pela recente recusa em permitir que bases americanas se instalem no seu território para combater o Estado Islâmico. Pode-se dizer que hoje a Turquia permanece uma sociedade cindida, estruturada em torno da oposição fundamental entre islamistas e secularistas.

⁴⁸ Para informações acerca dos demais partidos políticos turcos mencionados ao longo do texto, examinar a tabela presente no apêndice deste trabalho.

CAPÍTULO 3 - O PARTIDO DO BEM-ESTAR: FORMAÇÃO E PROMOÇÃO DO *FRAME* DO “ESTADO IMITADOR DO OCIDENTE”

The mosques are our barracks, the domes our helmets, the minarets our bayonets and the faithful our soldiers....

Tayyip Erdoğan⁴⁹

Yavuz (1997, p. 75) afirma que, em comparação com outros partidos de seu tempo, o RP era o único com uma ideologia⁵⁰ política verdadeiramente articulada. A análise dessa ideologia é o objetivo desse capítulo. A moldura teórica utilizada para tanto são os conceitos de *frame*, de Erving Goffman (1974, p. 21), e *framing*, de David A. Snow e Robert Benford (1988). Na análise da retórica partidária, busca-se identificar as três tarefas empreendidas pelo movimento social islamista na construção do *frame*, as chamadas *framing tasks*: diagnóstico, prognóstico e *frame* motivacional. Primeiramente, é analisado o diagnóstico que o partido fez da situação política e econômica da Turquia (sessão 3.1); em seguida, analisam-se as soluções propostas para os problemas identificados no diagnóstico (sessão 3.2); e, por fim, mencionam-se, a título de ilustração, algumas estratégias discursivas que o partido usou no intuito de levar a audiência à ação desejada de votar no partido, a saber, o *frame* motivacional (sessão 3.3).

3.1. DIAGNÓSTICO: Estado Imitador do Ocidente

Os partidários do RP buscaram construir uma narrativa com alto poder de persuasão que lhes permitisse mobilizar outros segmentos da sociedade além do eleitorado religioso, de forma a conseguir tornar-se um partido de massas. Para tanto, adotaram uma retórica que abrangia tanto as queixas materiais da população quanto sua insatisfação com aspectos morais da sociedade. Essencialmente, o partido construiu sua

⁴⁹ Esses são alguns versos do poema recitado por Tayyip Erdoğan em dezembro de 1997, responsável pela sua condenação a dez meses de prisão em 21 de abril de 1998 (dos quais cumpriu menos de quatro), sob a acusação de violação do artigo 312/2 do Código Penal Turco, que proíbe a incitação ao ódio étnico ou religioso. O poema é atribuído a Ziya Gökalp, um ativista pan-turco do início do século XX (YAVUZ, 2009, p. 67; MECHAM, 2004, p. 345).

⁵⁰ O conceito de ideologia adotado é o de Heberle (1951, p. 23-24 apud OLIVER e JOHNSTON, 2000, p. 41-42), em seu texto *Social Movements: An Introduction to Political Sociology*, em que define: “o inteiro complexo de ideias, teorias, doutrinas, valores e princípios estratégicos e técnicos característicos de um movimento social”.

narrativa sob o argumento central de que a “imitação do Ocidente”, colocada em prática pelo regime republicano desde a revolução secularizante de Atatürk, era a fonte de todos os males da sociedade (ELIGUR, 2010, p. 137). No diagnóstico dos islamistas, o processo de ocidentalização em curso era o responsável tanto pelo quadro de desigualdade social quanto pela deterioração dos valores morais e religiosos visível na sociedade. Dentro desse diagnóstico geral, três aspectos eram de fundamental importância: 1) a subserviência ao Ocidente; 2) a injustiça econômica; e 3) a degradação moral⁵¹ da sociedade. As sessões a seguir analisam cada um desses aspectos.

3.1.1 A subserviência ao Ocidente

O Partido do Bem-Estar adotou a retórica antiocidental radical do Movimento da Visão Nacional. Os partidários do RP afirmavam que o fim da Guerra Fria fizera surgir a visão de que o Ocidente e o mundo islâmico estavam em lados opostos na nova era que se iniciava. A ameaça comunista que desaparecera seria substituída pela ameaça islâmica, para manter o Ocidente unido e justificar a existência da OTAN. A publicação do artigo de Samuel Huntington sobre o “choque de civilizações”, em 1993, exacerbou essa visão, reforçada pelo massacre de muçulmanos em diversos episódios no começo dos anos 1990 (DAĞI, 2005, p. 27). De acordo com Erbakan, as guerras que ocorreram no mundo islâmico (Irã-Iraque, Golfo Pérsico), os massacres na Bósnia, no Azerbaijão e na Chechênia e a suposta “insensibilidade” do Ocidente quanto à miséria da Somália e Ruanda eram evidências de que este escolhera o islã como seu principal inimigo⁵² (ERBAKAN, 2001, p. 10 apud ELIGUR, 2010, p. 229).

⁵¹ A noção de moralidade aqui adotada é o conjunto de normas sociais consideradas como “bons costumes” por determinado grupo social. No caso das sociedades islâmicas, o conceito de moralidade é comumente relacionado a um código de conduta conservador, como patriarcalismo familiar, abstinência de vícios, regramento sexual e coletivismo.

⁵² Erbakan afirmava que, ao final da Guerra Fria, “os líderes ocidentais buscaram uma maneira de manter o mundo dividido com base na rivalidade, em vez de buscar um mundo de paz”. Essa visão, segundo ele, teria ficado clara em um discurso atribuído à primeira-ministra britânica Margaret Thatcher. Erbakan alegava que Thatcher, ao avaliar o futuro da OTAN depois da dissolução da União Soviética, dissera que “uma ideologia que não tem um inimigo não sobrevive; para sobrevivermos, precisamos de um inimigo, e esse será o islã” (ERBAKAN, 2001, p. 10 apud ELIGUR, 2010, p. 229). O discurso do RP era também caracterizado por forte antisionismo e ênfase nas reivindicações de posse da Palestina, especialmente da cidade de Jerusalém. Erbakan afirmava que Israel era o maior *locus* do “mal anti-islâmico” do mundo (ERBAKAN, 1993, p. 174 apud YAVUZ, 2003, p. 237). Israel era definido como uma nação expansionista que buscava dominar o Oriente Médio, incluindo a Turquia, para realizar o seu objetivo sionista (ELIGUR, 2010, p. 150). Erbakan afirmava que os acordos de Oslo de 1993, entre Israel e a Organização para Libertação da Palestina (OLP), serviam ao objetivo sionista de conseguir entrar nos países muçulmanos sob o pretexto de ajudá-los para “fazer com que muçulmanos matassem uns aos outros” (referindo-se ao confronto entre a OLP e o Hamas) (ERBAKAN, p. 22 apud YAVUZ, 2003, p. 236).

No diagnóstico do partido, a ocidentalização da Turquia nos últimos 200 anos e a decadência da fé islâmica dela resultante seriam frutos da investida do imperialismo ocidental. O Ocidente teria estimulado a ocidentalização do país como um requisito para uma aliança, por considerar a religião como um obstáculo à “exploração” do mundo islâmico. O imperialismo teria trabalhado durante dois séculos para “injetar” a ideia de “imitação do Ocidente” (*Batı taklitçiliği*) na mente dos turcos. Tal processo teria sido responsável pela fraqueza e dissolução do Império Otomano no passado e estaria na origem dos problemas da sociedade turca no presente, tanto o subdesenvolvimento econômico quanto a percebida “decadência moral” (ELIGUR, 2010, p. 145; YILDIZ, 2003, p.190). Os atores, instituições, processos e objetivos da ocidentalização eram questionados em nome da “autenticidade da civilização islâmica” e da busca de autonomia *vis-à-vis* o Ocidente (DAĞI, 2005, p. 10). Por isso, Erbakan proclamou explicitamente, antes das eleições gerais de 1995, que, uma vez que chegasse ao poder, “colocaria um fim ao processo de ocidentalização” (MILLI GAZETE, 1995, p. 4 apud DAĞI, 2001, p. 10).

Na visão do partido, como resposta ao imperialismo e à ocidentalização, duas tendências intelectuais antagônicas teriam emergido no país e dividido a sociedade. De um lado, uma tendência nacionalista e salutar, o Movimento da Visão Nacional, representado pelo movimento islamista e crítico da erosão da soberania nacional pela presença ocidental. Do outro lado, os “imitadores” (*taklitçiler*), que tentavam copiar o Ocidente, adotando estratégias de desenvolvimento ineficientes para a realidade turca (ATASOY, 2005, p. 115 e 123; DAĞI, 2005, p. 24-25; ARAT, 2005, p. 33. ELIGUR, 20010, p. 145; YAVUZ, 2003, p. 22). Segundo Erbakan, os imitadores do Ocidente abrangiam os demais partidos políticos, tanto de direita quanto de esquerda⁵³, que seriam todos: pró-Ocidente (pró-EUA, FMI e União Europeia), “defraudadores da ética”, “valorizadores do materialismo (*maddeci*) em detrimento da espiritualidade” e “coniventes com um desenvolvimento econômico colonial (*müstemleke tipi kalkınma*) sob a tutela do Ocidente” e com uma “política externa subserviente” (ERBAKAN, 1994, p. 68-71).

A crítica aos partidos opositores estendia-se ao regime secular vigente, visto como “nada mais do que um regime imitador, mais ávido a atender aos interesses da

⁵³ Em 1993, em um discurso na IV Grande Convenção do Partido do Bem-Estar, Erbakan afirmou que outros partidos dançavam “de acordo com a música tocada pelo outro [os EUA]” (WEU, 1995, p. 28 apud KAMRAVA, 1998, p. 289). Nessa ocasião, afirmou que os partidos imitadores eram o DYP, o ANAP, o DSP e o CHP, os quatro partidos pró-União Europeia (YAVUZ, 2003, p. 22).

Europa e dos Estados Unidos do que da Turquia e do Mundo Islâmico”⁵⁴ (ibid.). No diagnóstico do partido, a subserviência ao Ocidente teria também levado à adoção de uma noção errônea de secularismo no mundo islâmico. Em sua visão, explicitada em vários discursos, o secularismo na Turquia colocou o Estado como inimigo da religião, em vez de possibilitar a convivência harmônica entre diferentes religiões sob a proteção do Estado, como nos países europeus (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 12; BORA, 1988 apud DINÇ, 2006, p. 2). O Ocidente teria promovido essa concepção distorcida de secularismo por considerar a religião um obstáculo à exploração desses países. Os resultados do abandono do islã teriam sido, principalmente, o atraso civilizacional da Turquia nos dias de hoje e o declínio moral da sociedade.

3.1.2 Injustiça econômica

O diagnóstico do RP para a situação econômica interna baseou-se em argumentos clássicos da Teoria da Dependência⁵⁵, cujas premissas eram populares nos países em desenvolvimento (ATASOY, 2005, p. 128; KAMRAVA, 2005, p. 289). Na sua visão, o desenvolvimento dos países ocidentais fez-se às custas do subdesenvolvimento do terceiro mundo em geral e do mundo islâmico em particular (ÖZBUDUN, 2000, p. 87; ZUBAIDA, 1996, p. 10; ELIGUR, 2010, p. 160). O imperialismo ocidental e o sionismo seriam os responsáveis pela injustiça econômica vigente no país, caracterizada por problemas "endêmicos" como: atraso tecnológico, pobreza, desemprego, distribuição desigual da riqueza, cobrança de juros (considerada pelos muçulmanos como usura), inflação, clientelismo e corrupção (ELIGUR, 2010, p.

⁵⁴ Erbakan dizia que “a doença da imitação” deveria “ser tratada como câncer”, e que a fonte dessa doença eram “as forças imperialistas e sionistas”, que injetavam o “mal da imitação” nos países que desejavam explorar. Erbakan afirmava que, se uma nação não pudesse curar-se sozinha, passaria por diversos estágios até desaparecer. O primeiro estágio seria a perda da identidade nacional (*özbenlik*). O segundo, a exploração cultural e econômica (onde a Turquia estava). No terceiro estágio, a nação perderia sua independência. E, no quarto estágio, a nação perderia o núcleo de sua identidade, desaparecendo na prática (ERBAKAN, 1994, p. 72 apud ELIGUR, 2010, p. 150).

⁵⁵ A Teoria da Dependência foi desenvolvida especialmente na América Latina para explicar o atraso econômico desses países em relação ao “primeiro mundo” ou países desenvolvidos. A teoria baseia-se na premissa de que os países da periferia (países em desenvolvimento) são espoliados pelo centro (países desenvolvidos), os quais se apropriam do excedente gerado nos primeiros. Essa apropriação, segundo a teoria, fez-se por métodos violentos no passado (durante o período colonial) e, atualmente, faz-se pelo comércio internacional e capital financeiro. Pelo comércio, essa exploração ocorre principalmente por meio de relações de troca desvantajosas, por causa do fenômeno da “deterioração dos termos de troca”: perda proporcional de renda dos países em desenvolvimento por terem sua pauta de exportação baseada principalmente em produtos de baixo valor agregado (bens agrícolas) e sua pauta de importação baseada principalmente em produtos de alto valor agregado (bens industrializados de alto valor tecnológico). Dentre os autores mais representativos da escola, estão: André Gunder Frank, Paul Baran, Rui Mauro Marini, Theotônio dos Santos e Vânia Bambirra (SANDRONI, 2005, p. 829).

161; TUĞAL, 2002, p. 98; DAĞI, 2001, p. 12). Conforme um partidário do RP colocou: “nos anos 1940, estávamos fazendo armas; nos anos 1950, o Plano Marshall destruiu nossa indústria bélica”. “Eles [o Ocidente] destroem nossa capacidade de trabalhar” (WEU, 1994, p. 73 apud KAMRAVA, 1998, p. 289).

O Estado Imitador do Ocidente era considerado o principal responsável pelo quadro interno de injustiça econômica, por adotar uma política externa subserviente e condescender com um processo de ocidentalização que minava o desenvolvimento do país. O Estado Imitador permitia que o imperialismo e o sionismo colocassem em prática uma política de “colonialismo moderno” (*müstemleke tipi kalkınma*) por meio das diretivas econômicas do FMI, que colocavam a população “em um sistema de escravidão semelhante ao do Faraó Ramsés, há três mil anos” (ERBAKAN, 1991 apud ELIGUR, 2010, p. 150). Enquanto as nações imperialistas tornavam-se ricas, as nações em desenvolvimento sofriam com o fardo de débitos externos e tornavam-se cada vez mais pobres. O Ocidente era responsável pela exploração das classes mais pobres por meio da cobrança de pesados juros, desvalorização da moeda, imposição de impostos abusivos e distribuição injusta de crédito⁵⁶ (ERBAKAN, 1994, p. 68-71).

O capitalismo era caracterizado como um sistema econômico concentrador, que privilegiava apenas as grandes empresas monopolísticas (tanto as corporações multinacionais quanto as grandes empresas nacionais) em prejuízo à população como todo. Era tema dominante no programa partidário o caráter prejudicial do capitalismo para trabalhadores e pequenos empresários, desprivilegiados em um sistema em que a estrutura fiscal e os incentivos governamentais eram estruturados de forma a privilegiar apenas os ricos (GÜLALP, 1999, p. 26; TUĞAL, 2002, p. 93). A retórica islamista em matéria econômica era, assim, dominada pela oposição entre explorados e exploradores,

⁵⁶ Erbakan afirmava que a Turquia era essencialmente “colonizada” por um sistema bancário dominado por Israel. Segundo ele, o turco médio “trabalhava metade do dia para Israel e a outra metade para os compradores locais”. Afirmava que, no preço de um pão, um terço era pago em juros para a dívida nacional, que ia diretamente para o FMI e para os bancos americanos em Israel; outro terço era pago em impostos que subsidiavam o comércio exterior; e apenas um terço ia para quem fazia o pão (ERBAKAN, p. 28 apud YAVUZ, 2003, p. 237). Ademais, a Turquia, ao pagar juros aos “bancos sionistas” no exterior, contribuía para a força militar de Israel, que financiava o seu suprimento de armamento com a renda proveniente dos países devedores (ELIGUR, 2010, p. 150). A cobrança de taxas de juros exorbitantes, uma estrutura fiscal “injusta”, uma inflação galopante e uma taxa de câmbio instável eram descritos como os “germes” introduzidos pelo Ocidente na sociedade para escravizá-la. Esses “germes” seriam os causadores de “dezesseis doenças”, as quais incluíam fome, inflação, custo de vida alto, corrupção, proliferação de máfias, atraso tecnológico, exploração da classe trabalhadora e decadência moral (KAMRAVA, 1998, p. 288-289; ELIGUR, 2010, p. 150; ARAT, 2005, p. 33). As taxas de juros (*riba*) eram vistas como o principal instrumento da exploração capitalista. Por causa delas, uma minoria que possuía capital podia multiplicá-lo, enquanto a maioria da população ficava mais pobre (ARAT, 2005, p. 34). Os impostos abusivos pagos pela população, por sua vez, eram usados no financiamento de extravagâncias do governo, no pagamento das dívidas adquiridas junto a bancos estrangeiros e na ajuda financeira a uma minoria de empresários exportadores, que conseguiam subsídio do governo com base em exportações fictícias (ibid.).

dominados e dominadores, em clara semelhança com a retórica de esquerda (TUĞAL, 2002, p. 95). O grupo dominante era composto pelo capital oligopolista e pela burocracia civil e militar, com a grande mídia e os intelectuais atuando como seus associados. A retórica islamista caracterizava-os como “a minoria feliz”, que enriquecia às custas de uma maioria explorada⁵⁷ (ibid., p. 94).

3.1.3 Degradação moral da sociedade

No diagnóstico do RP, a deficiência ética e moral estava na origem de todos os males da Turquia e do mundo em geral (KAMRAVA, 1998, p. 284; ELIGUR, 2010, p. 163; ARAT, 2005, p. 34). Em um panfleto de campanha de 1987, o problema do “declínio da ética e dos valores morais” aparecia elencado entre os principais males da sociedade (ELIGUR, 2010, p. 148). Segundo essa visão, a moralidade é um mecanismo autocorretor da sociedade, capaz de eliminar o crime e a corrupção. Conforme ilustra este discurso de Ahmet Tekdal, durante o Primeiro Congresso do Partido, em junho de 1985:

Uma humanidade que precisa de paz, amizade e bem-estar infelizmente se depara com guerra, injustiça e fome. Os valores que tornam o ser humano um ser humano, como bondade, retidão e compaixão, desapareceram. Um materialismo excessivo domina todo o mundo. A maioria das pessoas está em um grande abismo espiritual. Imoralidade, prostituição, traição, alcoolismo e uso de drogas atingiram níveis assustadores. (...) Se o domínio da *hak*⁵⁸ não for atingido no seu maior sentido (...) a humanidade enfrentará um grande desastre (REFAH PARTISI, 1985, p. 4-5 apud ELIGUR, 2010, p. 147, tradução nossa).

Na visão do RP, o Estado Imitador era o culpado pelo presente quadro de decadência moral, por não prover a sociedade com leis suficientes para proteger os cidadãos. O Estado era omissivo ao permitir que pubs e restaurantes ficassem abertos

⁵⁷ Para uma excelente análise da evolução da concepção islamista em matéria econômica, ver TUĞAL, Cihan. Islamism in Turkey: beyond instrument and meaning. **Economy and society**, v. 31, n. 1, p. 85-111, 2002. De acordo com o autor, a insistência do discurso islamista na oposição entre oprimidos e opressores é uma evidência de que o islã político não é apenas um discurso identitário e de crítica à modernidade, mas um sistema de pensamento completo, que busca soluções para diversos aspectos da sociedade (TUĞAL, 2002, p. 95).

⁵⁸ A expressão *hak* designa o sistema sagrado e justo do islã. É uma expressão muito usada no discurso islamista para designar a ordem social desejada, em que vigeria a harmonia social pela obediência aos preceitos islâmicos (ELIGUR, 2010, p.147; TUĞAL, 2002, p. 95).

depois da meia-noite, servindo álcool e possibilitando o acesso a drogas. As forças de segurança, que deveriam impor a lei e a ordem, na maior parte dos casos eram também corruptas e permitiam que esses estabelecimentos seguissem funcionando normalmente (ELIGUR, 2010, p. 175-176). O seguinte discurso de um partidário do RP ilustra que também os partidos opositores, retratados como “imitadores”, eram responsabilizados pela deficiência moral:

Esse é um sistema que recompensa Manukyan⁵⁹, que dirige uma cadeia de motéis prostíbulos em Istambul. O sistema premia uma pessoa que vende os corpos de Fatma e Ayşe⁶⁰! Aqueles que votam nos partidos que estão no poder, como o Partido da Pátria, terão de responder por seus atos diante de Deus! (YAVUZ, 2003, p. 229, tradução nossa).

O partido enfatizava que a crise moral afetara especialmente a juventude. Uma vez que o Estado Imitador não estimulava o ensino da religião no sistema educacional, os jovens teriam ficado “descrentes, individualistas, materialistas, dissimulados e violentos” (ELIGUR, 2010, p. 163-164). O processo de ocidentalização os teria levado a esquecer-se de sua própria história nacional e civilização. Os textos didáticos ignoravam os quatorze séculos de contribuição do islã para o mundo, por isso a juventude turca sentia-se inferior à juventude ocidental e interessava-se pelos “vícios do ocidente”, como drogas, futebol, maquiagem, sexo casual e um estilo de vida boêmio (ARAT, 2005, p. 34). Na visão do partido, esse fenômeno era estimulado pelo Ocidente em uma tática para enfraquecer a juventude e evitar que as novas gerações buscassem restaurar a autonomia e grandeza nacionais (ELIGUR, 2010, p. 164).

Também a questão econômica era abordada com a linguagem da moralidade. Enquanto a plataforma geral do partido enfatizava que o imperialismo ocidental era a principal causa da miséria da população, no nível local, os partidários do RP fundamentavam seu discurso na premissa de que a injustiça econômica tinha como principal origem a corrupção moral dos governantes (TUĞAL, 2002, p. 94; WHITE,

⁵⁹ Mathilde Manukyan era uma empresária turco-armênia que possuía uma rentável cadeia de bordéis em Istanbul. Durante três anos consecutivos, foi a maior contribuinte individual do país, tendo pago sozinha US\$ 616.300 em impostos somente no ano de 1995, o que lhe rendeu uma condecoração do governo (criticada na fala do partidário) (YAVUZ, 2003, p. 331). Ressalta-se que o RP era o único partido que abordava incisivamente o problema da prostituição. Recep Tayyip Erdoğan afirmava que este era um crime contra a humanidade, que “aviltava a honra da mulher”. Ele apontava para os efeitos prejudiciais da mídia no incentivo à prostituição e afirmava que o partido, uma vez eleito, combateria esse mal por meio de uma reforma na mídia e da assistência financeira a casamentos da população carente (MILLI GAZETE, 1994, p. 12 apud ELIGUR, 2010, p. 176).

⁶⁰ Ao usar o nome de Fatma, a filha do profeta, e Ayşe, sua esposa, o palestrante buscava apelar para os valores religiosos da audiência.

2002, p. 161). A própria desigualdade social era retratada (ou seja, *framed*) como um problema moral, que demandava soluções morais. A principal causa da miséria, nessa visão, era que os empregadores não eram verdadeiros muçulmanos, uma vez que eram injustos no tratamento de seus empregados e no pagamento de salários. Empregadores e funcionários não se tratavam como membros de uma mesma família, como seria o correto de acordo com a religião (WHITE, 2002, p. 161-164). Dessa forma, a deficiência moral estava na raiz, também, dos problemas socioeconômicos.

3.2 PROGNÓSTICO: Por uma Ordem Justa (*Adil Düzen*)

Toda a retórica do RP ao longo dos anos 1980 e 1990 era perpassada pela ideia central de que a influência ocidental deveria ser eliminada para dar lugar a uma ordem verdadeiramente nacional. Durante os anos 1980, essa ideia estava sintetizada no slogan da “Consciência Nacional” (*Milli Şuur*), baseado em dois pilares: 1) o desenvolvimento espiritual da sociedade, fundamentado na religião islâmica, e 2) seu desenvolvimento material, alicerçado na industrialização. Essas duas orientações permeavam o discurso partidário e estavam explicitadas no próprio símbolo do partido, composto por um crescente (*hilâl*) e um ramo de trigo (*başak*) – que representavam, respectivamente, os aspectos espiritual e material do desenvolvimento (anexo) (CIZRE-SAKALLIOGLU, 2003, p. 325; YILDIZ, 2003, p.189 e 192).

Na Terceira Convenção Geral do Partido do Bem-Estar, realizada em outubro de 1990, o partido anunciou um novo slogan, a “Ordem Justa” (*Adil Düzen*). O novo mote representava a reformulação das concepções anteriores da Visão Nacional com uma ênfase maior no aspecto material, a saber, em questões socioeconômicas. A expressão “justa” foi empregada propositalmente por sua ambiguidade, podendo referir-se tanto a uma ordem “divina” quanto à “justiça” social (DAĞI, 2001, p. 14). A necessidade de superar o modelo de “imitação do Ocidente” continuou sendo a tônica do discurso islamista, mas o aspecto mais enfatizado dessa vez era a remediação da desigualdade econômica (ÖZBUDUN, 2000, p. 87; DURAN, 2008, p. 29; GÜLALP, 1999, p. 27; KAMRAVA, 1998, p. 288; ELIGUR, 2010, p.149). Em outubro de 1993, em uma convenção partidária, Erbakan afirmou que, uma vez que chegasse ao poder, inauguraria uma Ordem Justa, onde vigeria “o desenvolvimento espiritual, a justiça econômica, a

eliminação da corrupção, a descentralização administrativa e a democracia” (ERBAKAN, 1993, p. 69 apud GÜLALP, 1999, p. 27).

Na prática, a Ordem Justa era uma concepção de como a sociedade deveria funcionar, constituindo uma espécie de “prognóstico-síntese”. As sessões a seguir analisarão as três soluções fundamentais apresentadas pelo RP para a superação do Estado Imitador do Ocidente e o estabelecimento de uma sociedade onde vigeria a Ordem Justa. São elas: 1) estímulo à solidariedade muçulmana; 2) uma Ordem Econômica Justa; e 3) centralidade da religião na sociedade.

3.2.1 Estímulo à solidariedade muçulmana

O movimento adotava como prognóstico para a superação da subserviência ao Ocidente a orientação de que a política externa deveria tornar-se genuinamente nacionalista e voltada para o mundo islâmico, relegado a segundo plano durante todo o período republicano (DAĞI, 2001, p. 10; ELIGUR, 2010, p. 147; KAMRAVA, 1998, p. 290; TANIYICI, 2003, p. 473). O partido afirmava que a referência identitária do país não deveria ser o Ocidente, mas o mundo islâmico, com o qual o país compartilhava seu passado, valores e instituições. Abdullah Gül, vice-presidente do RP e principal formulador de sua política externa, afirmou certa vez que: “a Turquia não é nem Luxemburgo nem Bangladesh. A história, a geografia e a realidade requerem que a Turquia cumpra sua missão independentemente dos seus desejos. Essa é a missão do Império Otomano”. “A Turquia é o centro da civilização islâmica na Europa!”⁶¹ (ABDULLAH GÜL, 1992 apud YAVUZ, 2003, p. 236).

As relações com o mundo islâmico eram percebidas como fundamentais para que o país conseguisse fazer face ao imperialismo ocidental, que ameaçava a região como todo⁶². O reforço dessas relações era, portanto, uma estratégia essencialmente defensiva. Essa cooperação seria conseguida pela criação de instituições internacionais regionais: uma Organização das Nações Unidas de Países Muçulmanos, para se contrapor à ONU (onde “nenhum país muçulmano tem poder de veto”); uma

⁶¹ Discurso de Abdullah Gül no Comitê Parlamentar Turco para Planejamento e Orçamento, em 17 de fevereiro de 1992.

⁶² De acordo com um partidário do RP, “assim como o Ocidente une-se para servir aos seus interesses, as nações islâmicas também devem unir-se pelo seu próprio bem. Essa é a coisa mais lógica e razoável a ser feita. Isso é o que vai salvar-nos não só nesse mundo, mas também no mundo por vir” (WEU, 1994, p. 74 apud KAMARAVA, 1998, p. 290). Erbakan, durante campanha eleitoral em julho de 1991, declarou que “a Ordem Justa é rival do capitalismo e do imperialismo dos Estados Unidos” (ERBAKAN, 1990, p. 60 apud ELIGUR, 2010, p. 149).

Organização para a Cooperação de Defesa dos Países Muçulmanos, para conter a OTAN e defender-se de “agressões injustas” a países muçulmanos; um Mercado Comum de Países Muçulmanos, para facilitar a cooperação econômica no mundo islâmico, que com o tempo evoluiria para uma União Monetária de Países Muçulmanos; e uma Organização de Cooperação Cultural entre Países Muçulmanos, que coordenaria os empreendimentos artísticos e a cooperação científica e tecnológica entre esse países (ARAT, 2005, p. 35; KAMRAVA, 2005, p. 289; ELIGUR, 2010, p. 149; YAVUZ, 2003, p. 236). Essas instituições possibilitariam à região formar um sistema internacional autônomo, capaz de desenvolver-se de forma autárquica e contrapor-se ao Ocidente.

As ambições do partido tinham, assim, um longo alcance, que não se restringia à Turquia, mas abrangia o mundo islâmico como todo. Erbakan afirmava que o objetivo último do RP era estabelecer uma nova civilização islâmica baseada na “*hak* em vez da força” (MILLI GAZETE, 1990, p. 12-16 apud ELIGUR, 2010, p.151). Afirmava que, uma vez que o RP chegasse ao poder, “uma onda revolucionária se espalharia por todo o mundo islâmico, e os governos imitadores do Ocidente seriam depostos” (ELIGUR, 2010, p. 149; KAMRAVA, 2005, p. 289; YAVUZ, 2003, p. 225). A Turquia assumiria o papel de liderança que tinha perdido com a desintegração do Império Otomano e o banimento do califado, baseada no papel histórico dos otomanos e na economia e localização geoestratégica do país (ARAT, 2005, p. 35; YAVUZ, 2003, p. 23; ELIGUR, 2010, p. 149; ERBAKAN, 1993, p. 47 apud YAVUZ, 2003, p. 236). A Turquia sob a Ordem Justa lideraria o mundo islâmico rumo a uma nova ordem mundial, baseada “não na repressão, mas na felicidade” (MILLI GAZETE, 1993, p. 6 apud ELIGUR, 2010, p.151; YEŞİLADA, 2002, 172-173). Em janeiro de 1995, Tayyip Erdoğan, então prefeito de Istambul, declarou que “o século XXI será uma era em que os sistemas baseados no islã ascenderão ao poder em todo o mundo” (ERDOĞAN, 1995, p. 8 apud ELIGUR, 2010, p.162).

Como resultado dessa orientação de política externa, o RP posicionava-se incisivamente contra a entrada da Turquia na União Europeia (KAMRAVA, 1998, p. 290; DAĞI, 2001, p. 22; ATASOY, 2005, p. 121; ZUBAIDA, 1996, p. 10; HOWE, 2000, p. 179; ELIGUR, 2010, p.150; ARAT, 2005, p. 35; YAVUZ, 2003, p. 236; TANIYICI, 2003, p. 470; CIZRE-SAKALLIOGLU, 2003, p. 325). O partido afirmava que o lugar do país não era um “clube cristão” baseado no Tratado de Roma, mas a

união dos países islâmicos do mundo⁶³ (REFAH PARTISI, 1995, p. 29 apud ARAT, 2005, p. 35; TANIYICI, 2003, p. 470). Erbakan afirmava que somente os grandes interesses comerciais e financeiros de Istambul ganhariam com a união aduaneira, por terem os mesmos interesses dos grupos capitalistas europeus, em prejuízo aos pequenos comerciantes e empresários⁶⁴ (ERBAKAN, 1991, p. 18 apud YAVUZ, 2003, p. 237). Portanto, o partido opunha-se veementemente à adesão da Turquia ao bloco europeu por acreditar que este aprofundaria os problemas diagnosticados de desigualdade econômica e subserviência ao Ocidente.

3.2.2 Uma Ordem Econômica Justa

A noção de Ordem Econômica Justa era definida em contraposição às duas alternativas ideológicas existentes, o capitalismo e o socialismo. Na retórica islamista, os dois regimes eram sistemas econômicos da civilização ocidental que dividiam a sociedade entre opressores e oprimidos e davam prioridade à *kaba kuvvet* (força física) em detrimento do *hak* (ordem baseada no islã e na justiça). Ambos levavam à injustiça econômica ao suplantarem os valores morais da sociedade, permitindo que os homens “se tornassem escravos uns dos outros”⁶⁵ (YILDIZ, 2003, p. 191; KAMRAVA, 1998, p. 289; GÜLALP, 1999, p. 27-28). Em contraposição, a Ordem Econômica Justa era definida como uma ordem em que vigoraria a justiça econômica, conseguida pelo abandono do modelo de imitação e pelo desenvolvimento espiritual. Erbakan afirmava que essa nova ordem incluiria os aspectos positivos e excluiria os negativos do capitalismo e do comunismo, em um modelo híbrido que priorizaria a justiça social (ELIGUR, 2010, p. 145; GÜLALP, 1999, p. 27-28; ARAT, 2005, p. 34).

⁶³ Em 1991, Necmettin Erbakan afirmou que a iniciativa da Turquia de aderir plenamente à UE era uma “traição à nossa história, civilização, cultura e soberania” (ERBAKAN, 1991, p. 27 apud TANIYICI, 2003, p. 470). Em 1995, Abdullah Gül identificou a UE como um “clube cristão” e afirmou que, se a Turquia se tornasse membro da união, que era um “clube de ricos”, o capital internacional iria invadir o país e comprar todas as indústrias (ABDULLAH GÜL, 1995 apud TANIYICI, 2003, p. 471).

⁶⁴ Erbakan também afirmava que o objetivo do Ocidente com a união econômica era criar um Grande Israel. Segundo ele, quando a Turquia entrasse na Comunidade Europeia, Israel entraria no dia seguinte. Uma vez que a Comunidade Europeia não era apenas um acordo internacional, mas um projeto para a criação futura de um Estado, Turquia e Israel em breve fariam parte de uma mesma unidade política (ERBAKAN, 1991, p. 1-98 apud ELIGUR, 2010, p. 150).

⁶⁵ Para Erbakan, tanto o capitalismo quanto o comunismo estavam fadados a desaparecer. O comunismo já desaparecera, e a razão pela qual o capitalismo ainda estava vivo, na sua visão, era que os Estados capitalistas exploradores conseguiam impor seu sistema às nações subdesenvolvidas pela pressão e pela força. Ele acreditava que um dia o sistema capitalista daria lugar a um sistema baseado na *hak*.

A Ordem Econômica Justa seria fundamentada em uma grande reforma do sistema financeiro, que o partido definiu em termos vagos e populistas⁶⁶. Haveria prioritariamente uma grande reforma da estrutura financeira e fiscal, com a abolição das taxas de juros (consideradas o pior aspecto do sistema capitalista), dos impostos “abusivos” e do sistema de crédito “injusto”; a introdução de um sistema bancário islâmico, com um esquema de divisão igualitária dos lucros; e uma nova moeda, o “dinar islâmico”. Os empréstimos seriam concedidos apenas para “empresários confiáveis”. O Estado teria como principal função garantir a livre concorrência e prevenir monopólios, além de encarregar-se dos serviços básicos de utilidade pública e infraestrutura⁶⁷ (KAMRAVA, 2010, p.288- 289; ELIGUR, 2010, p. 151).

A retórica da Ordem Econômica Justa era em grande medida populista porque enfatizava a igualdade na distribuição da renda e a obrigação moral de melhorar a situação material dos menos favorecidos⁶⁸ (ELIGUR, 2010, p. 151; WHITE, 2001, p. 127). O partido afirmava que a nova ordem protegeria principalmente os pobres e o pequeno empresariado da dominação do Estado e do grande capital⁶⁹ (GÜLALP, 1999, p. 26; TUĞAL, 2002, p. 98). Esse discurso buscava atingir particularmente os habitantes pobres do meio urbano, que haviam sido duramente atingidos pelos impactos

⁶⁶ A definição para populismo aqui adotada é “o programa ou movimento político que se arroga a defesa dos interesses das classes de menor poder econômico em contraste com a elite, a fim de conquistar a simpatia e a aprovação popular” (ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA). Argumenta-se, assim, que as medidas econômicas prescritas na Ordem Econômica Justa eram lançadas de forma vaga no discurso, com pouca análise voltada para a dimensão pragmática, constituindo-se em uma formulação populista porque era mais voltada para atrair a simpatia da população do que propor medidas concretas e realizáveis na prática.

⁶⁷ Como resultado dessas reformas, acreditava-se que: o crescimento econômico seria estimulado (uma vez que o dinheiro que antes ia para o pagamento de juros seria dirigido para o investimento); não haveria mais desemprego, depois de um aumento de três vezes no número atual da força de trabalho (de 10 para 30 milhões); haveria um brusco aumento das exportações, com o aumento de até seis vezes do valor da produção e da capacidade de exportar; a dívida externa diminuiria, por causa do aumento na riqueza nacional; e a inflação seria eliminada, permanecendo apenas pequenos aumentos normais no nível dos preços resultantes de mudanças na oferta e na demanda (KAMRAVA, 1998, p. 288).

⁶⁸ Com sua reivindicação de justiça econômica e uma sociedade igualitária e harmônica, o partido assemelhava-se a um partido socialdemocrata típico. Essa semelhança não é um acaso, constituindo outro exemplo de *pozte*. De fato, como parte do esforço para mudar suas táticas de propaganda e aumentar seu apelo junto a segmentos não islâmicos da sociedade, Bahri Zengin, proeminente parlamentar do RP e presidente do Departamento de Publicidade do partido, liderou o estabelecimento de um diálogo com antigos intelectuais socialistas, tais como Murat Belge e Asaf Savaş Akat (ELIGUR, 2010, p. 148). Antes dos anos 1980, a esquerda turca foi o grupo político que levou a bandeira da resistência ideológica à injustiça econômica. Porém, depois de 1980, esta foi enfraquecida pela repressão exercida pelos militares e pelo declínio global do socialismo, e as instituições e plataformas partidárias islamistas tomaram o seu papel como defensoras da justiça econômica (WHITE, 2002, p. 123). De fato, o comunismo e o islã político compartilhavam muitos pontos em comum, como: 1) a concepção do imperialismo ocidental como fonte do subdesenvolvimento dos países do então Terceiro Mundo, 2) uma visão comunitária de sociedade, 3) a concepção do modelo capitalista como um sistema eminentemente de “exploração” dos mais fracos (pessoas e países), 4) o favorecimento de uma economia de comando; 5) etos revolucionário; 6) propensão para engajamento em uma engenharia social; e 7) a ambição de mudar todos os aspectos da vida humana (YAYLA, 1997, p. 19). Entretanto, a Ordem Econômica Justa difere em grande medida da ordem perseguida pelo comunismo, principalmente pela centralidade da religião e pela ênfase na livre iniciativa (TUĞAL, 2002, p. 95)

⁶⁹ Segundo Cihan Tuğal (2002, p. 98), o apoio às pequenas e médias empresas era um aspecto dominante do discurso islamita em matéria econômica.

negativos das políticas de liberalização dos anos 1980 (ONUS, 1997, p. 745; YAVUZ, 2003, p. 5; ELIGUR, 2010, p. 189). Era enfatizado, também, o bem-estar dos grupos marginalizados da região da Anatólia, no sudoeste da Turquia, região menos dinâmica do país com considerável peso eleitoral (KAMRAVA, 1998, p. 289).

As normas morais e éticas do islã estariam na base das medidas econômicas da Ordem Econômica Justa (YILDIZ, 2003, p.191-192). De acordo com Erbakan, essas reformas baseavam-se “nos direitos individuais dados por Deus encontrados no Corão e nas *Hadiths*” (YEŞILADA, 2002, p. 172-173). A religião seria um sistema de comunicação e uma base metafísica para a noção de justiça no domínio econômico (YAVUZ, 1997, p. 72-73). Regulações no mercado formal de trabalho eram desencorajadas em favor de relações de cooperação, solidariedade e confiança mútua entre empregadores e trabalhadores (WHITE, 2002, p. 124). Em diversos discursos, aparecia a prescrição de que a economia deveria basear-se em um “capitalismo relacional”, personalístico, em que “os fundos de investimento seriam baseados na confiança mútua, não mais na regulação formal”⁷⁰. Segundo Haldun Gülalp (1999, p. 27-28), essa Ordem Econômica Justa era retratada (*framed*) como uma espécie de “paraíso igualitário pequeno-burguês”, uma sociedade utópica formada por pequenos empreendedores individuais protegidos por um Estado garantidor de bem-estar, onde haveria a “congruência de interesses entre trabalhadores e patrões, profissionais liberais e seus clientes, administradores públicos e o povo” (KAMRAVA, 1998, p. 288-289; GÜLALP, 1999, p. 27-28).

Não obstante a crítica ao sistema capitalista, a grande maioria dos islamistas acreditava nos méritos da livre concorrência (YAVUZ, 2003, p. 213; WHITE, 2002, p. 124; KAMRAVA, 1998, p. 288; SEN, 2010, p.74; TUĞAL, 2002, p. 99). Jenny B. White (2002, p. 124) afirma que “o partido era contra os juros, não o lucro; o monopólio, não a livre concorrência; o planejamento centralizado, não a regulação estatal”⁷¹. A crítica partidária dirigia-se ao livre-mercado puro, maximizador do lucro de

⁷⁰ Esse modelo foi posto em prática, por exemplo, pelo grupo empresarial islamista *Kombassan Holding*, onde milhões de dólares de capital foram acumulados mediante relações pessoais e informais em uma rede islâmica. O chefe do grupo afirmava que nenhum acionista tinha investido mais do que 100 dólares na companhia, e muitos desses eram trabalhadores turcos na Alemanha. O capital da empresa era quase inteiramente em dinheiro vivo (WHITE, 2002, p. 124).

⁷¹ Essa é uma importante diferença entre o programa do RP e de seus antecessores islamistas. Estes consideravam fundamental a iniciativa estatal na construção de uma “indústria pesada”, que seria o pilar para a independência econômica e política do país. A necessidade da industrialização pesada era um dogma comum no Terceiro Mundo nos anos 1960 e 1970. O RP, contrariamente, nem mesmo mencionava a industrialização pesada em seu programa. Sem dúvida, a independência nacional era um objetivo importante para o partido, mas esse setor econômico não era mais visto como um meio para consegui-la. Em seu lugar, o RP enfatizava a livre iniciativa privada. Outra importante

indivíduos materialistas, não à livre iniciativa *per se*. O modelo de livre concorrência em que os islamistas se inspiravam era o mercado de Medina, centrado em um novo ator econômico, o *homo-islamicus*⁷². Diferentemente do *homo-economicus* do livre-mercado puro, este era dotado não só de espírito empreendedor, mas de elevadas virtudes morais (SEN, 2010, p. 74). Os islamistas acreditavam que, em uma sociedade em que os agentes econômicos fossem seres humanos retos e altruístas, com a habilidade de combinar suas atividades econômicas com o progresso da comunidade e seus méritos “diante de Deus”, o livre-mercado levaria naturalmente ao máximo bem social⁷³ (ADAS, 2006, p. 133; SEN, 2010, p.74; TUĞAL, 2002, p. 99). Essa concepção era distinta da economia de mercado pura, uma vez que era permeada por relações sociais mediadas por uma moralidade religiosa.

3.2.3 Centralidade da religião na sociedade

A religião era percebida como elemento central para a consecução de uma sociedade em que vigorasse a Ordem Justa (ELIGUR, 2010, p. 163-164; ÇINAR e DURAN, 2008, p. 29; ARAT, 2005, p.34). A proposta do partido era que a religião⁷⁴ deveria ser estimulada para que a Turquia se tornasse um Estado *hak*, um sistema onde todos obedeceriam estritamente a preceitos morais universais, a ser atingido com a transformação interior de cada indivíduo. O Estado religioso defendido pelo partido era definido de forma vaga nos discursos e assemelhava-se mais a uma espécie de “sociedade virtuosa” (*fazilet toplumu*) (YAVUZ, 2003, p. 229). Nela, a juventude seria educada com a “consciência e o espírito guerreiro da *jiħad*⁷⁵”. A nova geração garantiria que “a *hak* tivesse supremacia sobre a injustiça” (ERBAKAN, p. 88 apud ELIGUR,

diferença era que o MSP era a favor da proteção ao mercado doméstico, enquanto o RP defendia a abertura da economia ao mercado mundial (GULALP, 1999, p. 26-27).

⁷²Essa formulação conceitual contrapõe-se ao *homo-economicus*, o ator econômico clássico da economia de mercado ocidental, conceito criado pelos economistas da escola clássica (Adam Smith, David Ricardo, etc.) que designa um agente econômico fictício e ideal, perfeitamente racional e capaz de fundamentar suas decisões exclusivamente em razões econômicas, a saber, a maximização de lucros e minimização de custos (SANDRONI, 2005, p. 403).

⁷³ Para mais informações sobre essa concepção islâmica de livre-mercado, ver o artigo ADAS, Emin Baki. The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism 1. *Journal for Cultural Research*, v. 10, n. 02, p. 113-137, 2006.

⁷⁴ Um membro do partido definiu religião da seguinte forma: “uma lei sagrada (*ilâhi kanun*) que conduz pessoas de razão (*akıl sahipleri*) a usarem seu livre arbítrio sempre para o caminho do bem (*doğru*), do belo (*güzel*), do benéfico (*haydali*) e do justo (*adil*)” (ELIGUR, 2010, p. 146).

⁷⁵ *Jihad* é um dos termos mais complexos do islã, com múltiplas definições. De acordo com Rajee (1999 apud TADJBAKHS, p. 177, p. 2009), há duas concepções usadas no Corão. A grande *jiħad*, que refere-se à luta interior do indivíduo para seguir a Deus; e a pequena *jiħad*, que refere-se à luta externa contra povos infiéis, para remover obstáculos à expansão da fé islâmica.

2010, p. 153). Seria também uma sociedade que protegeria a família, os idosos e as crianças, definidos como a essência da nação (CARTA DO PARTIDO DO BEM-ESTAR, p. 38-39 apud ELIGUR, 2010, p. 145). Empregados e patrões conviveriam pacificamente com base em laços de confiança mútua e a igualdade social (WHITE, 2002, p. 124).

O partido propunha, assim, uma série de reformas destinadas a reforçar a moral religiosa na sociedade. A principal delas era a reforma do sistema educacional, que colocaria ênfase na educação religiosa e na formação moral e cívica da juventude, definidos como os principais pilares da nova ordem (ELIGUR, 2010, p. 117). Também foi feita uma proposta de reformar as redes de transmissão de rádio e televisão para torná-las “justas e compatíveis com os valores morais” (REFAH PARTISI, 1992, p. 3 apud ELIGUR, 2010, p. 218). Outras medidas eram a proibição de jogos de azar e de bebidas alcoólicas, a restrição do horário de funcionamento de estabelecimentos de entretenimento público, a mudança da lei eleitoral para permitir partidos baseados na religião e em identidades étnicas, o fim da proibição de alunos graduados em escolas confessionais (*meslek*) entrarem na academia militar (*harp okulu*) e a liberalização do uso do véu (ELIGUR, 2010, p. 217; SAYARI, 1996, p. 36). A plataforma oficial do partido não incluía o estabelecimento da *sharia*⁷⁶, objetivo principal dos movimentos islamistas clássicos da região⁷⁷. Alguns partidários, no entanto, admitiam em seus discursos pessoais a desejabilidade de um regime baseado na lei islâmica⁷⁸.

Como ponto central para que a religião pudesse ser expressa livremente, o movimento defendia a revisão da noção de secularismo colocada em prática no país. Para o partido, “o secularismo não deveria ser um inimigo da religião, mas o contrário, um protetor da liberdade de crenças contra todas as formas de violação” (PROGRAMA DO PARTIDO DO BEM-ESTAR, 1983, p. 37 apud ELIGUR, 2010, p. 146). O partido considerava todas as formas de supressão da liberdade de consciência, vontade e crenças antidemocráticas e incompatíveis com o secularismo (WHITE, 2002, p. 167). A partir dessa noção, a democracia e as liberdades civis eram colocadas como objetivos essenciais. A visão da democracia como um meio para garantir as liberdades civis

⁷⁶ A *sharia* é o código legal da religião islâmica, que inclui categorias de punições a crimes, instruções para conduta sexual e regulação de direito de herança. Suas normas são derivadas do Corão e das *hadiths* (ditados) do profeta Mohamed (RUTHVEN e NANJI, p. 9, 2004).

⁷⁷ Wiktorowicz (2004, p. 16) afirma que o objetivo último dos movimentos islamistas é criar um Estado islâmico baseado na *sharia*.

⁷⁸ Ahmet Tekdal, vice-presidente do RP, em discurso proferido em 1993, defendeu que a *sharia* fosse a base do regime turco (ELIGUR, 2010, p. 153). Em uma entrevista, em 1994, Erdoğan declarou: “*Elhamdulillah* [graças a Deus] nós somos pela *sharia*” (MILLIYET, 1994 apud ELIGUR, 2010, p. 243).

permitia que a defesa da liberdade religiosa fosse apresentada como uma defesa da ordem democrática (ELIGUR, 2010, p.146). Erbakan apresentava uma definição de liberdade de consciência completamente centrada na questão religiosa, baseada em quatro fatores: primeiro, liberdade de expressão de ideias e crenças por qualquer meio; segundo, liberdade para aprender e ensinar uma fé; terceiro, liberdade das pessoas de uma mesma fé se organizarem e trabalharem juntas; e quarto, liberdade de viver de acordo com essa fé (ERBAKAN, 1991, p. 37 apud ELIGUR, 2010, p. 153).

Outra orientação muito discutida, que se inseria na defesa de maior liberdade religiosa, foi o chamado “pluralismo legal”, ou “confederação de fés” (ELIGUR, 2010, p. 238; GÜLALP, 1999, p. 28). Em sua convenção partidária de 1993, o partido propôs, como alternativa à democracia ocidental, uma ordem política que fora colocada em prática durante a liderança do profeta Mohamed sobre Medina⁷⁹. Nesse modelo, existia um sistema de múltiplas ordens legais, em que cada comunidade tinha a liberdade de viver sob o ordenamento legal que correspondesse à sua fé (GÜLALP, 1999, p. 38). Na Turquia moderna, a proposta era que cada cidadão adulto tivesse o direito de escolher o sistema de sua preferência entre uma variedade de sistemas legais (cristão, islâmico, judaico ou mesmo secular), gerando um registro no governo de pertencimento ao sistema escolhido. Quando algum incidente jurídico ocorresse, o indivíduo seria julgado de acordo com o sistema legal do qual fizesse parte. O papel do Estado seria garantir a autonomia de cada comunidade (WHITE, 2002, p. 126). De acordo com um proeminente intelectual do partido, “o pluralismo legal aumentaria a liberdade individual e criaria uma forma mais avançada de democracia” (ZENGIN, 1995 apud YAYLA, 1997). Erbakan afirmava que “cada movimento religioso deveria obedecer a suas próprias regras em vez da lei turca” (CORTE EUROPEIA DE DIREITOS HUMANOS, 1998, p. 5). Em um discurso na Assembleia Nacional, em 23 de março de 1993, afirmou que

(...) [a pessoa] deve viver de uma forma compatível com suas crenças. Queremos que o despotismo seja abandonado. É preciso que haja muitos sistemas legais. O cidadão precisa ter a possibilidade de escolher por ele mesmo qual sistema legal é o mais apropriado a ele, dentro de um quadro de princípios gerais. Em nossa história houve vários movimentos religiosos.

⁷⁹ A noção de pluralismo legal deriva do “Documento de Medina” (*Medine vesikasi*), um acordo feito entre o profeta Mohamed e os Juízes de Khaybar para que morassem na mesma cidade mas seguissem as leis de suas respectivas religiões.

Cada um vivendo de acordo com as regras legais de sua organização, e então todos viviam em paz. Porque, então, deveria ser eu obrigado a viver sob outra regra? (...) O direito de escolher um sistema legal é parte integral da liberdade de religião” (ibid., p. 9, tradução nossa).

3.3 *Frame* motivacional

Juntamente com a apresentação da sua visão do Estado Imitador do Ocidente e das soluções propostas, os integrantes do RP adotavam estratégias discursivas com vistas a instar a audiência à ação desejada, a saber, votar no partido. Um discurso de Sevki Yılmaz, um parlamentar do RP, constituiu um exemplo nesse sentido. Ele afirmou, durante sua campanha eleitoral de 1991, que “os cidadãos, por terem direito ao voto, têm uma grande arma. Com esta arma, ou vamos atirar em nós mesmos, ou naqueles que têm atirado em nós nos últimos 60 anos [tempo que remonta à revolução de Atatürk, em 1923]”. “Esta arma”, afirmou, “é o voto” (MILLI GAZETE, 1991, p. 3 apud ELIGUR, 2010, p. 128). Posteriormente, concluiu ainda mais incisivamente: “Aqueles que já foram tentados, não devem ser repetidos. Se o jogo continua o mesmo e apenas os jogadores mudam, as eleições não são benéficas (*faydalı*). Vamos resolver esse problema nessas eleições!”. Este é um exemplo de ação motivadora do partido, incitando o eleitor a usar o voto como instrumento para mudar a situação vigente. Outro exemplo desse mesmo tipo de estratégia é encontrado nesta fala de Erbakan, em que o político refere-se a um famoso ditado do santo sufista Mevlana: “Vem! independentemente da sua origem, vem! Onde quer que você esteja, você deve vir. Venha e internalize nossa identidade no tempo devido!” (YAVUZ, 1997, p. 75).

Outra tática comum para mobilizar os eleitores à ação era o apelo aos sentimentos religiosos da população. Como exemplifica esta fala de Erdoğan, emitida durante a campanha eleitoral de 1991: “Desistam de sujeitarem-se a homens, vamos todos sujeitar-nos à *Hak* e sermos salvos!” (MILLI GAZETE, 1991, p. 6 apud ELIGUR, 2010, p. 178). Em janeiro de 1991, Erbakan usou a mesma tática, afirmando que: “Os muçulmanos devem juntar-se ao RP, o único partido capaz de estabelecer a supremacia do Corão por meio de uma guerra justa (*jihad*)” (EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS, 2003, p. 5-6). Esses são dois exemplos dentre muitos em que o partido fez um uso tático da religião para mobilizar o apoio da audiência.

CAPÍTULO 4 - ISLÃ POLÍTICO E MOBILIZAÇÃO SOCIAL: O PARTIDO DO BEM-ESTAR TORNA-SE UM PARTIDO DE MASSAS

Conforme detalhado no capítulo 2, as eleições da primeira metade da década de 1990 foram um marco na história política da República da Turquia. Foi durante esse período que o movimento islamista emergiu com uma força eleitoral sem precedentes, apesar da oposição das Forças Armadas e do grande empresariado, tornando-se um importante ator político. O presente capítulo analisa as razões pelas quais o discurso do RP conseguiu tão forte apelo junto à audiência. Grosso modo, argumenta-se que sua mensagem logrou ter ressonância por causa de quatro fatores fundamentais, que lhes deram credibilidade e saliência. São eles: 1) o mau funcionamento da economia; 2) uma opinião pública desfavorável ao Ocidente; 3) a identidade islâmica da população; e 4) uma política de “serviço ao povo”. As sessões a seguir analisam cada um desses fatores de ressonância.

4.1 Os fatores de ressonância

4.1.1 Ressonância I: O mau funcionamento da economia

Essa sessão aponta para a importância da economia política na ascensão do islã político na Turquia. Denomina-se “mau funcionamento da economia” a situação de fraco desempenho econômico que caracterizou o país nos anos 1980 e 1990, caracterizado por instabilidade macroeconômica e distribuição desigual da renda. O entendimento de que o movimento islamista valeu-se desse mau funcionamento para produzir uma retórica capaz de ter ressonância junto a uma porção mais diversificada da população (além do tradicional eleitorado religioso) para conseguir tornar-se um partido de massas⁸⁰ é bastante difundido na literatura acadêmica (ELIGUR, 2010; KAMRAVA, 1998; YAVUZ, 1997; RABASA e LARRABEE, 2008; WHITE, 2002; ARAT, 2005; DAĞI, 2001, p. 13; YAVUZ, 2009, p. 59). Essa sessão analisa as origens desse quadro

⁸⁰ A Enciclopédia Britânica define “partido de massa” como “um partido que tem de centenas de milhares a milhões de seguidores e cujo discurso baseia-se em um apelo de massas”.

econômico e explica de que forma ele contribuiu para tornar o discurso islamista mais atraente do que o de seus concorrentes.

Cabe, primeiramente, uma breve digressão sobre a trajetória da economia turca de então, para que seja possível compreender as origens do contexto econômico que favoreceu a ascensão do RP. A década de 1980 marcou a passagem para um modelo de livre-mercado no país. Já em 1980, os militares adotaram um pacote de ajustamento do Fundo Monetário Internacional, conhecido como “as 24 medidas de janeiro” (*24 Ocak kararları*), que pôs fim ao modelo de substituição de importações e iniciou uma estratégia de crescimento baseada na promoção das exportações. E as primeiras eleições depois do golpe, em 1983, representaram um ponto de inflexão na história política turca, ao inaugurar a era de uma revolução dupla no país, econômica e cultural. Sob o governo do primeiro-ministro Turgut Özal⁸¹ (1983–1987), do partido de centro-direita Partido da Pátria (*Anavatan Partisi* - ANAP), o país passou, concomitantemente, pela ampla introdução de políticas econômicas neoliberais e pelo maior nível de liberalização da expressão pública do islã desde a instauração da República (política conhecida como Síntese Turco-Islâmica, detalhada na sessão 4.1.3). O governo de Özal privatizou as indústrias estatais e desmantelou a ainda incipiente rede de seguridade social⁸². A estratégia visava, primordialmente, estabilizar o crescimento e tornar a alocação de recursos mais eficaz (ELIGUR, 2010, p. 137 e p. 200; WHITE, 2002, p. 125; SEN, 2010, p. 68).

Essa política econômica, entretanto, resultou no mau funcionamento da economia que começou a se apresentar em meados dos anos 1980 e se intensificou na

⁸¹ Yavuz (2009, p. 51) descreve Turgut Özal como "um homem de profundas convicções religiosas e forte comprometimento com o capitalismo e a economia de mercado". Como ideólogo e praticante de políticas neoliberais, Özal foi subsecretário do primeiro-ministro no governo do Partido da Justiça antes do golpe de 1980, vice-primeiro-ministro responsável pela área econômica durante o governo militar, primeiro-ministro dos governos do ANAP entre 1983 e 1989 e presidente entre 1989 e 1993. Por um longo período de seu mandato, Özal utilizava entusiasticamente uma retórica com foco nos valores do empreendedorismo privado baseado na concorrência e na maximização do interesse próprio e sublinhava os méritos da economia de mercado. Esta retórica apresentava a intervenção estatal como irracional e prejudicial à economia. Özal tinha relações muito próximas com os grandes capitalistas turcos, a administração americana e instituições internacionais como o FMI e o Banco Mundial. O que o distinguia dos demais membros da elite estatal era que ele era muçulmano devoto, seguidor da irmandade *Naqshibandi* e, nas eleições gerais de 1966, fora um candidato do MSP pela província de Izmir (ibid.; SEN, 2010, p. 69). Em suma, por sua personalidade e atuação política, Özal simbolizava as principais características tanto do neoliberalismo quanto do islã turco.

⁸² O estímulo às exportações foi alcançado, principalmente, pela desvalorização da moeda, que intencionava, também, controlar a inflação. A lira turca foi desvalorizada para manter a competitividade das exportações. A taxa de câmbio real depreciou-se em aproximadamente 29% em 1980, 6% em 1981, 13% em 1982, 6% em 1983 e 1984, 12% em 1986 e 4% em 1987 e 1988; apreciou-se 1% em 1985, 10% em 1989 e 53% em 1990. Enquanto a lira turca era desvalorizada, as exportações aumentaram acentuadamente ao longo dos anos 1980. As exportações em dólares cresceram em 62% e 22% em 1981 e 1982 respectivamente. Durante o ano de 1983, as exportações estagnaram, crescendo de novo em 25% e 12% em 1984 e 1985, mas caíram sensivelmente em 1986, em 6,3%. Ao longo do ano de 1987, as exportações cresceram de novo 36,7%. Ao todo, as exportações aumentaram de 2,26 bilhões de dólares em 1979 a 10,19 bilhões em 1987 (ELIGUR, 2010, p. 137).

década de 1990⁸³ (ÖNIŞ, 2004, p. 115). A abertura econômica e o abandono do Estado da sua prévia posição de garantidor da segurança econômica criaram um enorme deslocamento de renda, que exacerbou a diferença entre ricos e pobres (WHITE, 2002, p. 125). Apenas um limitado número de empresários beneficiou-se efetivamente da política de promoção de exportações, e a instabilidade macroeconômica foi sentida principalmente pelas classes de baixa renda (ibid., p. 141; WHITE, 2002, p. 125). A economia passou a apresentar altos índices de inflação e desemprego⁸⁴ (ELIGUR, 2010, p. 141), e, em 1994, ocorreu uma séria crise econômica, com declínio total de 27% do PIB per capita⁸⁵ (ibid., p. 154). Esse quadro de instabilidade explica porque a temática econômica tinha *centralidade* para a audiência no período analisado.

Além das políticas neoliberais, mudanças demográficas também contribuíram para o mau funcionamento da economia (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 39; ELIGUR, 2010, p. 164; ARAT, 2005, p. 32). A mecanização da agricultura na década de 1950 levou a um grave desemprego estrutural na população rural e à sua migração para as áreas urbanas, principalmente a partir dos anos 1960. Com o tempo, o ritmo dessa migração aumentou tanto que os habitantes urbanos pré-estabelecidos tornaram-se minoria nas cidades. Além disso, na década de 1990, por causa da escalada de terrorismo do PKK (Partido dos Trabalhadores Curdos), o fluxo de imigrantes do sudeste para as grandes cidades do oeste do país aumentou, aprofundando essa tendência⁸⁶ (ELIGUR, 2010, p. 166-167).

Esse contingente de imigrantes aglomerou-se nos grandes centros urbanos e enfrentou grandes dificuldades para adaptar-se às demandas da vida nas cidades. A expansão da indústria e dos setores modernos da economia não conseguiu fazer face ao aumento da população nesses centros. Como resultado, o desemprego nas áreas metropolitanas aumentou, superando a média nacional a partir de meados dos anos 1980. O Estado não teve os recursos necessários para atender às necessidades básicas

⁸³ Ziya Öniş (2004, p. 115) sugere que as sucessivas crises que a Turquia experimentou em um pequeno intervalo de tempo (em 1994, 2000 e 2001) tiveram sua origem nas decisões implementadas durante a era Özal. Em suas palavras, “existe uma linha de continuidade entre os aparentes bem-sucedidos anos 1980 e os instáveis anos 1990 e além”.

⁸⁴ Nos anos 1990, a Turquia tinha a moeda nacional mais desvalorizada em relação ao dólar entre todos os outros 29 países-membros da OCDE. Entre 1990 e 2002, o país tinha o menor PIB per capital quando comparado com os membros da OCDE e da União Europeia. O desemprego, que era de apenas 0,3% em 1975, passou para 3,6% em 1980, 4,7% em 1985 e 9% em 1993 (ELIGUR, 2010, p. 141).

⁸⁵ Uma queda de US\$ 3.004, em 1993, para US\$ 2.184,85, em 1994 (ibid., p. 154).

⁸⁶ Entre os anos de 1945 e 1990, as populações das três maiores cidades do país (em ordem, Istambul, Ankara e Izmir) aumentaram em 7,83, 11,26 e 8,89 vezes, respectivamente. Entre 1950 e 1980, a população urbana da Turquia quadruplicou, indo de 5 milhões para 20 milhões, e passou de 25% para 44% da população total. Entre 1980 e 1997, a população urbana cresceu de 44% para 60% da população total. No ano de 2000, 65% da população turca residia em áreas urbanas (ibid., p. 164 e 197).

dessa população (como água, moradia, estradas, serviços de transporte e coleta de lixo) (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 39; ARAT, 2005, p. 32; ELIGUR, 2010, p. 164-197; YAVUZ, 2003, p. 82-83; YAVUZ, 2009, p. 59). Junto a essa porção do eleitorado, o discurso do RP com foco nas mazelas da globalização tinha *comensurabilidade experimental*, ou seja, tinha relevância para sua realidade concreta e imediata. De acordo com Yavuz (2009, p. 219), os dois conceitos principais do RP, Ordem Justa e identidade islâmica, expressavam os anseios de tais imigrantes por prosperidade econômica e pelas práticas tradicionais do ambiente rural deixado para trás.

Embora a urbanização tenha levado à expansão do setor informal e de um pequeno setor manufatureiro, a classe trabalhadora como todo experimentou uma piora no seu nível de vida. Seu salário médio, por exemplo, experimentou um sensível decréscimo, especialmente nos anos 1980. Meliha Altunışık e Özlem Tür (2005, p. 80) afirmam que existe consenso entre os economistas de que em nenhum outro país as políticas anti-salariais foram tão severas e a queda do poder de compra e do salário real tão grandes quanto na Turquia entre 1979 e 1988. Portanto, a década de 1980 viu um declínio significativo do bem-estar de uma parcela importante do eleitorado. Para esses trabalhadores, a noção de desigualdade econômica enfatizada pelo partido tinha *credibilidade empírica*.

Mesmo diante desse quadro, o tema da injustiça social era negligenciado pelos outros partidos (WHITE, 2002, p. 125). Tanto a direita⁸⁷ quanto a esquerda⁸⁸ abandonaram a bandeira da justiça econômica em favor de temas da agenda global, como direitos humanos e globalização⁸⁹ (ibid., p. 123). Antes de 1980, a direita enfatizava o bem-estar social e a simpatia pelos pobres; e a esquerda, a luta contra a desigualdade social (WHITE, 2002, p. 123; ELIGUR, 2010, p. 159). Ambas, porém, mudaram radicalmente de foco nos anos 1980. A esquerda teve o esvaziamento do seu

⁸⁷ A definição usada para direita é: “a porção do espectro político associada ao pensamento conservador” (ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA). Os dois principais partidos de centro-direita da Turquia eram o Partido do Verdadeiro Caminho (DYP) e o Partido da Pátria (ANAP).

⁸⁸ A definição usada para esquerda é: “a porção do espectro político associada ao igualitarismo e ao controle popular ou estatal das instituições políticas e econômicas”. A esquerda tende a ser hostil aos interesses das elites tradicionais e favorecer os interesses da classe trabalhadora, considerando o bem-estar social o objetivo mais importante do governo (ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA). Na Turquia, a centro-esquerda era representada, na década de 1990, por três partidos: o Partido Populista Democrata Social (SHP), o Partido Popular Republicano (RPP) e o Partido de Esquerda Democrático (DLP). Em uma entrevista com Eligur, em junho de 2004, Uluç Gürkan, integrante do DLP, afirmou que “após a Guerra Fria, a esquerda perdeu seu ponto de referência e já não podia propor um programa viável para resolver os problemas dos cidadãos, em especial das classes pobres. Esse papel foi desempenhado pelo RP” (ibid., p. 156).

⁸⁹ É ilustrativo que, nesse período, o principal partido de centro-esquerda, o Partido Populista Democrático Social (SHP), enfocou principalmente a temática da democratização e dos direitos humanos, especialmente o reconhecimento da identidade curda. O partido não tinha um programa voltado para os problemas do desemprego, inflação, corrupção e má distribuição da riqueza (ELIGUR, 2010, p. 158).

discurso em razão da decadência global do socialismo, e alguns partidos passaram mesmo a adotar uma retórica pró-mercado (ELIGUR, 2010, p. 156); e a direita adotou uma nova leitura, principalmente com o governo de Turgut Özal, de tratar a economia apenas como uma questão técnica (de implementação correta das leis do mercado), destituída de preocupações sociais (ibid., p. 155).

Na nova visão da direita, as desigualdades produzidas pelo sistema capitalista eram justificáveis por serem o resultado natural de uma economia de mercado. A globalização e as reformas pró-mercado eram vistas com otimismo, na medida em que anunciavam uma nova era de progresso e modernização, na qual a Turquia se transformaria plenamente em uma “nação ocidental, sofisticada e moderna”⁹⁰. O ANAP (partido de Özal), por exemplo, adotava slogans de “progresso” e “salto para uma nova era” (ibid.). Para muitos autores, essa posição foi um rompimento radical com a ideologia comunitária tradicional da direita. Segundo Ihsan Dağı (2005, p. 129), essa mudança foi a responsável por esses partidos começarem a perder a aceitação do eleitorado. Segundo White (2002, p. 125), nos anos 1980, todos os principais partidos turcos “perderam tanto sua habilidade de apresentar programas políticos igualitários quanto o interesse paternalista nas massas”.

Embora a retórica política dos principais partidos tenha mudado, a demanda do público por justiça econômica permaneceu. De acordo com uma pesquisa realizada em 1991, 56% dos entrevistados consideravam que era responsabilidade do Estado proporcionar bem-estar social. Um sinal de descontentamento do público com as políticas de centro-direta foi o fato de 50% dos entrevistados afirmarem não confiar no sistema político, e 42% alegarem não confiar na Assembleia Nacional. A instituição mais confiável, na opinião do público, era a militar (91%), seguida pelas organizações religiosas (67%) e a polícia (63%) (ESMER, 1991, p. 12 apud ELIGUR, 2010, p. 159). Esses dados demonstram, além do descontentamento com as políticas conduzidas pelo governo, que a questão do bem-estar social tinha *centralidade* para a audiência.

Segundo Sabri Sayari (1996, p. 37), o descontentamento crescente dos eleitores tanto com os partidos de direita quanto com os de esquerda explica o aumento do apoio recebido pelo RP. Uma pesquisa realizada em 1995 mostrou que, em Istambul, entre os entrevistados que se opunham ao sistema vigente, a maioria estava mais inclinada a

⁹⁰ Diziam que Istambul, com seus grandes edifícios e vida noturna, era análoga às grandes cidades ocidentais, como Londres e Nova York.

apoiar o partido islamista do que os partidos socialdemocratas⁹¹ (BORATAV, 1995, p. 94 apud GULALP, 1999, p. 35). Por ser o único com um discurso de crítica aos males da globalização e defesa da justiça econômica, o RP claramente ganhou espaço porque seu discurso tinha maior *credibilidade* e *saliência* para o cidadão turco comum do que os outros partidos. É posição consolidada na literatura que a porção da população “deixada para trás” na esteira das transformações econômicas encontrou voz no Partido do Bem-Estar (WHITE, 2002, p. 124-125; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 39; ARAT, 2005, p. 32; GULALP, 1999, p. 33; YAVUZ, 1997, p. 73; ELIGUR, 2010, p. 154; DAĞI, 2001, p. 12; ÖNIŞ, 1994, p.753-754; TUĞAL, 2002, p. 93). O partido recebeu a maioria do seu apoio eleitoral dos trabalhadores pobres urbanos (ELIGUR, 2010, p. 142), junto aos quais os slogans de “progresso” e “salto para uma nova era” dos outros partidos não tinham credibilidade empírica. Nas palavras de Eligur:

Filling the void created by the collapse of statism and the ensuing crisis of modernist ideologies that were based on it, such as nationalism and socialism, Refah represents a post-nationalist and post-socialist sense of “justice” (ibid).

Por sua retórica de justiça social, o movimento islamista deixou de ter apoio predominante do eleitorado religioso e tornou-se um partido de massas. Os eleitores do RP eram pessoas comuns de todos os estratos sociais e idades, não apenas “mulheres com véu e homens barbados”. Uma pesquisa realizada em 1995 mostrou que 41% dos que votaram no RP declaravam-se *laik* (seculares), o que é uma identificação kemalista⁹² (GULALP, 1999, p. 35). Essas mesmas pessoas, quando questionadas sobre o que pensavam ser a Ordem Justa, mencionavam em suas respostas noções de “justiça”, “segurança social e econômica”, “proteção da propriedade estatal”, “fim do nepotismo e da corrupção” e “fim da influência ocidental no país” (YAVUZ, 1997, p. 72-73). Essas respostas indicavam que o *frame* da Ordem Justa não era visto como um meio para fundar um Estado islâmico (cerne da crítica da oposição), mas para resolver os problemas econômicos e sociais imediatos da população. A estratégia do movimento

⁹¹ Os partidos socialdemocratas são a chamada “centro-esquerda”. A pesquisa revela que os eleitores estavam começando a ver os partidos islâmicos, não os de esquerda, como a principal alternativa aos partidos de centro-direita.

⁹² Esses mesmos entrevistados consideravam Atatürk como o primeiro dos grandes homens da história turca e do mundo islâmico, maior do que Maomé (GULALP, 1999, p. 35).

islamista de abordar a questão do mau funcionamento da economia para universalizar o seu discurso e atingir uma parcela maior da audiência lograra notável sucesso.

4.1.2 Ressonância II: Opinião pública desfavorável ao Ocidente

A evolução da conjuntura internacional também favoreceu a ressonância do discurso do RP junto ao eleitorado turco (DAĞI, 2001, p. 6; KAMRAVA, 2005, p. 289; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 43; ZUBAIDA, 1996, p. 10). A rejeição ao pedido de adesão plena da Turquia à Comunidade Econômica Europeia (CEE), em dezembro de 1989, teve profundo impacto na auto percepção dos turcos, que se sentiram “excluídos pelo Ocidente”. Até mesmo grupos pró-Ocidente e seculares tiveram essa percepção⁹³. A visão de que a rejeição foi motivada por razões culturais e religiosas ganhou popularidade em todos os setores da sociedade (DAĞI, 2001, p. 6; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 43). De acordo com uma pesquisa de opinião, a posição do RP contra a entrada do país na Comunidade Europeia era apoiada por aproximadamente 40% da população (KAMRAVA, 2005, p. 289). O episódio demonstrou que a crítica do partido ao Ocidente tinha *credibilidade empírica*. Além disso, a retórica antiocidental do partido tinha *fidelidade narrativa* com uma opinião pública crescentemente desfavorável ao Ocidente.

A perseguição aos muçulmanos nos eventos da Bósnia⁹⁴ e do Azerbaijão⁹⁵, no início dos anos 1990, também reforçou a onda de antiocidentalismo (DAĞI, 2001, p. 15). A Guerra da Bósnia, especificamente, foi um assunto bastante discutido durante a campanha do RP para as eleições municipais de março de 1994 (ZUBAIDA, 1996, p. 10; YAVUZ, 2009, p. 62). A aparente contradição entre a diplomacia ocidental de proteger os curdos na Turquia e a sua percebida “inação” em relação ao massacre de muçulmanos na Bósnia levou a opinião pública turca à percepção de que o Ocidente adotara um “*double standard*” (DAĞI, 2001, p. 15). Esses eventos reforçaram a *credibilidade empírica* da retórica antiocidental do RP, bem como geraram uma comoção nacional que aumentou sua *fidelidade narrativa*.

⁹³ Uma retórica antiocidental passou a ser adotada até mesmo pelo então presidente Demirel e outras lideranças partidárias de direita, tradicionalmente pró-ocidentais (DAĞI, 2001, p. 6).

⁹⁴ A Guerra da Bósnia (1992-1995) foi um conflito armado na região da Bósnia e Herzegovina que envolveu uma disputa entre sérvios cristãos ortodoxos, croatas católicos romanos e bósnios muçulmanos.

⁹⁵ A Guerra de Nagorno-Karabakh (1988-1994) designa um conflito armado entre muçulmanos e cristãos ocorrido no pequeno enclave étnico de Nagorno-Karabakh, no sudoeste do Azerbaijão.

O debate público passou a pautar-se na noção de solidariedade islâmica. Os partidários do RP afirmavam que os muçulmanos bósnios eram etnicamente e linguisticamente idênticos aos vizinhos sérvios, diferindo apenas quanto à religião. Segundo esse argumento, a “Europa cristã” permanecia hostil aos muçulmanos, e a Turquia não conseguiria “fazer parte da Europa” (ZUBAIDA, 1996, p. 10). Passou também a existir um temor generalizado da formação de uma “aliança ortodoxa” entre Rússia, Sérvia e Grécia, inimigos históricos dos otomanos e hostis às populações muçulmanas locais⁹⁶ (ibid.). Essa conjuntura internacional, somada à visão corrente de que o fim da Guerra Fria dera origem a um “choque de civilizações” que opunha o Ocidente e o mundo islâmico (DAĞI, 2001, p. 15), reforçava uma percepção “*nós versus eles*” e colocava em evidência a identidade islâmica turca. Esse aguçamento da identidade islâmica reforçava a *fidelidade narrativa* do discurso islamista.

4.1.3 Ressonância III: A identidade islâmica da população

Mesmo que o salto na popularidade do RP seja atribuído pela literatura à sua crítica à desigualdade social, o partido conservou o caráter tradicionalista do seu discurso para manter o apoio do eleitorado conservador. Nas palavras de Ergun Özbudun (2000, p. 87), “mesmo que o RP tenha enfatizado mais temas sociais do que o apelo aos sentimentos religiosos das massas, muito dos votos que o partido ganhou advieram ainda da sua identidade islâmica”. Essa também é a opinião de outros estudiosos, como Sayari (1996), Eligur (2010), Rabasa e Larrabee (2008), White (2002), Daği (2005) e Yavuz (2009).

Mesmo com o intenso processo de secularização, o Estado teve limitado sucesso em substituir o islã por um código de conduta novo, e a religião permaneceu um importante elemento da identidade turca. Na visão de Yavuz (1997, p. 65-66), a consciência islâmica permaneceu o maior recurso de identidade das massas por oferecer uma linguagem e um senso de comunidade mais duradouros do que a consciência de nacionalidade e o positivismo kemalista⁹⁷. Nas áreas rurais, principalmente, a religião

⁹⁶ Em meio à onda de nacionalismo e antiocidentalismo gerada, surgiram até algumas teorias conspiratórias, como a de que o Ocidente estaria tramando contra a integridade territorial turca no intuito de ressuscitar o Tratado de Sèvres, que dividiu a Turquia depois da Primeira Guerra Mundial (ibid., p. 7).

⁹⁷ O autor continua sua análise afirmando que o islã tem vantagem sobre qualquer outra ideologia aglutinadora de mobilização social porque está mais incorporado no convívio social. Na sua visão, o conceito abstrato de “humanismo”, presente no discurso secularista, tem potencial de mobilização inferior à “concretude” do islã

estava longe do controle estatal e continuava a ter fortes raízes sociais. Até os anos 1950, boa parte da população permanecia isolada e adotava um estilo de vida tradicional⁹⁸. Na prática, duas Turquias coexistiam: um centro urbano e secular e uma periferia tradicional e religiosa, com pouco contato entre elas (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 33; ELIGUR, 2010, p. 48).

Uma pesquisa financiada pela Fundação Turca de Estudos Econômicos e Sociais (TESEV) mostrou que predomina na sociedade a concepção de que a religião islâmica é o principal elemento da identidade turca (TESEV, 2006 apud RABASA e LARRABEE, 2008, p. 23). Os dados da enquete estão dispostos no quadro a seguir:

Identidade Principal	Porcentagem dos entrevistados
Turca	19,4
Muçulmano	44,6
Cidadão da República da Turquia	29,9
Curdos	2,7
Alevitas	1,1
Outros	1,3
Não se aplica	1,0

Fonte: Ali Çarkoğlu e Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye 'de Din, Toplum ve Siyaset*, Istanbul: TESEV, 2006. Extraídos de RABASA, Angel; LARRABEE, F. Stephen. *The rise of political Islam in Turkey*. Rand Corporation, 2008, p. 23.

A pesquisa também mostrou que os turcos dividem-se em dois grandes grupos sociopolíticos: seculares (um terço) e religiosos (dois terços). Dos turcos seculares, apenas cerca de 10% consideram-se ultra-secularistas. Dos religiosos, apenas 10% são a favor de um Estado baseado na *sharia* (lei islâmica), e de 50% a 60% são conservadores, mas querem ter um estilo de vida moderno e têm aspirações típicas da classe média⁹⁹ (ibid.). Outra conclusão interessante do estudo diz respeito às características que a população afirmou desejar em seu primeiro-ministro. Na visão dos entrevistados, essas deveriam ser:

(YAVUZ, 1997, p. 65). Para Êrif Mardin (1989, p. 170 apud ARAT, 2005, p. 31), o islã permaneceu fundamental para a população porque a ideologia republicana foi incapaz de ir ao encontro dos sentimentos da população com sua ideologia racional, positivista e pragmática. Nas palavras do autor, “a superficialidade e a falta de laços orgânicos com a sociedade características do kemalismo permitiram aos islamistas preencher o vácuo criado na vida das pessoas” (MARDIN, 1989, p. 170 apud ARAT, 2005, p. 31).

⁹⁸ Durante os anos iniciais da República Turca, o nível do ensino público era insuficiente para acompanhar o ritmo das reformas de Atatürk. Em 1935, 76,5% da população viviam na área rural, e 80,8% eram analfabetas (ELIGUR, 2010, p. 48-49).

⁹⁹ A mesma pesquisa também concluiu que a divisão religiosa não coincide claramente com linhas geográficas. A população do leste da Anatólia, por exemplo, é mais socialmente conservadora, mas não necessariamente mais religiosa do que no oeste da Turquia. O apoio à *sharia*, por exemplo, não é maior no leste da Anatólia do que nos subúrbios das maiores cidades da Turquia (TESEV, 2006 apud RABASA e LARRABEE, 2008, p. 22-23).

- Ter um estilo de vida moderno (86% dos entrevistados);
- Ser um muçulmano devoto (74%);
- Ser um guardião da laicidade (75%).

Em resumo, a pesquisa confirma a impressão generalizada de que os turcos valorizam a religião, mesmo que não apoiem um Estado islâmico e não se oponham a um estilo de vida moderno.

Esses dados são o reflexo de uma tendência de revalorização da religião que se tem apresentado nos últimos anos na Turquia, inserida no movimento maior de reavivamento religioso que se disseminou no mundo islâmico a partir da década de 1970 (introdução). O surgimento de uma religiosidade mais visível na cena turca, especificamente, intensificou-se ao longo das décadas de 1980 e 1990 e foi o produto de múltiplas influências, como: o processo de democratização, a expansão de uma rede de assistência social por associações islamistas, a ascensão de uma classe média mais abertamente religiosa e a promoção estatal da identidade islâmica pela Síntese Turco-Islâmica. Como afirma Abdurrahman Dilipak (1994, p. 12 apud GULALP, 1999, p. 31), intelectual islâmico e ideólogo do RP: “*Refah is rising with the Islamic tide. The whole world is moving towards religion. Refah is reaping the fruits of this orientation*”.

A Síntese Turco-Islâmica foi uma política implementada pelo governo de Turgut Özal que instituiu um processo de “islamização pelo alto” controlado pelo Estado. A política consistiu em um afastamento do secularismo kemalista e na fusão de uma ideologia nacionalista com a simbologia islâmica. Baseada no tripé “família, mesquita, quartéis”, a estratégia visava criar uma comunidade islâmica homogênea e apolítica, imune ao comunismo e a vertentes não turcas de pensamento islâmico (como o radicalismo islâmico do Irã), além de legitimar o Estado e assegurar apoio popular (ELIGUR, 2010, p. 85; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 37; MECHAM, 2004, p. 341; YAVUZ, 2003, p. 38; YAVUZ, 2009, p. 50-51). A política foi implementada principalmente por meio do quinto Plano de Desenvolvimento Quinquenal (1985-1989) e consistiu na criação de mais escolas de ensino médio *imam-hatips*¹⁰⁰ e especializadas

¹⁰⁰ As escolas *imam-hatips* eram instituições educacionais religiosas estatais em que a educação religiosa era ensinada juntamente com cursos de ciências modernas. Estas obtiveram a equivalência com o segundo-grau em 1983, permitindo que milhares de jovens de inclinação religiosa ingressassem em universidades e conseguissem inserir-se no serviço público. A medida originou uma polêmica que se estendeu por anos, pois os secularistas alegavam que esta buscava a gradual islamização da burocracia pública, tradicional bastião das políticas secularistas, era um passo preliminar no intuito islamista de islamizar o Estado turco (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 12 e p. 63-64; ELIGUR, 2010, p. 126; SAYARI, 1996, p. 37).

na formação de funcionários religiosos (*imam-hatibokullari*)¹⁰¹, realização de seminários de ensino do Corão¹⁰², aumento da construção de mesquitas¹⁰³ e a maior liberdade às irmandades islâmicas e aos meios de comunicação islâmicos (como jornais e radiodifusão), por meio dos quais a mensagem religiosa se difundia mais facilmente¹⁰⁴ (ELIGUR, 2010, p. 123-124; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 37; YAVUZ, 1997, p. 69-70; SEN, 2010, p. 68). A Síntese Turco-Islâmica teve como consequência um importante movimento de reavivamento religioso, com o aumento da atuação de forças sociais religiosas por meio de partidos políticos, associações profissionais, grupos de interesse, fundações educacionais e de assistência social, seitas e ordens religiosas e instituições financeiras e de investimento islâmicas, além do surgimento de uma nova geração de intelectuais islâmicos (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 39; ELIGUR, 2010, p. 125; YAVUZ, 2009, p. 60). Com esse segmento social, a mensagem do RP com foco na religião tinha ampla *fidelidade narrativa*.

O reavivamento religioso turco foi também, em grande medida, o produto visível de uma migração em larga escala do campo para as cidades (sessão 4.1.1). Práticas islâmicas tradicionais que eram mais visíveis nas áreas rurais e pobres do país, especialmente na região sudeste, foram transferidas para os grandes centros¹⁰⁵. A imigração interna mudou a configuração urbana das cidades do oeste, que passaram a incluir grandes áreas habitadas por uma população pobre e religiosa. Nas regiões urbanas surgidas com a imigração, entre elas as famosas *gecekondular*¹⁰⁶, o islã era o principal meio de comunicação e a base da formação de laços de solidariedade. A visibilidade de pessoas devotas ao islã era maior, com mulheres usando o véu e homens de barba (ELIGUR, 2010, p. 177). Nessas localidades, as tradições e os ensinamentos islâmicos eram retransmitidos e reinterpretados como o meio cognitivo para a

¹⁰¹ Em dez anos do golpe e do governo do ANAP, o número de funcionários da Diretoria para Assuntos Religiosos quase dobrou, atingindo 74.789 em 1991, e o número de estudantes de cursos públicos do Corão aumentou de 59,806, em 1980, para 150,816, em 1991. O crescimento do número de estudantes nesses estabelecimentos continuou até a intervenção de 28 de fevereiro de 1997 (SEN, 2010, p. 68).

¹⁰² Entre 1983 e 1990, foram criados cerca de 140 cursos do Corão em média a cada ano. Em 1990, o número desses cursos foi para 4998, um aumento de 91,5% em 1980. Quase um milhão de alunos (963.036) foram educados nesses cursos entre 1984 e 1990. De acordo com Kazım Oksay, ministro de estado do MP, esses cursos visavam a educar filhos que seriam cidadãos leais ao Estado, à democracia e à República (ELIGUR, 2010, p. 125).

¹⁰³ Cerca de duas mil mesquitas foram construídas por ano durante o governo do ANAP (ibid.).

¹⁰⁴ Como parte da política, o governo suprimiu os artigos 141, 142 e 163 da constituição com vistas a remover os obstáculos à liberdade de pensamento (MECHAM, 2004, p. 341). A televisão, em particular, foi um importante meio de difusão da mensagem religiosa nesse período (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 39).

¹⁰⁵ Na prática, o grande fluxo de imigrantes contribuiu para um verdadeiro “choque de civilizações” interno, em que “duas Turquias”, uma urbana e secular e outra religiosa e tradicional, foram aproximadas uma da outra.

¹⁰⁶ O termo significa “condomínios construídos da noite para o dia”, pois denomina as habitações construídas sem permissão legal pelos recém-chegados do campo em áreas irregulares da cidade. Por volta de 1975, um quarto da população urbana vivia nessas habitações (YAVUZ, 2003, p. 83-84).

interpretação da realidade social (YAVUZ, 2003, p. 83; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 39). A mensagem islamista moralmente conservadora e de resgate da religião tinha *fidelidade narrativa* com as normas e os valores intrínsecos dessa parcela da audiência (ARAT, 2005, p. 32; DAĞI, 2005, p. 14).

Por fim, ressalta-se que o discurso partidário com foco na religião teve ressonância também junto ao eleitorado curdo. Com o uso de expressões idiomáticas e símbolos islâmicos, o RP fornecia um fórum em que diversas identidades étnicas e regionais podiam coexistir sob a mesma identidade religiosa. A religião era usada na retórica do partido como um meio para superar divisões étnicas. Por isso, o RP tinha um discurso comparativamente mais liberal para a questão curda do que os outros partidos. Segundo Yavuz (1997, p. 74), na percepção dos curdos, o RP era preferível aos outros partidos porque seu discurso centrado na solidariedade entre muçulmanos era visto como uma oportunidade para integrá-los ao sistema. Esse *frame* tinha, portanto, *centralidade e comensurabilidade experimental* para essa audiência. Ademais, o partido dirigia críticas radicais ao governo pela adoção de uma solução militarista para o conflito, acusando-o de adotar uma política “burguesa racista” (WHITE, 2002, p. 126; YAVUZ, 2009, p. 217; YAVUZ, 2003, p. 231). Essas críticas também contribuíam para a ressonância do discurso partidário por terem *credibilidade empírica* na realidade dessa população. Como reflexo, nas eleições gerais de 1991, o Partido do Bem-Estar contou com 16,6% dos votos da população curda das províncias do leste e do sudeste, número que foi para 27,3% nas eleições locais de 1994 e 27,2% nas eleições gerais de 1995 (ARAT, 2005, p. 38)¹⁰⁷.

De acordo com Lyndi Hewitt e Holly J. McCammon (2005, p. 34), “*for collective action frames to succeed in organizing potential recruits, they must strike the appropriate balance between resonating with the existing cultural repertoire and challenging the status quo*”. Conclui-se, do exposto, que o RP, ao denunciar a injustiça econômica sem abandonar o foco na identidade religiosa, conseguiu atingir esse equilíbrio.

4.1.5 Ressonância IV: Política de “serviço ao povo”

¹⁰⁷ Após as eleições de 1995, a representação do RP na Assembleia Nacional incluía 35 deputados curdos, dos quais os mais influentes defendiam abertamente o estabelecimento de um Estado turco formal no norte do Iraque (YAVUZ, 2003, p. 231).

O mote do partido, “serviço ao povo”, foi colocado em prática por meio de diversas ações diretas junto à comunidade. A atuação face-a-face com os eleitores possibilitou que a mensagem fosse difundida aos níveis mais locais da audiência e contribuiu para a sua ressonância junto a esta por reforçar a *consistência* do *frame* e a *credibilidade dos articuladores*, como analisado a seguir (WHITE, 2002, p. 181; ELIGUR, 2010, p. 178).

O Partido do Bem-Estar era o mais organicamente estruturado entre os partidos políticos da época (RABATA e LARABEE, 2008, p. 43; KAMRAVA, 1998, p. 295; ELIGUR, 2010, 154-155, YAVUZ, 1997, p. 77; ZUBAIDA, 1996). Sua divisão administrativa era muito avançada e foi projetada para conseguir alcançar o nível mais local de cada bairro (chegando até os edifícios residenciais), algo que nenhum outro partido tinha feito até então¹⁰⁸ (KAMRAVA, 1998, p. 295-297; YAVUZ, 1997, p. 77). Sua atuação se mantinha durante todo o ano, não apenas no período eleitoral, e conseguia ter ampla presença nas *gecekondus* e outras áreas pobres urbanas das províncias de diversas regiões do país. A preocupação com uma organização estrategicamente projetada e com a presença no maior número possível de distritos demonstrava a importância que o RP atribuía ao contato direto com o cidadão comum (RABATA e LARABEE, 2008, p. 43).

A estrutura organizacional do partido refletia o seu interesse em estar o mais perto possível do eleitor. Esta seguia um modelo *tesbih* (rosário), assim chamado porque o Comitê de Organização Provincial tinha trinta e três membros, como as trinta e três contas do rosário muçulmano. Cada bairro tinha um responsável, que indicava três representantes para coletar informações dos moradores de cada rua (como idade, etnia, religião, lugar de nascimento). Cada distrito tinha também um comitê constituído por trinta e três membros. Por fim, o presidente do distrito informava o Conselho Provincial sobre as atividades do partido¹⁰⁹. Havia também um comitê separado apenas para as mulheres, a Comissão de Senhoras (*Hanim Kolları* ou *Ladies' Commission*), em cada unidade de cada nível, responsável por atuar diretamente junto ao público feminino por meio de visitas semanais em suas residências¹¹⁰ (KAMRAVA, 1998, p. 295-297;

¹⁰⁸ Eligur afirma que a organização do Partido da Pátria, por exemplo, era mais próxima de um modelo de “*cadre party*” ou “*caucus party*” do que de um partido de massas (ELIGUR, 2010, p. 154-155). Um “*cadre party*” é um partido dominado por um grupo de ativistas vindo predominantemente da elite, e um “*caucus party*”, um partido desenvolvido especialmente para uma causa ou interesse específico (ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA).

¹⁰⁹ Composto de 50 membros titulares e 50 vice-membros.

¹¹⁰ A atuação da Comissão de Senhoras possibilitou ao RP levar sua mensagem para numerosos lares. Muitos autores afirmam serem essas as unidades mais dinâmicas do partido (YAVUZ, 2003, p. 235). É digno de nota que antes dos

YAVUZ, 1997, p. 77-78; ARAT, 2005, p. 10-15; ZUBAIDA, p. 13, 1996; ELIGUR, 2010, p. 193; YAVUZ, 2003, p. 227-228; YEŞİLADA, 2002, p. 70). Todo esse detalhamento organizacional permitia ao partido atingir a população de diferentes níveis urbanos e transmitia a imagem de compromisso com a comunidade, a qual contribuía para o prestígio e a *credibilidade* do partido.

Os outros partidos que concorriam com o RP não tinham uma estrutura tão detalhada e não possuíam flexibilidade na comunicação verbal nem interação face-a-face com o eleitor. Os islamistas, contrariamente, buscavam interagir diretamente com o público, participando de festividades locais (como funerais e casamentos) e visitando asilos, hospitais, prisões e lares de crianças abandonadas durante feriados religiosos (*bayram*), quando distribuía comida e vestuário (ELIGUR, 2010, p. 171). É por isso que White (1995, p. 11) afirma que “a estratégia do RP apoiou-se grandemente na construção de confiança interpessoal”. Segundo Yavuz (1997, p. 78), “quando representantes do RP visitavam uma família, traziam um toque humano que os diferenciava da imagem sem rosto dos outros partidos”. Essa estratégia contribuiu sobremaneira para o aumento da *credibilidade dos articuladores*, ao transmitir uma imagem de empatia e solidariedade com a população¹¹¹. Era também vista como um sinal de *consistência do frame*, pois verificava-se uma coerência entre o discurso islamista em prol da fraternidade islâmica e suas ações práticas.

Os islamistas em geral, em qualquer país onde atuam, caracterizam-se pelo intenso engajamento em serviços assistenciais à população. Na Turquia, o Partido do Bem-Estar combinou esse tipo de atuação com o exercício da política. As prefeituras encabeçadas pelo RP, diferente das dos outros partidos, normalmente proviam uma série de serviços sociais gratuitos à sua população, que incluía: casas de alimentação, serviços médico-hospitalares, lares para idosos, dormitórios, centros de reabilitação para

anos 1990, não existiam mulheres islamistas engajadas na política. A atividade organizada destas começou apenas em outubro de 1989. De acordo com Eligur (2010, p. 193-194), em sociedades conservadoras como a Turquia, apenas uma mulher poderia estabelecer relações próximas com outras mulheres, o que motivou a concepção dessas comissões. Elas desempenhavam uma variedade de atividades, que envolviam a organização de painéis, atividades esportivas, visitas, impressão de jornais sobre assuntos femininos (tais como *Mektup – Carta e Kadın ve Aile – Mulher e Família*) e o estabelecimento de associações para fins específicos, como a Fundação para o Auxílio aos Pais de Alunos. Por meio de visitas pessoais, muitas mulheres de convívio somente doméstico tornavam-se conscientes da importância do seu voto. O objetivo primordial dessas comissões era conseguir atingir mulheres marginalizadas do processo político e convencê-las de que a obediência aos preceitos do islã é o melhor estilo de vida. Para uma análise detalhada do funcionamento da Comissão de Senhoras, ver o interessante trabalho ARAT, Yesim. **Rethinking Islam and liberal democracy: Islamist women in Turkish politics.** SUNY Press, 2005.

¹¹¹ A título de ilustração, nas eleições locais de março de 1994, o Partido do Verdadeiro Caminho organizou somente 12 encontros em cafés no bairro Maltepe, em Istambul. Em comparação, o RP organizou um ou dois encontros desse tipo por noite, em um total de 49 reuniões só nesse distrito. Mesmo depois das eleições, o RP continuou a realizar essas reuniões, diminuindo a frequência para duas vezes ao mês (YAVUZ, 2003, p. 229).

deficientes, serviços de cemitério, transporte público gratuito para estudantes, bolsas de estudos a estudantes carentes, áreas de estacionamento, supermercados municipais com itens a preços baixos, dormitórios para moças e crianças, creches, asilos e ajuda de custo para para ocasiões sociais (como casamentos e funerais)¹¹² (ELIGUR, 2010, p. 173; KAMRAVA, 1998, p. 298-299; ZUBAIDA, 1996, p. 13; GULALP, 1999, p. 35). No provimento desses serviços, o partido contava com uma legião de muçulmanos devotos, especialmente mulheres, que se ofereciam para trabalhar voluntariamente (RABATA e LARABEE, p. 43). A política assistencialista do RP junto à população também contribuiu para a *credibilidade dos articuladores* e a *consistência do frame*, também por demonstrar que a retórica de fraternidade do partido era coerente com suas ações.

O etos comunitário do partido também foi reforçado pelo estabelecimento de conselhos populares (*halk meclisi*), centros de consulta e reclamações estabelecidos em cada bairro, onde cidadãos e organizações da sociedade civil tinham a oportunidade de apresentar queixas e fazer sugestões. Os partidários do RP descreviam esses conselhos como “instrumentos de democracia direta” (ZUBAIDA, 1996, p. 13). Essas reuniões funcionavam semanalmente e eram integradas quase exclusivamente por homens, na sua maioria eleitores do RP, que expressavam sua opinião a respeito de problemas do bairro (como encanamentos quebrados, lixo não recolhido, acidentes de trânsito, estradas não pavimentadas, falta de água, de energia elétrica, etc.). Seus pedidos eram registrados em computadores em um organizado sistema de informação, e o partido comprometia-se a dar uma resposta ao solicitante no prazo de quarenta e oito horas (ELIGUR, 2010, p. 161; WHITE, 2002, p. 161-164). Segundo Eligur (ibid., p. 178-179), esses “conselhos populares” transmitiam à população a imagem de uma administração transparente, o que também contribuía para a *credibilidade dos articuladores* e a *consistência do frame*.

¹¹² Na prefeitura do RP em Ancara, para além da construção de estradas, sistemas de esgotos e parques, o partido proveu diversos serviços sociais, como reabilitação de crianças de ruas, serviço de limpeza, cuidados gratuitos com pessoas idosas, venda de pães a preço subsidiado, entrega de refeições a centenas de milhares de pessoas durante o Ramadã, atendimento de saúde gratuito para 150 mil pessoas e atendimento odontológico gratuito para 100 mil, além da criação de um abrigo para crianças e a construção de uma biblioteca infantil. A prefeitura do RP em Istambul atuou de forma similar, tendo construído hospitais, parques e casas comunitárias, reparado lugares históricos, construído estradas e sistemas de esgoto, concedido bolsas de estudo a 90 mil alunos e subsidiado o preço do pão, além de ter criado um “sistema de mesas brancas” para o atendimento direto aos cidadãos, para ouvir reclamações e sugestões (ELIGUR, 2010, p. 174). Em Konya, na Anatólia Central, refeições diárias eram fornecidas a 400 famílias, e 2 mil ganharam alimentos embalados durante o Ramadã. Nos bairros mais pobres, os cidadãos tinham acesso a serviço de saúde gratuito. 6 mil famílias receberam carvão de graça durante o inverno. A prefeitura também fornecia pão, água potável e transporte público a preço subsidiado e construiu casas comunitárias, um hospital municipal, um abrigo para animais abandonados, parques, academias de ginástica, estradas, sistemas de esgoto e também um supermercado que vendia alimentos a preço subsidiado. As atividades culturais também foram estimuladas, com a reparação de locais históricos e a abertura de livrarias (*cezici kütüphane*) (ibid., p. 173).

Segundo Mehran Kamrava (1998, p. 298-299), embora a eficácia real dessas táticas não pudesse ser medida, elas aprofundaram significativamente a base de apoio do partido e reforçaram a fidelidade dos seus eleitores. De fato, pesquisas mostram que essa forma de atuação aumentou o prestígio do partido. Quando uma enquete, em março de 1995, pediu que os entrevistados identificassem as três características principais do RP, mais de 70% disseram honestidade (*durustluk*), justiça (*adalet*) e igualdade (*esitlik*). Outras características mencionadas foram: resistência à corrupção, proteção aos costumes e tradições, ajuda aos necessitados, sinceridade, unidade, solidariedade e eliminação da imoralidade social (YAVUZ, 1997, p. 74). Yael Navaro Yashin, em um estudo sobre a gestão do RP em Istambul, afirmou que o Partido do Bem-Estar conseguiu obter crescente apoio popular por se dizer um representante “não do Estado, mas da sociedade civil” (YASHIN, 1998, p. 7 apud ELIGUR, 2010, p. 175). Como mostram esses estudos, a política de “serviço ao povo” contribuiu consideravelmente para o aumento da *credibilidade dos articuladores* e *consistência do frame*, porque as concepções de solidariedade e comunitarismo presentes no discurso eram verificadas na prática diária dos integrantes do movimento.

4.2 O fechamento do Partido do Bem-Estar: explicando porque o *frame* não teve ressonância junto a parte da audiência

Uma vez no poder, o movimento islamista superestimou sua própria força e subestimou a disposição da oposição secularista a se opor ao movimento (ELIGUR, 2010, p. 275). A atuação de Erdogan, no nível nacional, e de alguns partidários, no nível local, em vez de reduzir as tensões sociais, contribuíram para polarizar a sociedade em uma oposição islamistas *versus* secularistas (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 43-44; ARAT, 2005, p. 5).

No nível nacional, Erdogan teve de pôr em prática um delicado jogo de equilíbrio. Por um lado, tentou agradar o eleitorado islamista. Na política externa, afastou-se da política pró-Occidente que caracterizou todo o período republicano em direção a um maior engajamento com o mundo islâmico¹¹³ (YAVUZ, 2003, p. 236). E

¹¹³ Já em seu primeiro mês de governo, Erdogan tomou uma série de iniciativas, como a promoção de um grupo econômico islâmico (o D-8¹¹³) e uma primeira visita como primeiro-ministro ao Irã, onde assinou um acordo de 23 bilhões de dólares em gás e petróleo (DAĞI, 2001, p. 22). Erdogan também recebeu representantes de grupos islamistas tradicionais da região, como o Hamas (da Palestina), a Irmandade Muçulmana¹¹³ (do Egito) e a Frente de

na política interna, inflamou o *establishment* secular com várias iniciativas islamizantes, como o projeto de construir uma mesquita em *Taksim Square*¹¹⁴, importante centro de transportes públicos de Istambul, famoso em termos de atividade artística e cultural e símbolo da ocidentalização republicana¹¹⁵ (WHITE, 2002, p. 117; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 43-44; YAVUZ, 2003, p. 242). Essas ações foram responsáveis pelo aumento da desconfiança e da oposição do segmento secular, junto ao qual esse *frame* não tinha ressonância¹¹⁶.

Por outro lado, Erbakan tentou, sem sucesso, mitigar a desconfiança do segmento secular, que incluía as forças armadas e a burocracia estatal kemalista. Em convenção realizada em outubro de 1996, o primeiro-ministro fez um discurso em que minimizou deliberadamente a identidade religiosa do partido, omitindo qualquer referência à Ordem Justa e chamando o RP de “garantidor do secularismo na Turquia” (KAMRAVA, 1998, p. 300; YAVUZ, 2003, p. 242; ELIGUR, 2010, p. 227). Foi motivo de exasperação do segmento islâmico radical quando Erbakan aceitou firmar uma união aduaneira com a União Europeia e continuar a honrar os tratados com Israel, os quais havia prometido anular durante sua campanha (WHITE, 2002, p. 117). Essas tentativas de *extensão* do *frame* original, com o objetivo de conseguir ressonância junto à audiência secular, foi uma estratégia mal sucedida, pois se revelou insuficiente para fazer face à oposição e levou à perda de aderentes originais.

Alguns movimentos de intolerância perpetrados por fanáticos religiosos também contribuíram para deteriorar a imagem do partido. Na euforia que se seguiu ao sucesso eleitoral de 1994, foram relatados alguns ataques a mulheres vestidas em estilo ocidental na área central de Istambul. Segundo White (2002, p. 117), essas ações foram

Salvação Nacional (da Argélia) (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 43-44; ELIGUR, 2010, p. 218). De acordo com Yavuz (2003, p. 236), de 1991 a 1995, os principais focos da política externa de Erbakan eram a Bósnia, o Chipre, o Oriente Médio e o Azerbaijão.

¹¹⁴ No centro da praça existe uma grande estátua de Atatürk construída em comemoração à fundação da República.

¹¹⁵ Outro símbolo de modernização do país era o *Cemal Reşit Rey Concert Hall*, onde eram realizados concertos de música clássica ao estilo ocidental. Durante o governo de Erbakan, a venda de bebidas alcoólicas no estabelecimento foi cancelada, e a música folclórica turca foi adicionada ao repertório. O público da casa de espetáculo mudou significativamente, passando a incluir uma audiência religiosa e tradicional, evidenciada pelo aumento da proporção de mulheres usando véu (ELIGUR, 2010, p. 177).

¹¹⁶ No nível municipal, o esforço islamizante se repetiu, contribuindo para acirrar a oposição secular. Como exemplo, depois que o RP chegou à prefeitura de Ancara, o sol hitita no emblema da cidade foi substituído pela imagem de uma mesquita (os partidários do RP justificaram a mudança afirmando que o sol hitita não era um símbolo nacional, por pertencer a uma civilização do período pré-islâmico). Alguns outros prefeitos do partido solicitaram a retirada de estátuas nuas dos parques e o fechamento de restaurantes e clubes noturnos que servissem bebida alcoólica. Alguns municípios tentaram também implantar a separação entre homens e mulheres em locais públicos. No aniversário da fundação da República, alguns prefeitos do RP recusaram-se a comparecer às festividades comemorativas, eivadas de simbolismos kemalistas (ELIGUR, 2010, p. 178). Vê-se que, também no nível municipal, a atuação dos islamistas contribuiu para que não houve ressonância junto à oposição secular.

condenadas pela população turca em geral, inclusive por islamistas moderados¹¹⁷. O fanatismo religioso era visto como uma falta de *consciência do frame*, por ser incoerente com a retórica partidária de fraternidade e liberdade de expressão¹¹⁸. Ademais, alguns membros do RP emitiram declarações ambíguas quanto ao seu comprometimento com a democracia. Tornou-se notório o discurso de Erbakan na Assembleia Nacional em que este afirmou que iria chegar ao poder de qualquer maneira, “com sangue ou sem sangue” (ARAT, 2005, p. 39; ELIGUR, 2010, p. 217). Também foi relatado que o líder teria dito, em uma convenção partidária, que o partido em breve teria tantos membros que “eleições não seriam mais necessárias” (ELIGUR, 2010, p. 217). Erdoğan, então prefeito de Istambul, também teria feito afirmações polêmicas, tais como: “em nome de Deus, eu sou pela *sharia*”; “ninguém pode ser um secularista e um muçulmano ao mesmo tempo”; e “para nós, a democracia é um meio, não um fim” (YAVUZ, 2009, p. 3; MECHAM, 2004, p. 346-347). Essas declarações também revelaram *inconsciência do frame*, pois eram incongruentes com a defesa da democracia propagada pelo partido durante o período eleitoral.

Essa sucessão de acontecimentos ocorridos no período em que o RP esteve no poder fez com que a retórica do movimento perdesse ressonância progressivamente, tanto junto ao segmento secular, que via a ameaça eminente de islamização do país; quanto junto à população religiosa moderada, que começava a duvidar do comprometimento do partido com a democracia (KAMARAVA, 1998, p. 277; ARAT, 2005, p. 39). Quando a tensão gerada se exacerbou, os militares incorporaram a voz da oposição. O fechamento do partido, em 1998, sinalizou o fracasso do movimento em elaborar uma estratégia que lhes possibilitasse ter ressonância junto a uma parte da audiência essencial para a sua permanência no poder. Em suma, ficou evidenciado que qualquer tentativa de pôr em prática uma agenda islamista teria a oposição garantida de parte significativa da audiência.

O Processo de 28 de Fevereiro teve importante impacto na orientação do movimento islamista a partir de então. Com a perseguição sofrida, muitos islamistas concluíram que a única forma de garantir sua sobrevivência seria evitar a confrontação direta com os secularistas, por meio da formulação de uma plataforma que tirasse o foco

¹¹⁷ A manifesta reprovação no interior do próprio partido demonstrou que a composição partidária era diversificada, e que sua plataforma política não conseguia acomodar, consensualmente, os interesses de moderados e radicais.

¹¹⁸ Segundo Snow e Benford (2000, p. 620), a inconsistência do *frame* pode manifestar-se de duas formas: como uma contradição entre crenças e afirmações ou como uma contradição entre afirmações e ações. Nesse caso, tratou-se de uma incoerência entre afirmações e ações.

da identidade islâmica e acomodasse uma gama maior e mais complexa de interesses. Foi a partir de então que esse movimento social iniciou uma série de estratégias de “alinhamento do *frame*” para produzir uma nova leitura da realidade, consubstanciada na criação de um novo partido, o Partido da Virtude.

CAPÍTULO 5 - O PARTIDO DA VIRTUDE: A TRANSFORMAÇÃO DO *FRAME*

Islamist circles used to talk a lot about an Islamic state in the 1970s and 1980s. Now they talk about concepts like democracy and human rights not only in their public statements but also in their private gatherings.

Taha Akyol¹¹⁹

A transformação do islã político na Turquia começa a ocorrer depois do fechamento do Partido do Bem-Estar, em 1997. Apesar da intervenção militar, o movimento não foi eliminado, por basear-se em uma ideologia histórica e possuir uma forte rede organizacional (YILDIZ, 2003, p. 199; TUĞAL, 2002, p. 93). Entretanto, em meio a um contexto político desfavorável, com forte oposição do *establishment* kemalista, este se viu obrigado a reformular sua estratégia para conseguir sobreviver politicamente. Por isso, o Partido da Virtude (FP), sucessor do RP, inaugurou uma nova linha discursiva, cuja principal característica foi o abandono do antiocidentalismo tradicional da Visão Nacional. Na prática, o movimento empreendeu uma série de alterações no *frame* com vistas a formular uma roupagem que lhe permitisse desviar-se dos ataques da oposição. Essencialmente, o novo partido abandonou o etos revolucionário do anterior e lançou-se como um “movimento de virtude”, com foco na coesão nacional e nos valores modernos de democracia, Estado de direito e direitos humanos (FAZILET PARTISI, 1998, p. 2; CIZRE-SAKALLIOGLU, 2003, p. 325; KURU, 2005, p. 271; ELIGUR, 2010, p. 235; TANIYICI, 2003, p. 463; GULALP, 1999, p. 41; DAĞI, 2005, p. 27; DAĞI, 2001, p. 20; WHITE, 2002, p. 131; ELIGUR, 2010, p. 214; YILDIZ, 2003, p. 188; DAĞI, 2005, p. 27; TANIYICI, 2003, p. 474; MECHAM, 2004, p. 346). A seguir, serão elencados os pontos em que o movimento sofreu transformação.

5.1 Aspectos em que o movimento sofreu transformação

5.1.1 Crítica ao autoritarismo e defesa da democracia

¹¹⁹ AKYOL, 1997 apud TANIYICI, 2003, p. 474

Na primeira convenção partidária do FP, intitulada “Celebração à Democracia” (*demokrasi şöleni*), Recai Kutan¹²⁰ enfatizou reiteradamente que o partido não era apenas o Partido do Bem-Estar com outro nome, mas um novo movimento, caracterizado principalmente por uma agenda democrática (MECHAM, 2004, p. 345; ELIGUR, 2010, p. 235). A própria escolha da data da convenção, 14 de maio, objetivava mandar a mensagem de que o partido movera-se para a centro-direita (pois era conhecido de todos que, no ano de 1950, nessa mesma data, ocorrera a vitória eleitoral do partido de centro-direita Partido Democrata - PD sobre o partido de centro-esquerda Partido Popular Republicano - CHP) (ELIGUR, 2010, p. 235-236; YAVUZ, 2009, p. 75). Inclusive, vários políticos conservadores de centro-direita, sem nenhuma ligação com o antigo RP, foram recrutados para compor o quadro do novo partido (MECHAM, 2004, p. 348; ELIGUR, 2010, p. 235). Com isso, o FP enviava a mensagem simbólica de que estava abandonando o perfil de um partido islâmico em direção a um partido de centro-direita.

O diagnóstico do partido passou a ser de que o principal problema da sociedade era o autoritarismo do Estado e o desrespeito à legalidade. Essa foi uma reação direta ao Processo de 28 de Fevereiro, retratado (*framed*) como um caso de abuso de poder. Em várias ocasiões, os deputados do FP criticavam a “democracia insuficiente” da Turquia. Nazlı Ilıcak, um deputado do FP, afirmou durante um encontro da ASKON¹²¹ que a Turquia estava passando por um “período fascista” que era resultado da cooperação entre o capital, a mídia, os políticos e os militares (MILLI GAZETE, 1999, p. 19 apud ELIGUR, 2010, p. 241). Em uma conferência de imprensa, Kutan afirmou que “o poder político não poderia ser atingido por meios não democráticos”, referindo-se à influência do Exército e do Judiciário na vida política (RADIKAL, 1998, p.7 apud DAĞI, 2001, p. 20). Abdullatif Sener, chefe do grupo parlamentar do FP, afirmava que o governo não procurava resolver os problemas da população e respondia apenas às exigências dos militares pela execução de leis “contra o fundamentalismo religioso”¹²². E o deputado Esengun, em conferência na Assembleia Nacional em comemoração ao Dia das

¹²⁰ Na convenção de 14 de maio de 1998, Recai Kutan substituiu Ismail Alptekin como chefe interino do partido. Kutan era um veterano do movimento islamista, muito próximo de Erbakan desde os anos da faculdade e conhecido como um membro não carismático mas moderado, capaz de relacionar-se tanto com os militares quanto com os integrantes mais radicais do partido (GULALP, 1999, p 41; TANIYICI, 2003, p. 475).

¹²¹ Sigla para *Anadolu Kaplanlari*, que significa Tigres da Anatólia, uma organização de empresários islamistas (ELIGUR, 2010, p. 241).

¹²² Em *FP uneasy over bids awarded to media barons*. Hurriyet Daily News, 15 de abril de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/fp-uneasy-over-bids-awarded-to-media-barons.aspx?pageID=438&n=fp-uneasy-over-bids-awarded-to-media-barons-1998-04-15>>

Crianças, afirmou que não havia motivos para comemorar, porque “um governo estabelecido por meios não democráticos” governava o país e a nação estava “sob opressão” (HURRIYET DAILY NEWS, 1998, tradução nossa¹²³).

Isso posto, o prognóstico do movimento deixou de ser o estabelecimento de uma Ordem Justa e passou a ser a democratização do país (FAZILET PARTISI, 1998, p. 1-2; MECHAM, 2004, p. 346; CIZRE-SAKALLIOGLU, 2003, p. 325; KURU, 2005, p.271; ELIGUR, 2010, p.235; TANIYICI, 2003, p. 463; GULALP, 1999, p 41; DAĞI, 2005, p. 27; DAĞI, 2001, p. 20). Em seu programa partidário, o partido declarava que “a implementação de uma democracia no seu mais alto nível” era o seu principal objetivo (FAZILET PARTISI, 1998, p. 9). Em um programa de TV, em maio de 1998, Kutun enfatizou que essa era a principal em relação ao seu antecessor, o RP. O líder afirmava que “os membros do FP aprenderam com a experiência que a democracia deve vir em primeiro lugar, sem a qual nenhum dos outros objetivos pode ser alcançados” (GULALP, 1999, p. 54 apud KURU, 2005, p.271). Conforme afirma Haldun Gülalp (1999, p. 53), “a democracia tornou-se a nova plataforma pela qual o islã político redefiniu-se na Turquia”. Segundo Dağı (2005, p. 27), “é nesse momento que o islã político começa a voltar-se para a consolidação de uma democracia liberal”.

A necessidade de promover os direitos humanos e a liberdade de expressão também era enfatizada pelo partido (FAZILET PARTISI, 1998, p. 1-5; GULALP, 1999, p 41; MECHAM, 2004, p. 345). O RP afirmava que as liberdades básicas eram direitos inalienáveis dos indivíduos (TANIYICI, 2003, p. 475). Era frequente, nos discursos de Kutun, a defesa de concepções como “democracia liberal” e “república democrática”, “baseados na igualdade de gênero, multiculturalismo e na tolerância com diferentes estilos de vida” (ARAT, 2005, p. 67; DAĞI, 2001, p. 20-21). Essas novas preocupações estavam, inclusive, refletidas no novo emblema do partido¹²⁴ (ver Anexo), explicado por Ismail Alptekin da seguinte forma:

O emblema explica as principais ideias do nosso partido. A lua simboliza nossa cultura nacional. O coração mostra a afeição, amor e fraternidade que nosso país necessita, particularmente nesses tempos. As cinco colunas representam nossos cinco principais objetivos, que são democracia, direitos

¹²³ *FP deputy Esengun: 'The nation's sovereignty is oppressed'*. Hurriyet Daily News, 24 de abril de 1998. Disponível em: <<http://www.hurriyetdailynews.com/fp-deputy-esengun-the-nations-sovereignty-is-oppressed.aspx?pageID=438&n=fp-deputy-esengun-the-nations-sovereignty-is-oppressed-1998-04-24>>

¹²⁴ O emblema do FP era composto por uma lua crescente, cinco colunas e um coração em um fundo vermelho. Era similar ao do RP, que incluía uma lua crescente e uma espiga de milho.

humanos, liberdade, Estado de direito e crescimento. Se nós conseguirmos atingir esses resultados, paz, dignidade, liberdade, justiça, riqueza e respeitabilidade irão governar o nosso país (HURRIYET DAILY NEWS, 1998, tradução nossa¹²⁵).

A linguagem de defesa da democracia e dos direitos humanos possibilitou ao FP forjar uma coalização com liberais e reformistas tanto internamente quanto no exterior. A busca por maior democratização interna levou o partido a voltar-se para o Ocidente e a adotar o mesmo discurso da União Europeia, de Estados ocidentais individuais e numerosas ONGs, todos defensores dos direitos humanos e críticos de suas violações na Turquia. Na prática, o partido encontrava-se do mesmo lado dos ocidentais na defesa da promoção da democracia e das garantias para os direitos civis e políticos do país (DAĞI, 2006, p. 10). Ao adotar a mesma retórica dessas instâncias, o FP construiu *pontes* com seu discurso.

As propostas específicas do Partido da Virtude serviam, em linhas gerais, ao seu propósito principal de combater o autoritarismo e promover a democracia. Entre estas estavam: uma reforma do Conselho de Segurança Nacional que colocasse fim à dominância dos militares no órgão¹²⁶ (YAVUZ, 2009, p. 72), ampliação do status legal da Assembleia Nacional (HURRIYET DAILY NEWS, 1998, tradução nossa¹²⁷), alteração da estrutura da Diretoria de Educação Superior¹²⁸ (*Yüksek Öğretim Kurumu - YÖK*) (ELIGUR, 2010, p. 237), delegação de maior autonomia aos municípios¹²⁹ (FAZILET PARTISI, 1998, p. 33-34) e aumento das garantias à liberdade de expressão (FAZILET PARTISI, 1998, p. 5; MECHAM, 2004, p. 348; DAĞI, 2001, p. 20). Essas

¹²⁵ *FP's emblem determined.* Hurriyet Daily News, 4 de abril de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/fps-emblem-determined.aspx?pageID=438&n=fps-emblem-determined-1998-04-04>>

¹²⁶ Kutun afirmava que “o Conselho de Segurança Nacional da Turquia deveria ser reorganizado de acordo com os princípios de um modelo ocidental de democracia”, com a eliminação da influência da burocracia civil-militar (RADIKAL, 1998, p. 7 apud DAĞI, 2001, p. 20). Abdullatif Sener afirmava que a fundação e operação da Corte de Segurança do Estado (DGM) eram contrárias à independência judicial e ao princípio do devido processo legal. Em *FP: 'DGMs should be open for discussion'*. Hurriyet Daily News, 25 de abril de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/fp-dgms-should-be-open-for-discussion.aspx?pageID=438&n=fp-dgms-should-be-open-for-discussion-1998-04-25>>

¹²⁷ *Em A poetic blow at the unstoppable rise of Tayyip Erdogan.* Hurriyet Daily News, 7 de maio de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/a-poetic-blow-at-the-unstoppable-rise-of-tayyip-erdogan.aspx?pageID=438&n=a-poetic-blow-at-the-unstoppable-rise-of-tayyip-erdogan-1998-05-07>>

¹²⁸ Segundo Yıldız (2003, p. 199), o partido desaprovava que o sistema nacional de educação fosse cristalizado em torno de “inclinações ideológicas em vez de prioridades pedagógicas”. O partido era contra, por exemplo, a regra de oito anos de escolaridade obrigatórios, alegando que o objetivo tácito dessa manobra era eliminar o ensino religioso pelo Estado.

¹²⁹ No panfleto eleitoral do FP para as eleições gerais de 1999, o primeiro assunto discutido era a necessidade de redefinir a estrutura unitária do Estado. Essa estratégia de descentralização, na prática, levaria ao deslocamento de poder para os níveis locais, onde os islamistas detinham mais influência. O FP incluiu essa demanda em sua proposta de mudança da constituição, em novembro de 1999 (ELIGUR, 2010, p. 236-237).

propostas deveriam ser implementadas por meio de uma reforma constitucional que, alegadamente, asseguraria um “Estado social baseado no Estado de direito” (HURRIYET DAILY NEWS, 1998, tradução nossa¹³⁰). Quinn Mercham (ibid.) chama a atenção para o fato de essas propostas aumentarem a margem de atuação do movimento e favorecerem sua permanência na cena política, levando à conclusão de que o objetivo do partido ao promover maior democratização era, em grande medida, assegurar seus próprios interesses políticos.

5.1.2 Abandono da identidade islâmica e ênfase na liberdade de expressão

Outra importante mudança do FP foi que este, diferentemente do RP, evitava fazer referências explícitas à religião em seus discursos, em uma tentativa consciente de distanciar-se da identidade islâmica do movimento (YAVUZ, 2009, p. 72). O RP fora um partido clássico da Visão Nacional, que afirmava que a religião deveria ser o centro da vida das pessoas para que a sociedade como todo atingisse um Estado de harmonia e prosperidade na forma de um Estado *hak* (YILDIZ, 2003, p. 198). Com o FP, as referências a um Estado *hak* desapareceram, e a proposta de um sistema de pluralismo legal, que contribuiria para trazer a religião para o centro da sociedade, foi abandonada (ARAT, 2010, p. 6; GULALP, 1999, p. 41). Na nova concepção, a democracia e o respeito aos direitos humanos eram os novos “remédios fundamentais” para os males da sociedade, não a religião.

A religião passou a ser um tema abordado somente quando se defendia a liberdade de expressão e os direitos humanos. Kutun afirmava que “nenhuma identidade ou tradição nacional deveria sofrer interferência” e que “pessoas religiosas não deveriam ser impedidas de aderir aos princípios da sua religião, nem tratadas injustamente ou perseguidas por causa dela” (HURRIYET DAILY NEWS, 1988, tradução nossa¹³¹). A tendência de colocar a liberdade religiosa como uma questão de liberdade de expressão e direitos humanos já era presente no discurso do RP, mas foi sensivelmente intensificada com a FP. A proibição ao véu, tema crucial na confrontação

¹³⁰ Em *Virtue Party demands early elections*. Hurriyet Daily News, 3 de maio de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/virtue-party-demands-early-elections.aspx?pageID=438&n=virtue-party-demands-early-elections-1998-03-05>>

¹³¹ Em *FP wants elections in fall*. Hurriyet Daily News, 3 de março de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/fp-wants-elections-in-fall.aspx?pageID=438&n=fp-wants-elections-in-fall-1998-04-03>>

entre o Estado secular e o movimento islamista, era retratada (*framed*) como uma supressão das liberdades individuais, não como uma questão religiosa (NARLI, 1999, p. 44 apud ELIGUR, 2010, p. 241). O partido negava a acusação de que as mulheres usavam o véu para defender uma ideologia, não por convicções pessoais. Era notório, no entanto, que, na defesa dos direitos e liberdades básicos, era dada particular ênfase à liberdade de religião e de crenças, o que revelava, em certa medida, a existência de uma identidade islâmica remanescente no partido (FAZILET PARTISI, 1998, p. 5 e p. 32; RADIKAL, 1998, p.7 apud DAĞI, 2005, p. 28; CARKOGLU, 1998, p. 569 apud TANIYICI, 2003, p. 470; DAĞI, 2001, p. 21).

O FP também manteve a visão de secularismo presente no movimento islamista pré-Processo de 28 de Fevereiro. O partido reafirmava que o Estado deveria ser imparcial quanto à religião, não impondo uma religião específica ou a ausência dela à população, mas atuando como garantidor da liberdade de expressão e consciência (FAZILET PARTISI, 1998, p. 5), uma continuação em relação ao *frame* do RP. Considerando que, para o FP, a razão de ser do Estado era a proteção dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, o mau uso do poder para discriminar certa religião, seita, ideologia ou crença significava que o Estado não estava cumprindo sua função primordial. Erdoğan afirmava que “a concepção atual de laicidade polariza a sociedade” (HURRIYET DAILY NEWS, 1998, tradução nossa¹³²). Kutan afirmava que o FP era a favor da democracia e dos direitos humanos “para todos os grupos étnicos e religiosos” e que “divisões baseadas nesses critérios devem acabar” (HURRIYET DAILY NEWS, 1998, tradução nossa¹³³). Em resumo, o FP rejeitava o uso tanto da religião quanto do laicismo como instrumento político, e considerava que a redefinição da noção de secularismo era essencial para o aprimoramento da democracia no país (DAĞI, 2001, p. 20; YILDIZ, 2003, p. 199; ELIGUR, 2010, p. 236; DAĞI, 2001, p. 20-21; TANIYICI, 2003, p. 476).

5.1.3 Abandono do antiocidentalismo e defesa da entrada na União Europeia

¹³² [Em A poetic blow at the unstoppable rise of Tayyip Erdogan](http://www.hurriyetdailynews.com/a-poetic-blow-at-the-unstoppable-rise-of-tayyip-erdogan.aspx?pageID=438&n=a-poetic-blow-at-the-unstoppable-rise-of-tayyip-erdogan-1998-05-07). Hurriyet Daily News, 7 de maio de 1998. Disponível em <http://www.hurriyetdailynews.com/a-poetic-blow-at-the-unstoppable-rise-of-tayyip-erdogan.aspx?pageID=438&n=a-poetic-blow-at-the-unstoppable-rise-of-tayyip-erdogan-1998-05-07>

¹³³ [Em Virtue Party demands early elections](http://www.hurriyetdailynews.com/virtue-party-demands-early-elections.aspx?pageID=438&n=virtue-party-demands-early-elections-1998-03-05). Hurriyet Daily News, 3 de maio de 1998. Disponível em <http://www.hurriyetdailynews.com/virtue-party-demands-early-elections.aspx?pageID=438&n=virtue-party-demands-early-elections-1998-03-05>.

A forma como o FP passou a retratar o Ocidente representou uma ruptura radical com a tradição da Visão Nacional. Essencialmente, a ideologia hostil ao Ocidente e à ocidentalização, principal característica do movimento, foi abandonada (DAĞI, 2001, p. 20; YILDIZ, 2003, p. 198; YAVUZ, 2009, p. 248; ELIGUR, 2010, p. 236-237; RABASA e LARRABEE, 2008, p.45; ÖNIS, 2005, p. 285; NARLI, 1999, p. 43). Em seu lugar, o FP adotou um discurso moderado, pragmático e cooperativo. Trata-se de uma mudança histórica na orientação do islã político no país. Na nova visão, o Ocidente deixou de ser retratado como um inimigo e passou a ser visto como potencial aliado, e as relações com este eram agora vistas como fundamentais para os interesses nacionais (FAZILET PARTISI, 1998, p. 35-36; YAVUZ, 2009, p. 24; DAĞI, 2005, p. 27). Esse é um exemplo claro de *transformação*, uma vez que a retórica antiocidental foi substituída por seu exato oposto, a saber, uma retórica de exaltação dos méritos dessas relações. Segundo Angel Rabasa e F. Stephen Larrabee (2008, p.45), desse momento em diante, a suspeita em relação ao Ocidente deixou de ser a maior marca do islã político na Turquia.

Por consequência, um dos principais rompimentos com três décadas de tradição do movimento da Visão Nacional foi a defesa da entrada na União Europeia (DAĞI, 2005, p. 28; NARLI, 1999, p. 43; YILDIZ, 2003, p. 198). O bloco não era mais visto como um “clube cristão”, mas como um importante parceiro econômico e político, estratégico para o objetivo do partido de democratizar o Estado e promover a expansão dos direitos humanos (DAĞI, 2001, p. 22; YAVUZ, 2003, p.15). Esse realinhamento explica-se porque, depois do Processo de 28 de Fevereiro, o movimento islamista passou a considerar a adesão ao bloco como uma oportunidade para a realização do seu objetivo de reestruturar o Estado turco a seu favor¹³⁴ (ELIGUR, 2010, p. 237). A União Europeia exigia que os países do Oriente aspirantes a membro se conformassem aos critérios de respeito à democracia, pluralismo e às normas de direitos humanos (TANIYICI, 2003, p. 467). Por isso, a principal orientação do partido passou a ser a de que, de agora em diante, o governo deveria cumprir os critérios políticos de Copenhagen para colocar a Turquia plenamente no processo de adesão à união (DAĞI,

¹³⁴ Esse novo entendimento já ficara demonstrado na decisão de Erbakan de levar o caso do fechamento do RP e do seu banimento da política à Corte Europeia de Direitos Humanos. Ironicamente, Erbakan, icônico líder do movimento islamista, que várias vezes afirmara que o Ocidente era “explorador” e “imperialista”, recorria a uma instituição ocidental, erigida sobre valores ocidentais, no intuito de “fazer justiça” (DAĞI, 2005, p. 29). Kutan e outros partidários do FP também privilegiavam o contato com diplomatas e chefes de Estado do Ocidente, em uma tentativa de formar uma coalizção internacional contra as pressões judiciais sofridas no plano interno (DAĞI, 2001, p. 22). Buscar proteção e legitimação domésticas por meio de contatos com o Ocidente tornara-se essencial em um ambiente político caracterizado pela constante ameaça do *establishment* secular.

2001, p. 22). Nota-se aqui também um exemplo de *ponte*, pois o partido incorporou elementos do discurso europeu ao seu próprio no intuito de formar uma coalizão com o Ocidente que favorecesse o reforço da democracia e do Estado de direito em seu país.

5.1.4 Abandono da crítica à globalização e defesa do liberalismo econômico

Além do fim do antiocidentalismo, outro aspecto que distinguiu o FP de seu antecessor foi o abandono da crítica à globalização, tão presente no discurso do RP e responsável por angariar-lhe os votos antes dirigidos à esquerda (capítulo 4). Como ilustração, no panfleto eleitoral do FP para as eleições gerais de 1999, os primeiros assuntos discutidos eram a necessidade de redefinir a estrutura do Estado central/unitário e a promoção da democracia, dos direitos humanos e do secularismo na Turquia. A necessidade de resolver os problemas socioeconômicos vinha logo depois, em uma notável alteração em relação ao RP, que elencava a questão como a primeira de suas prioridades. É digno de nota, também, que nenhuma das tradicionais declarações antiocidentais ou slogans da Visão Nacional constavam no panfleto (FAZILET PARTISI, 1998, p. 6 e 92 apud ELIGUR, 2010, p. 236).

O FP era também mais pró-livre mercado em sua abordagem da economia política do que seu antecessor (FAZILET PARTISI, 1998, p. 15-19; ÖNIŞ, 2006, p. 8; TUĞAL, 2012, p. 33; DAĞI, 2001, p. 21; YILDIZ, 2003, p. 198; YAVUZ, 2009, p. 11). A ruptura com a tradição da Visão Nacional de defender um modelo desenvolvimentista de forte intervencionismo estatal fora feita essencialmente pelo RP, que destoou de seus antecessores ao passar a advogar o livre-mercado. Entretanto, em seu discurso, o Estado ainda aparecia com um papel fundamental, principalmente na redistribuição de recursos e promoção da justiça social. Grosso modo, no discurso do RP, o papel do Estado era tão importante quanto o do mercado. O discurso do FP, entretanto, vai além e enfoca apenas o livre-mercado, abandonando qualquer referência ao papel do Estado. Basicamente, as privatizações e a abertura comercial, que já eram defendidas pelo partido anterior, passaram agora a ser apresentadas como o meio principal para o bom funcionamento da economia e a superação das desigualdades sociais, a ser conseguidos pelo mecanismo autorregulador do mercado (FAZILET PARTISI, 1998, p. 17-18; YAVUZ, 2009, p. 72-73). Yavuz (*ibid.*, p. 5) afirma que essa mudança de orientação explica-se, em grande medida, pela expansão das oportunidades econômicas advindas

da abertura econômica da Era Özal e pela formação de uma assertiva burguesia muçulmana, que se tornou uma importante base eleitoral para o movimento islamista.

5.1.5 Alterações organizacionais

Por fim, mas não menos importante, é fundamental mencionar que o FP valeu-se também de estratégias não discursivas para reformular sua imagem e distanciar-se da identidade do seu antecessor. Logo nos primeiros dias de sua atuação, os altos membros do partido, incluindo seu então presidente Ismail Alptekin, fizeram uma visita a Anitkabir, o mausoléu de Atatürk, e reafirmaram o seu comprometimento com os princípios do secularismo (HURRIYET DAILY NEWS, 1998, tradução nossa¹³⁵). O partido também abandonou alguns de seus procedimentos internos eivados de conservadorismo para transmitir a imagem de um partido moderno. Por exemplo, em vez de dar eventos sociais em que homens e mulheres eram segregados, como era a prática no RP, o partido organizava jantares em que homens e mulheres podiam misturar-se livremente. Os membros Recai Kutan e Nazli Ilicak cantaram juntos em um jantar dado pelo FP em 1998, uma cena improvável na época do RP, em que a separação entre homens e mulheres em eventos era a regra.

Certa mudança com relação à questão de gênero no interior do partido também se fez presente. Bülent Arınç, um deputado do FP, afirmava que era preciso democratizar a estrutura interna do partido e criar mais espaço para as mulheres, por estas serem “vitais para o movimento” (YAVUZ, 2009, p. 72). Em um esforço nesse sentido, várias mulheres de formação superior e estilo ocidental, pertencentes à classe média alta, foram recrutadas para o partido, das quais três integraram a Diretoria Central¹³⁶, órgão composto exclusivamente por homens no antigo RP (NARLI, 1999, p. 44; MECHAM, 2004, p. 348; TANIYICI, 2003, p. 476). Destas, somente uma usava o véu, utensílio de uso obrigatório pelas mulheres do antigo partido¹³⁷ (NARLI, 1999, p. 44).

¹³⁵ Em *Virtue Party demands early elections*. Hurriyet Daily News, 3 de maio de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/virtue-party-demands-early-elections.aspx?pageID=438&n=virtue-party-demands-early-elections-1998-03-05>>

¹³⁶ Essas mulheres foram Nazli Ilicak, Prof. Dr. Oya Akgonenc e Gulden Celik.

¹³⁷ O partido do Bem-Estar exigia que suas filiadas observassem o código de vestimenta islâmico. O Partido da Virtude, diferentemente, minimizou completamente a necessidade de usar o véu nas atividades do partido (NARLI, 1999, p. 44).

Essas alterações estratégicas deram origem a um partido moderado e liberal, cujo diagnóstico e prognóstico podem ser sintetizados, respectivamente, nas seguintes linhas: o principal problema da sociedade turca não é o abandono da religião, mas a deficiência democrática do país, evidenciada pelo abuso de poder e desrespeito à legalidade que caracterizou o Processo de 28 de Fevereiro. A solução para tal problema é o aperfeiçoamento da democracia por meio da maior liberdade de expressão e da adoção de uma noção imparcial de secularismo, mudanças para as quais a integração com o Ocidente seria essencial. Ademais, a adoção de uma política econômica puramente liberal seria fundamental para a estabilidade e prosperidade do país.

5.2 *Frame* Motivacional

Assim como o Partido do Bem-Estar, o Partido da Virtude também adotou estratégias discursivas com vistas a instigar os eleitores a mudarem o sistema vigente por meio do voto, como mostra essa fala de Erdoğan: “a questão mais importante em jogo hoje na Turquia é quem vai determinar a vontade do país. Será o povo ou certos grupos de interesse? Eu naturalmente digo que é o povo, e eu convido as pessoas a decidirem essa questão!” (HURRIYET DAILY NEWS, 1998, tradução nossa¹³⁸). A diferença marcante com relação ao Partido do Bem-Estar é que o Partido da Virtude usava como principal recurso persuasivo a crítica à deficiência democrática do país, não mais o apelo aos sentimentos religiosos da população. Como mostra essa outra fala de Erdoğan, em que ele insta os turcos a lutarem contra a interferência do governo no sistema legal: “as intervenções ilegais no sistema judiciário têm feito que sinais de alerta soem para os nossos cidadãos. Nós precisamos nos juntar para por fim a esse processo tão alarmante!” (ibid.). Erdoğan afirmava que era preciso “lutar contra a sombra de uma política que coloca em risco o regime democrático do país” (ibid.).

5.3 Ressonância

¹³⁸ Em *Istanbul's Mayor Erdogan appeals prison sentence*. Hurriyet Daily News, 23 de abril de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/istanbuls-mayor-erdogan-appeals-prison-sentence.aspx?pageID=438&n=istanbuls-mayor-erdogan-appeals-prison-sentence-1998-04-23>>

Nas eleições gerais de 1999, o FP recebeu 15,5% dos votos, menos do que os 21,4% conseguidos pelo RP nas eleições de 1995. Entretanto, o partido continuou com considerável peso político, sendo o terceiro maior partido na Assembleia Nacional (YAVUZ, 2009, p. 71, YAVUZ, 2003, p. 253; MECHAM, 2004, p. 347; DAĞI, 2002, p. 26; ELIGUR, 2010, p. 239-240). Além disso, nas eleições locais de 1999, realizadas simultaneamente às eleições gerais, o movimento islamista conseguiu sair vitorioso na maior parte dos municípios (com um total de 24% dos votos), e assegurou prefeituras importantes, como a de Istambul e Ankara (ELIGUR, 2010, p. 239; YAVUZ, 2003, p. 253; MECHAM, 2004, p. 347). Segundo Eligur (2010, p. 239), alguns dos fatores que favoreceram a popularidade do FP foram os mesmos do RP. A grande rede de assistência social estabelecida pelo RP, por exemplo, foi controlada e expandida pelo seu sucessor¹³⁹. Ademais, tal como RP, os partidários do FP privilegiavam o contato direto face-à-face com a população e uma retórica de “serviço ao povo” (ibid.). Todos esses fatores, tal como no RP, contribuía para a *consistência e credibilidade dos articuladores do frame*, angariando apoio popular ao partido.

As sessões a seguir analisam os fatores de ressonância do discurso do FP que foram distintos do RP. Basicamente, analisa-se de que forma as alterações estratégicas feitas no *frame* impactaram de forma diferenciada a audiência. Os novos fatores de ressonância foram essencialmente dois: 1) a democracia insuficiente que caracterizava o sistema político turco naquele contexto; e 2) a mudança na opinião pública com relação à Europa. Em seguida, analisam-se as causas apontadas para a queda na aceitação do FP em relação ao RP.

5.3.1 Ressonância I: Uma democracia insuficiente

Na Turquia, o liberalismo econômico dos anos 1980 e 1990 não foi acompanhado por liberalismo político. Nas palavras de Ümit Sakallıoğlu (1996, p. 143 apud ELIGUR, 2010, p. 137), a nova economia política turca foi uma “síntese única”, na medida em que “o liberalismo econômico foi promovido por uma agenda política autoritária”. De acordo com Sunar e Sayari (1986, p. 186 apud KAMRAVA, 1998, p. 281), existiam sérias dificuldades para o desenvolvimento de uma democracia na

¹³⁹ Em apenas um ano de sua fundação, o FP já tinha rede de assistência social organizada em 80 províncias e em todos os distritos e municípios (ELIGUR, 2010, p. 239).

Turquia, a maior delas sendo “os limites impostos pelo próprio governo à atividade política”.

O regime inaugurado com o golpe militar de 1980 foi um exemplo nesse sentido. Em 1982, os militares impuseram uma nova constituição, que restringiu as atividades dos sindicatos e associações voluntárias e aboliu o estatuto de autonomia das universidades e emissoras de TV e rádio (YAVUZ, 1997, p. 67). No governo de Turgut Özal, inaugurado em 1983, a tendência autoritária persistiu. De acordo com Eligur (2010, p. 39), Özal considerava a burocracia estatal ineficiente, por isso preferia governar “de cima para baixo”, mediante decretos. Essa prática permitiu-lhe contornar procedimentos e restrições parlamentares regulares e levou a vários escândalos de corrupção. Foram feitas também repetidas alterações na legislação eleitoral durante seu governo, a fim de fortalecer a posição de seu partido. As prerrogativas não democráticas de Özal foram, em parte, resultado do legado jurídico e institucional da lei marcial do interlúdio 1980-1983, cujas diretrizes permaneceram em vigor e continuaram a limitar o espaço político disponível aos vários atores políticos nos anos vindouros (KAMRAVA, 1998, p. 282).

Os direitos civis também eram continuamente violados. Jornalistas e escritores eram perseguidos por discutirem as demandas dos curdos por direitos sociais, por exemplo. Oficiais islamistas foram expulsos das forças armadas em dezembro de 1999. Em dezembro de 1994, a Associação Turca de Direitos Humanos divulgou que, somente no mês anterior, houvera 383 assassinatos (grande parte de turcos separatistas), 36 casos de tortura, 15 desaparecimentos e 41 vilas evacuadas à força, todos eventos cuja responsabilidade recaía sobre o governo. A associação também forneceu o nome de 107 presos, que envolviam políticos, intelectuais e cientistas. No contexto da guerra entre separatistas curdos e forças do governo, a situação era colocada por este como uma “erradicação” à “ameaça terrorista curda”. Em 1994, o pró-curdo Partido Democrata foi banido, e seus oito deputados eleitos foram presos (ibid., p. 281).

Os limites à liberdade de expressão também eram significativos. Participar de discussões públicas sobre os separatistas curdos que não fossem feitas em termos pré-aprovados pelo governo podia até levar a prisão. Os limites impostos pelo Estado à liberdade de expressão atingiram seu limite em 1999, quando o Ministério do Interior divulgou uma lista de expressões que não poderiam ser usadas pela mídia. Os termos “rebelião curda”, “levante armado” e “insurgência”, por exemplo, eram censurados, e

determinava-se que fossem substituídos por “atividade terrorista” (WHITE, 2002, p. 125-126; KAMRAVA, 1998, p. 281).

O descontentamento da população com a deficiência da democracia era facilmente evidenciado em pesquisas de opinião. Em estudo divulgado em outubro de 1994¹⁴⁰, 69% dos entrevistados responderam que o Estado turco não estava cumprindo sua responsabilidade para com os cidadãos, e 76,9% responderam que o aparato estatal se tornou um instrumento dos interesses pessoais dos políticos. Em outro estudo¹⁴¹, feito no mês anterior, apenas 20,2% dos entrevistados responderam que confiavam nos políticos do país; 1%, que acreditavam nos partidos em que esses políticos eram membros; e 59,9% disseram achar que as coisas piorariam (TURKISH DAILY NEWS, 1994, p. B3 apud KAMRAVA, 1998, p. 286). Os resultados das pesquisas de março de 1996 foram igualmente surpreendentes¹⁴²: dos 2722 entrevistados em 10 províncias, 64% afirmaram não existir democracia na Turquia; 69% não consideravam os partidos políticos do país democráticos; 57% achavam que não tinham o direito de criticar o governo; e 56% viam o sistema judicial como injusto (HURRIYET, 1996, p. 24 apud KAMRAVA, 1998, p. 286).

Em função do descontentamento do eleitorado com o autoritarismo estatal, as ideias do FP de promoção da democracia e descentralização do Estado tiveram ampla ressonância (KAMRAVA, 1998, p. 283; WHITE, 2002, p. 126). Como as pesquisas de opinião evidenciaram, o diagnóstico do FP de que a democracia turca era deficiente tinha *credibilidade empírica* para a audiência, ou seja, conformava-se com sua percepção da realidade. O prognóstico de reformar o sistema democrático atraiu principalmente membros da classe média, estudantes e intelectuais, que passaram a questionar o kemalismo, o nacionalismo e até a noção de um Estado centralizado, que muitos passaram a ver como totalitário. Dessa forma, também a *centralidade* do tema abordado para a audiência contribuiu para sua ressonância.

Por fim, cabe mencionar que a retórica do FP de defesa da liberdade de expressão teve aceitação especialmente junto ao público feminino conservador no contexto da controvérsia sobre a proibição do véu. De acordo com Arat (2005, p. 27), o apoio que o movimento islamista deu às mulheres que queriam legitimar o uso do adereço em universidades e instituições públicas não foi expresso como uma questão de

¹⁴⁰ No periódico *Turkish Daily News*, 25 de outubro de 1994, p. B3.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² No periódico *Hurriyet*, de 17 de março de 1996, p. 24.

gênero *per se*, mas como uma questão que remetia à natureza autoritária do Estado e à necessidade de democratização. O que os críticos consideravam “a opressão do véu” era retratado (*framed*) pelo partido como expressão da liberdade religiosa e autonomia da mulher. Esse discurso teve ampla *fidelidade narrativa* com a própria visão que essas mulheres tinham da questão, pois elas mesmas afirmavam que a possibilidade de usar o véu publicamente não era uma questão de gênero, mas de exercício das liberdades civis básicas (ibid., p. 25). Os membros do partido sempre afirmavam abertamente seu apoio inequívoco a essa reivindicação, e garantiam que liberalizariam o uso do véu tão logo chegassem ao poder. Para muitas mulheres, essa promessa teve grande apelo e foi razão para apoiarem o partido (ibid. p. 37).

5.3.2. Ressonância II: Mudança na opinião pública com relação à Europa

A Conferência de Helsinki, de dezembro de 1999, declarou que a Turquia era “um país candidato a integrar a União na base dos mesmos critérios aplicados aos outros países candidatos [Copenhague]”. Na Conferência de Copenhague, de junho de 1993, a União Europeia lançara os critérios políticos e econômicos para os países aspirantes a integrar o bloco. Estes eram a completa implementação da democracia, direitos humanos, Estado de direito e proteção das minorias. Na prática, com base nos critérios de Copenhague, a União Europeia exigia que Ankara reformasse seu sistema legal e resolvesse a questão curda por meios pacíficos (YAVUZ, 2003, p. 254).

Por causa dessas exigências, a entrada na União Europeia passou a ser vista por certos segmentos da sociedade como uma bandeira política pró-democratização. Com essa nova percepção, o cenário político turco bipolarizou-se de acordo com o posicionamento em relação à Europa. O Processo de 28 de Fevereiro significou um marco nesse sentido. Depois dele, os nacionalistas e a burocracia militar kemalista afastaram-se progressivamente do kemalismo pró-europeísta e passaram a definir-se por uma acentuada oposição à Europa. Passou a existir, assim, um conflito entre duas versões de kemalismo, uma antidemocrática e anti-Europa e outra democrática e pró-globalização. A burocracia militar divorciou-se do Ocidente e de seu projeto de ocidentalização. Ao mesmo tempo, o movimento islamista iniciou sua descoberta da Europa como uma força positiva na defesa da democracia turca contra os excessos do autoritarismo kemalista (ibid., p. 255).

Operou-se, assim, uma clivagem entre aqueles que apoiaram o Processo de 28 de Fevereiro e rejeitavam a União Europeia, composto por militares e intelectuais kemalistas “*hard core*”, e aqueles que eram contra o autoritarismo estatal e a favor da Europa. Esse último grupo incluía o movimento islamista e a maioria da população (YAVUZ, 2003, p. 255; DAĞI, 2005, p. 3). Nessa época, 70% dos turcos defendiam a entrada na União Europeia, mostrando que “a era do antiocidentalíssimo” se fora (DAĞI, 2005, p. 30). De fato, o movimento islamista, ao passar a defender a integração com a Europa, adotou um discurso congruente com a nova percepção popular. Segundo Yavuz (2003, p. 249), o grande público percebeu que a Europa se tinha tornado a única opção para a diminuição da influência dos militares e o estabelecimento de um Estado verdadeiramente democrático. O novo discurso islamista tinha, portanto, ampla *fidelidade narrativa* com essa nova opinião pública pró-Europa.

O discurso pró-Europa do movimento islamista teve ressonância particularmente junto à população curda. Durante os anos 1990, o separatismo curdo¹⁴³ e o terrorismo do PKK tinham particular centralidade na agenda dessa população, por causa do Estado de emergência implementado pelo governo e da migração contínua de curdos tanto do Iraque quanto de partes orientais da Turquia, causada pelo aumento da violência e pelas ondas de evacuação de aldeias por parte do Estado. Os curdos acusavam o governo de não gerar projetos para desenvolver a região nem permitir-lhes usar sua língua materna na mídia e no sistema escolar (ARAT, 2005, p. 35). Nesse contexto, os critérios de Copenhague criaram a percepção de que a entrada no bloco europeu seria uma oportunidade para reverter a política do Estado turco para essa população¹⁴⁴ (YAVUZ, 2003, p. 255). A posição islamista de apoiar a entrada na União Europeia e reconhecer os direitos individuais básicos da população curda chocava-se com a percepção dos militares e nacionalistas de que o reconhecimento dos direitos dos curdos enfraqueceria a estrutura unitária do Estado (ibid.). A posição islamista tinha, portanto, *centralidade e comensurabilidade experimental* para a audiência curda, que via nesta a possibilidade de proteger-se da oposição nacionalista e assegurar suas aspirações autonomistas.

¹⁴³ A resistência curda iniciou-se em reação aos esforços de modernização do Estado kemalista. Durante os primeiros anos da república, o novo Estado enfrentou uma série de rebeliões dessa população, que, acostumada com a maior tolerância étnica do Império Otomano, opôs-se ao novo regime por sua ênfase no nacionalismo turco e no secularismo (RABASA E LARRABEE, 2008, p. 34; ARAT, 2005, p. 35).

¹⁴⁴ Em 4 de outubro de 2001, a Assembleia Nacional Turca adotou 34 emendas constitucionais que retiraram a proibição ao uso de linguagem “proibida” e liberalizou restrições que impediam a formação de associações voluntárias. Subsequentemente, em agosto de 2002, a Assembleia Nacional promulgou uma nova legislação que expandia os espaços de oportunidade para a população curda. Por exemplo, uma das novas leis autorizava o uso do curdo na radiodifusão e a publicação de material em sua língua materna (YAVUZ, 2003, p. 254).

5.4 A queda na aceitação: explicando porque certas alterações estratégicas não tiveram ressonância

Muitos integrantes do FP consideraram a queda de 21,4% para 15,5% dos votos um resultado decepcionante. Várias causas para essa queda são apontadas pela literatura. Primeiramente, alguns autores ressaltam a percepção de parte do eleitorado de que não deveriam desperdiçar seu voto com um partido que provavelmente seria fechado¹⁴⁵ (YAVUZ, 2009, p. 71; YAVUZ, 2003, p. 25 e p. 253; MECHAM, 2004, p. 347-348; KUCUKCAN, 2003, p.498; YAVUZ, 2009, p. 71; ARAT, 2005, p. 67; ELIGUR, 2010, p. 239-240). Esse receio não era injustificado. De fato, antes das eleições de abril de 1999, os militares e seus aliados da mídia falavam abertamente que, mesmo se o FP saísse vitorioso, não teria a chance de governar o país (YAVUZ, 2009, p. 71; MECHAM, 2004, p. 347). O procurador-geral Vural Savaş declarou publicamente que solicitaria também o banimento do partido, que, na sua visão, “se tornara um centro de atividade antiseular” (ZAMAN, 1999, 11 apud ELIGUR, 2010, p. 240; TANIYICI, 2003, p. 476).

Em segundo lugar, a divisão que se operou no partido antes das eleições contribuiu para a queda de sua credibilidade aos olhos do público. A reputação de Erbakan como um “fantasma por trás dos panos” suscitava crítica tanto do *establishment* secular quanto da geração mais nova do movimento, liderada por Erdoğan e Gül, que acusavam Erbakan de minar a democracia interna do partido. A cisão levou a um breve período de caos no mês anterior às eleições, quando alguns parlamentares leais a Erbakan uniram-se a parlamentares dissidentes em um esforço para adiar as eleições, motivados tanto pelo temor de uma baixa votação (suscitado por pesquisas eleitorais) quanto pelo objetivo de ganhar tempo para remover a proibição legal a Erbakan e permitir que ele concorresse às próximas eleições (MECHAM, 2004, p. 347). Embora o adiamento não tenha sido conseguido, o fato de um partido que baseou sua plataforma eleitoral na defesa da democracia empreender uma manobra política antidemocrática constituiu em falta de *consistência do frame* e foi percebida

¹⁴⁵ Segundo Talip Kucukcan (2003, p.498), muitos eleitores do RP que não queriam votar no FP voltaram-se para o Partido da Esquerda Democrática e para o direitista Partido da Ação Nacional, ambos partidos que mantinham questões religiosas fora de suas campanhas e colocavam ênfase, direta ou indiretamente, no sentimento nacionalista das massas, uma estratégia que lhes angariou considerável apoio.

como “hipocrisia” pela audiência (MECHAM, 2004, p. 347; YAVUZ, 2009, p. 72). Também a *credibilidade do articulador* foi prejudicada com a manobra.

Por fim, alguns autores apontam que o tom moderado e conciliador do novo discurso em certa medida levou à perda de apoio do eleitorado tradicional do MVN (DAĞI, 2001, p. 24; CIZRE-SAKALLIOĞLU, 2003, p. 323; YAVUZ, 2009, p. 75). Segundo Daği (2001, p. 25), o vácuo ideológico e a atitude percebida como “passiva” em debates políticos diminuiu a *credibilidade* desse *articulador* e impediu que o movimento assegurasse o apoio das grandes massas na mesma proporção recebida no período 1994-1998. O autor afirma que o principal objetivo do partido era construir coalizões duradouras com outros partidos democratas e liberais para assegurar sua elegibilidade, atuando como um “partido apolítico”, conforme definiu Yavuz (2009, p. 75). Essa estratégia terminou por alienar parte do seu eleitorado. Ademais, a retórica conciliatória adotada com os militares em alguns momentos, claramente em um esforço para evitar confrontação, motivou certo descontentamento popular pela percebida incapacidade do partido impor-se aos impopulares gerais (ibid.), diminuindo também a *credibilidade do articulador*.

5.5 A reação kemalista

As alterações estratégicas feitas no discurso do FP não foram suficientes para fazer face à oposição kemalista, e o partido teve o mesmo destino do seu antecessor. Por ter concentrado sua defesa da democracia e dos direitos humanos em questões religiosas, principalmente na questão do véu e das escolas *imam-hatip*, o partido perdeu credibilidade e fomentou a oposição secular, junto à qual esse tipo de discurso não tinha ressonância (ELIGUR, 2010, p. 239-240; ARAT, 2010, p. 6; MECHAM, 2004, p. 348). O partido era constantemente acusado de “dissimulação islâmica” (*takiyye*), ou seja, de esconder uma agenda islamista, que seria colocada em prática quando estivesse no poder (MECHAM, 2004, p. 346-347). Por fim, a polêmica com relação à deputada Merve Kavakçı colocou o partido no centro da controvérsia sobre o uso do véu. Por ter apoiado a postura da candidata, o partido passou a ser visto como “arque-defensor” do uso do véu em instituições públicas (ibid.). Essas atitudes eram percebidas pela audiência secular como *inconsistência do frame*, uma vez que o partido havia anunciado o abandono da religião como centro da sua plataforma. Assim, tal como o RP, o FP

falhou em conseguir articular um *frame* que conseguisse dissipar a desconfiança secularista. Esse feito seria conseguido somente pelo AKP.

CAPÍTULO 6 - O PARTIDO DA JUSTIÇA E DO DESENVOLVIMENTO: CONSOLIDAÇÃO DA NOVA AGENDA

It is important that conservatism – as a political approach, which accords importance to history, social culture, and, in this context, religion as well – re-establishes itself in a democratic format.

Tayyip Erdoğan¹⁴⁶

A agenda do Partido da Justiça e do Desenvolvimento representou a continuidade e o aprofundamento da tendência do FP de abandonar uma retórica islâmica radical e adotar um discurso político liberal, com ênfase nos valores ocidentais de democracia, direitos humanos e livre-mercado. Seus membros têm persistentemente rejeitado o rótulo de “islamistas”, autoproclamando-se um equivalente islâmico aos partidos cristão-democráticos da Europa Ocidental¹⁴⁷ (TIBI, 2009, p. 47; YILMAZ, 2011, p. 268; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 46; YAVUZ, 2009, p. 89). A mudança de curso do movimento ficou simbolizada no próprio emblema do partido, em que as variações da lua crescente presentes nos partidos da Visão Nacional (todos os partidos até o então Partido da Felicidade) deram lugar a um simples bulbo de lâmpada brilhando, acompanhado do slogan “luz contínua” (*sürekli aydınlık*) (anexo), com o objetivo de anunciar uma mensagem de renovação¹⁴⁸ (MECHAM, 2004, p. 351).

Erdoğan, o fundador do AKP, em várias ocasiões afirmou que este era um partido de centro-direita, alegadamente herdeiro do legado de Menderes e Özal¹⁴⁹ (YILDIZ, 2008, p. 42; YAVUZ, 2009, p. 90). O político descrevia-se como um homem

¹⁴⁶ Trecho de um discurso de Recep Tayyip Erdoğan. Em Yavuz, M. H. (Ed.). (2006). *The emergence of a new Turkey: Democracy and the AK Parti*. University of Utah Press. p. 366.

¹⁴⁷ O AKP, mais do que qualquer outro partido da Turquia, tentou estabelecer relações próximas e institucionalizadas com os partidos democratas cristãos da Europa (ÖNIŞ, 2006, p. 16).

¹⁴⁸ *Ak* em turco significa “luz”, “pureza”. Com a ambiguidade da sigla, o partido buscava a conotação de um “partido da luz”, reforçada pelo uso de um bulbo de lâmpada como símbolo (YAVUZ, 2009, p. 1). Essa simbologia era uma tentativa de diferenciar-se dos outros partidos, que estavam alegadamente envolvidos em corrupção antes das eleições de 2002 (ibid, p.79).

¹⁴⁹ Tão logo o partido foi formado, uma das importantes visitas feitas por Erdoğan foi para Süleyman Demirel, antigo presidente e líder da centro-direita, um movimento que anunciava sua mudança de rumos nessa direção (YILDIZ, 2008, p. 42). A liderança do AKP, especialmente Erdoğan, localizava as raízes do partido no histórico Partido Democrata (DP), de Adnan Menderes, em uma tentativa de afastá-lo do legado de Erbakan. Entretanto, tanto as origens sociais quanto o estilo de vida da liderança do AKP separavam-no do legado do DP, porque a liderança deste veio do Partido Popular Republicano (CHP), cindido após um debate intrapartidário. O DP comprometia-se com o etos kemalista de *state building*, e seus principais nomes – Adnan Menderes, Fuat Köprülü (antigo ministro das relações exteriores) e Celal Bayar (antigo presidente) – vieram todos de famílias da elite que eram parte do *establishment*. A liderança do AKP, diferentemente, veio de outro meio socio-político, predominantemente das cidades do interior e de famílias de baixa classe média, constituindo uma espécie de “contra-elite” distinta do estilo de vida da liderança do DP (YAVUZ, 2009, p. 90).

“do caminho do meio” e afirmava que o AKP trabalharia como uma ponte entre uma Turquia tradicional e moderna (MECHAM, 2004, p. 351). Esse discurso de Abdullah Gül, membro fundador e futuro Ministro das Relações Exteriores pelo partido, ilustra a nova proposta:

Nós provaremos que uma sociedade islâmica é capaz de mudar e renovar-se, de atingir padrões contemporâneos preservando suas tradições e identidade. Nós agimos com a premissa de que os mais elevados padrões contemporâneos de liberdade democrática – liberdades fundamentais, igualdade de gênero, livre mercado, sociedade civil, transparência, boa governança, Estado de direito e uso racional dos recursos – são expectativas universais. Acreditamos que o nosso povo e outras nações islâmicas merecem ter essas expectativas plenamente atendidas (...) Nossa sociedade tem o fundamento histórico e a força espiritual e moral necessárias para adaptar-se à modernidade se for guiada por uma liderança exitosa e determinada. Essa liderança é o AKP (GÜL, 2003 apud ÇINAR e DURAN, 2008, p. 31, tradução nossa).

Serão analisados, a seguir, os principais pontos que caracterizaram esse novo discurso.

6.1 As alterações estratégicas

6.1.1 Extensão: Por uma democracia conservadora

Os observadores do AKP usam uma variedade de denominações para designar o partido, entre as quais estão: partido islâmico, islamista, islamismo moderado, democrata muçulmano, novo islamismo¹⁵⁰ e pós-islamismo¹⁵¹ (YILDIZ, 2008, p. 46; DAĞI, 2005, p. 34). O partido, entretanto, nega qualquer dessas identificações e adota como principal identidade o conceito de “democracia conservadora”¹⁵² (YILDIZ, 2008,

¹⁵⁰ Essa expressão é usada por Yildiz (2008, p. 46) quando o autor afirma que, uma vez que existe uma relação inegável entre os membros do AKP e o Movimento da Visão Nacional, o novo formato do partido seria a evolução do movimento como todo.

¹⁵¹ Daği (2005, p. 34) chama o AKP de partido pós-islamista porque, apesar de ter mantido as credenciais islâmicas em questões sociais, o partido teria abandonado o islã como programa político.

¹⁵² O conceito aparece pela primeira vez em um panfleto escrito por Yalçın Akdoğan, acessor de Erdoğan, publicado pelo AKP em 2003, sob o nome *Muhafazakar Demokrasi* (democracia conservadora). Uma segunda versão, mais elaborada, foi lançada em 2004 por uma editora privada, como uma compilação de comentários de diversos

p. 41-44; YAVUZ, 2009, p. 87; ÖNIŞ, 2006, p.15; DAĞI, 2006, p. 2). Conservadorismo, nesse contexto, não significa “manutenção do *status quo*”, mas, de acordo com o próprio partido, “um entendimento político que é ao mesmo tempo aberto à mudança e sensível aos valores e tradições sociais, religiosos ou não” (AK PARTI, p. 4 apud YILDIZ, 2008, p. 44). Erdoğan afirmava que o conservadorismo é “uma identidade política que enfatiza a moralidade, a família e uma mudança social ordenada”, em que a religião era essencial para a definição de uma “boa vida” (TBMM, 2003 apud YAVUZ, 2009, p. 83). Uma democracia conservadora seria, portanto, uma ordem política democrática que respeita as raízes culturais e religiosas da sociedade¹⁵³ (YAVUZ, 2009, p. 88; AYDIN e ÇAKIR, 2007, p. 4; ÖNIŞ, 2006, p.15). A noção de uma democracia conservadora não existia no *frame* dos partidos antecessores, por isso o conceito é um exemplo de *extensão do frame*.

Com sua retórica liberal, o partido enfatizava a necessidade de o país modernizar-se e incentivar o multiculturalismo. Entretanto, sua concepção de modernidade significava, em grande medida, conectar o local com o global de maneira que o intercâmbio de ideias não destruísse os valores tradicionais locais. Em sua publicação “Democracia conservadora”, o partido enfatiza que “é necessário aceitar a modernidade em seu mais alto grau (...) mas, seus fundamentos ideológicos devem ser primeiramente diferenciados de suas práticas e concepções mal concebidas, [e somente então] devem ser misturados com os valores locais” (AKDOĞAN, 2004, p. 20 apud AYDIN e ÇAKIR, 2007, p. 4). Dessa forma, entende-se que a preservação dos valores locais é vista como uma condição para a aceitação da modernidade, e que ambos (valores locais e modernidade) não são considerados incompatíveis. Erdoğan explica essa ideia da seguinte forma:

Parte significativa da sociedade turca deseja adotar um conceito de modernidade que não rejeite a tradição, um universalismo que aceite o localismo, um racionalismo que não despreze o significado espiritual da

intelectuais e jornalistas sobre o conceito, com o objetivo primário de mostrar a ruptura com o Movimento da Visão Nacional. Akdoğan afirma que, mesmo que a liderança do AKP tenha vindo do MVN, esta era composta pela ala reformista do movimento, portanto o islamismo não se confunde com o movimento pela democracia conservadora (AKDOĞAN, 2004, pp. 104-113 apud YAVUZ, 2009, p. 88).

¹⁵³ Em um discurso, em janeiro de 2004, Erdoğan afirmou que a filosofia política do AKP estava enraizada em “tradições sociais e culturais” que representavam “um sistema vernacular de valores profundamente enraizados” (YAVUZ, 2009, p. 91). Segundo Aydın e Çakir (2007, p. 4), o AKP defendia um “conservadorismo comunitário”, em que valores comunitariamente definidos serviam como princípios orientadores de suas políticas. Selma Kavaf, chefe da comissão das mulheres do partido, em uma entrevista com Eligur em junho de 2004, definiu conservadorismo como “não religiosidade, mas a proteção da fé e dos valores sagrados” e democracia como “o respeito por quem é diferente de nós” (ELIGUR, 2010, p. 245).

vida, e uma mudança que não seja fundamentalista. O conceito de democracia conservadora é, de fato, uma resposta a esse desejo (NEW ANATOLIAN, 2006 apud YAVUZ, 2009, p. 92, tradução nossa).

A concepção de conservadorismo do partido era baseada em três pilares: família, otomanismo e devoção religiosa. A família aparece como uma instituição organizada em torno de uma série de princípios fundamentais e essencial para a preservação e perpetuação dos valores religiosos (ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 46-47). O otomanismo seria a referência ao passado otomano como uma era de glória e vitórias que deveria inspirar o presente¹⁵⁴. Dentro dessa perspectiva, também o elemento étnico e nacional da turquicidade era enfatizado (YAVUZ, 2003, p. 260). Por fim, a devoção seria a valorização da religião na esfera individual para que esta provesse os meios para lidar com os desafios do mundo moderno¹⁵⁵ (ibid., p. 94-96; ÇINAR e DURAN, 2008, p. 33). Mesmo que o partido tenha abandonado a identidade religiosa da Visão Nacional, a temática do conservadorismo mantinha, na prática, certa afinidade com a ontologia islamista (CIZRE, 2008, p.5-6). Esta foi uma estratégia do partido para assegurar o eleitorado conservador e diferencia-o claramente de seu antecessor direto, o FP.

O discurso manteve, portanto, certas sensibilidades à religião. No diagnóstico do partido, o islã era a fonte da identidade do povo turco e de sua moralidade. Existia o entendimento compartilhado de que o islã é uma condição *sine qua non* para uma sociedade moral¹⁵⁶. Esse papel da religião está contido na própria concepção de democracia conservadora. O pensamento é o de que se as pessoas orarem e cumprirem suas obrigações religiosas, elas estarão menos susceptíveis a se corromperem e mais dispostas a agirem em prol do interesse da comunidade (YAVUZ, 2009, p. 96). Mas a religião não é mais retratada como o prognóstico principal para combater os males sociais, como com o RP. A sua importância era reconhecida apenas na esfera pessoal (YILMAZ, 2011, p. 268). Não mais se falava em um Estado baseado na *sharia* ou na necessidade de se chegar a um Estado *hak*.

¹⁵⁴ Os movimentos islâmicos na Turquia sempre foram permeados pela nostalgia pelo passado otomano (WHITE, 2002, p. 50).

¹⁵⁵ De acordo com Yavuz (2009, p. 96), a liderança do AKP e a maioria dos seus eleitores eram compostas por muçulmanos sunitas que davam importância a orações e apoiavam o uso de símbolos públicos da religião.

¹⁵⁶ Abdullah Gül afirma que “o povo turco tem praticado a religião por séculos. O islã tem sido uma das maiores motivações da sociedade e da cultura. O islã tem sido o cimento dessa sociedade, que tem diversas origens étnicas” (GÜL, 2001 apud ÇINAR e DURAN, 2008, p. 33).

O partido abandonou, assim, a concepção do MVN de que o Estado é um meio para islamizar a sociedade, e que esta é um elemento passivo de uma transformação unilateral. Em matéria de religião, o papel do Estado deveria ser somente remover os obstáculos para os que desejassem ter uma vida religiosa (ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 5; YAVYZ, 2009, p. 43; MECHAM, 2004, p. 351). O tipo de secularismo defendido pelo AKP era o anglo-saxão, em que a visibilidade pública da religião é tolerada (TIBI, 2009, p. 4). O manifesto do AKP sobre democracia conservadora, escrito por Yalçın Akdoğan (2003), começa afirmando que os islamistas abandonaram sua demanda por um Estado islâmico e começaram a defender um “Estado para os muçulmanos” (ÇINAR e DURAN, 2008, p. 34), deixando implícito que este seria secular, mas preservaria os interesses dos que professassem a fé islâmica. Em uma democracia conservadora, escolhas individuais determinadas por valores comunitários e religiosos deveriam ser garantidas por um governo democrático (YAVUZ, 2009, p. 96).

6.1.2 Amplificação: Promoção da democracia e dos direitos humanos

A defesa da democracia e da liberdade de expressão feita pelo AKP assemelhava-se à proposta do FP, mas foi sensivelmente *amplificada* (ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 4-5 e p. 52-53; ELIGUR, 2010, p. 248; DAĞI, 2005, p. 28). Na campanha eleitoral de 2002 e no programa partidário, denominado “Programa da Democracia e do Desenvolvimento”, os temas da democracia e direitos humanos eram muito frequentes. Por “democracia”, o AKP entendia “um sistema baseado na tolerância”, onde “não é possível para alguns cidadãos se beneficiarem de direitos, liberdades e privilégios mais elevados do que outros” (ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 12). Os líderes do partido afirmavam que o poder estatal deveria ser limitado “para que o Estado fosse definido e controlado por seus cidadãos, não o contrário” (ERDOĞAN, 2006 apud YAVUZ, 2009, p. 91), conforme ilustra essa fala de Erdoğan:

Um dia, ninguém tomará o púlpito para dizer à nação o que fazer. Nesse dia, o Estado viverá para a nação na Turquia, e a soberania pertencerá incondicionalmente ao povo. Nesse dia, ninguém assumirá a supremacia de um grupo sobre outro sob qualquer pretexto... Nossa nação deve saber que

aqueles que hoje estão tentando tornar a Turquia um país cheio de suspeitas não conseguem aceitar o fato de que a soberania pertence incondicionalmente à nação (ibid.).

O AKP também reconhecia a universalidade dos direitos humanos, uma mudança radical em relação à concepção do RP de que estes eram parciais e usados de forma autointeressada pelo Ocidente (ADALET VE KALKINMA PARTISI; 2002, p. 5 e p. 9). Em seus discursos, eram feitas referências frequentes a convenções de direitos humanos reconhecidas internacionalmente, não somente às particularidades da temática no islã ou na Turquia. Dentro dessa retórica, a diversidade e o multiculturalismo eram valorizados e encorajados (ÖNIŞ, 2006, p. 2). Diferenças étnicas, políticas e religiosas eram consideradas uma fonte de riqueza, não uma ameaça (DAĞI, 2006, p. 9). Erdoğan afirmava que o Estado não deve ser um instrumento para impor um estilo de vida específico, mas para criar as condições necessárias para a existência da diversidade (YAVUZ, 2009, p. 83). Na declaração eleitoral do partido, afirmava-se que “o AKP não somente reconhece as diferenças, mas as encoraja a participar na vida política” (DAĞI, 2006, p. 9).

O partido adota uma noção instrumental de liberdade, em que esta é valorizada em relação aos seus fins, que podiam ser tanto o direito de livre expressão religiosa quanto à busca por prosperidade econômica. A noção de liberdade é, assim, utilizada para permitir às pessoas a satisfação de seus interesses individuais (YAVUZ, 2009, p. 96). O indivíduo e sua felicidade são retratados como os objetivos primários do partido, em oposição à ênfase do RP na coletividade, outro exemplo de mudança radical no discurso (ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 2; DAĞI, 2006, p. 9; ELIGUR, 2010, p. 248; DAĞI, 2005, p. 31; YILDIZ, 2008, p. 47). Erdoğan afirmava que o Estado existia para servir o indivíduo e que sua tarefa primária era remover os obstáculos à realização do potencial individual. Nas suas palavras: “o valor básico é o ser humano, e a tarefa do Estado é servir o ser humano” (TBMM, 2003 apud YAVUZ, 2009, p. 83).

6.1.3 Amplificação: Centralidade do projeto europeu

O AKP manteve e *amplificou* a posição defendida pelo FP de apoiar a entrada do país na União Europeia (ELIGUR, 2010, p.248, MECHAN, 2004, p. 354; ÖNIŞ, 2006, p.14; CIZRE, 2008, p. 4; KURU, 2005, p. 272; KURU, 2005, p. 272; MECHAM 2004, p. 353). Nas palavras de Mecham (2004, p. 353), “o AKP defendeu a entrada na União Europeia em um grau que nenhum de seus antecessores tinha feito”. Logo após as eleições de novembro de 2002, Erdoğan declarou que sua prioridade não era a questão do véu, mas avançar o processo de adesão ao bloco europeu¹⁵⁷ (DAĞI, 2006, p. 10). Erdoğan afirmava que o critério de Copenhagen não era somente parte dos requisitos para a Turquia entrar no bloco, mas um objetivo a ser atingindo independentemente disso (ibid.).

No diagnóstico do partido, a entrada na União Europeia era um resultado natural da trajetória de modernização da Turquia (TANIYICI, 2003, p. 475). No seu programa, lê-se que “atender aos critérios de Copenhagen é um passo importante em direção à democratização do país” (DECLARAÇÃO ELEITORAL, 2002 apud DAĞI, 2006, p. 10). Um parlamentar do partido entrevistado por Eligur (2010, p. 248) em junho de 2004, quando questionado sobre o que aconteceria se a União Europeia não aceitasse a Turquia, respondeu que “mesmo se a UE não nos aceitar como membro, a Turquia será mais democrática (...) nesse caso, nós continuaremos nosso caminho não mais pelo critério de Copenhagen, mas pelo critério de Ankara”.

O AKP considera que a União Europeia desempenhou papel de grande relevância para o avanço da democratização e dos direitos humanos no país. O bloco é visto não somente como uma entidade política a ser integrada, mas como um “modelo de democracia”¹⁵⁸. O Ocidente como todo e a União Europeia especificamente são vistos como grandes aliados no processo de democratização do país (YILMAZ, 2011, p. 268). Grosso modo, a estratégia de sobrevivência do AKP por meio da maior democratização coincidia amplamente com os critérios políticos de Copenhagen. Um membro do AKP afirmou que a adesão ao bloco coincidia com a agenda do partido da seguinte forma:

¹⁵⁷ Logo após as eleições, Erdoğan partiu em um *tour* pelas capitais da Europa, antes da cúpula de Copenhagen de dezembro de 2002, para defender o pleito turco ao bloco e consolidar sua imagem moderada. O Conselho da União Europeia, entretanto, adiou sua decisão de iniciar as negociações para a cúpula de 2004, condicionando-a ao país atender aos critérios de Copenhagen. Por isso, desde seu primeiro mandato, o governo do AKP introduziu reformas fundamentais para a resolução da questão curda, para os direitos humanos em geral, nas relações entre o setor civil e militar e até sinalizou para a possibilidade de ceder na disputa sobre o Chipre (DAĞI, 2006, p. 10; MECHAN, 2004, p. 354).

¹⁵⁸ Em uma entrevista com Aydin e Cakir (2007, p. 5), toda a elite partidária entrevistada enfatizou que a democratização estava entre os objetivos primários do partido desde o começo de sua trajetória, e que a União Europeia seria uma espécie de “âncora” para atingir esse objetivo.

O processo de 28 de Fevereiro mostrou-nos que há algumas coisas que a Turquia não pode atingir sozinha. Eu não estou falando de a Turquia tornar-se um Estado regulado pela *sharia*. O que estou falando é de um ambiente onde seja possível ensinar religião a seu filho, onde minha mulher possa usar o que quiser e onde eu não seja punido por minhas crenças. Nós percebemos que a proeminência dos direitos individuais na União Europeia pode, verdadeiramente, ajudar-nos a diminuir o peso das instituições no sistema político turco e, assim, conseguir o mínimo para melhorar nosso estilo de vida (ibid., tradução nossa).

6.1.4 Extensão: Política externa em duas frentes

O AKP defendia que deve haver um diálogo civilizacional entre o Ocidente e o mundo islâmico, o que significa uma continuidade da tendência do FP e uma radical mudança em relação ao RP. A globalização e seus valores tornaram-se pontos de referência constantes da liderança do partido (YILDIZ, 2008, p. 46). No programa partidário e na declaração eleitoral, está contida a noção de que a globalização é um fato consumado e que o país compromete-se a cooperar com seus atores, processos e premissas (ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 17; DAĞI, 2006, p. 5; KUTU, 2005, p. 273; DAĞI, 2005, p. 32). Em grande medida, as tendências antiglobalistas do movimento foram superadas pela percepção de que a Turquia não está isolada, mas em integração com o resto do mundo (ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 54-55; DAĞI, 2006, p. 6).

A União Europeia e os Estados Unidos aparecem como atores essenciais para um diálogo civilizacional e a maior integração da Turquia em um mundo globalizado (ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 55-56). A Europa é vista como vital para o fortalecimento da democracia e dos direitos humanos no país, para a integração a cadeias globais de produção, para o melhoramento de sua governança e para a cooperação em diversas áreas, especialmente segurança e energia (AYDIN e ÇAKIR, 2007, p. 9; YILDIZ, 2008, p. 55-56). Os Estados Unidos, por sua vez, são vistos como um parceiro estratégico em um diálogo civilizacional que estimula a democratização e o livre-mercado no mundo islâmico como todo. Como exemplo, o partido apoiou o GMEI

– *Greater Middle East Initiative* (Iniciativa Grande Oriente Médio¹⁵⁹). Ademais, ambos, os EUA e o AKP, criticavam o caráter secular do Estado turco, afirmando que este era muito estrito e incompatível com a democracia¹⁶⁰ (ELIGUR, 2010, p. 249).

As relações com o Ocidente, no entanto, eram vistas como complementares, não substitutas, às relações com o mundo islâmico (ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 56; AYDIN e CAKIR, 2007, p. 3; YILDIZ, 2008, p. 55-56). Alguns analistas chegam a afirmar que não existe diferença entre o AKP e o Movimento da Visão Nacional quanto à importância atribuída às relações com o Oriente Médio. Para a liderança do AKP, o Império Otomano constituía “uma fonte alternativa de identidade compartilhada” e “a chave para o futuro do país” (YAVUZ, 2009, p. 95). Analistas afirmam que a política externa do AKP para o mundo islâmico é orientada pelo que chamam de “neo-otomanismo”, pois busca no passado otomano uma fonte de inspiração e legitimidade para projetar a Turquia como uma potência regional no presente (SEN, 2010, p. 63). Sinais de uma política regional ativa eram presentes, como a manutenção de uma campanha pública de apoio à Palestina (MECHAM, 2004, p. 353).

6.1.5 Extensão: Liberalismo econômico com justiça social

A tendência iniciada pelo FP de abandonar o discurso antiglobalização e defender o livre-mercado foi reforçada pelo AKP. Essa postura foi motivada, em grande medida, pelo novo contexto econômico. A crise econômica que acometeu a Turquia em 2001¹⁶¹, particularmente, tornou claro que a aderência estrita ao programa do Fundo Monetário Internacional (FMI) e a atração de investimentos externos diretos eram indispensáveis para resolver as dificuldades financeiras. Ademais, o partido buscava ampliar sua base de apoio, incluindo o segmento economicamente dinâmico da

¹⁵⁹ Iniciativa lançada durante o segundo mandato do presidente Bush em que a tradicional postura de favorecer o *status quo* na região foi abandonada em prol da promoção ativa da democracia, economia de mercado e reformas educacionais, com base no pressuposto de que problemas nessas áreas eram a causa do terrorismo. Para mais informações sobre a posição do AKP sobre o GMEL, ver o artigo BAĞCI, Hüseyin; SINKAYA, Bayram. The greater Middle East initiative and Turkey: the AKP's perspective. In: GOREN, N.; NACHMANI, A. (Ed.). **The Importance of Being European: Turkey, the EU and the Middle East, Jerusalem: The European Forum at the Hebrew University**. 2007. p. 165-77.

¹⁶⁰ Mesmo que os EUA apresentassem a Turquia como um modelo de democracia para o mundo islâmico, eles criticavam seu modelo de secularismo afirmando que este era muito estrito. Segundo Eligur (2010, p.249), a Turquia é apresentada pelos EUA como um modelo de democracia por seu caráter islâmico, não por causa do secularismo.

¹⁶¹ Para mais detalhes sobre a crise econômica turca de 2001, ver o artigo ÖNIŞ, Ziya; RUBIN, Barry M. (Ed.). **The Turkish economy in crisis**. Psychology Press, 2003.

sociedade que se beneficiava da globalização, sem perder o apoio dos desprivilegiados (AYDIN e ÇAKIR, 2007, p. 1-2).

O AKP valeu-se do quadro de instabilidade econômica gerado pela crise para apresentar-se como uma força progressista, que traria os benefícios dos aspectos positivos da globalização pela integração do país no mercado mundial (ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 16-17, ÖNIŞ, 2006, p. 2; RUBIN, 2010, p. 408). Em consonância com esse objetivo, o AKP expressava sua determinação em abrir a Turquia à economia global e defendia políticas econômicas liberais, destinadas a atrair investimento externo e integrar o país na economia global (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 71; ÖNIŞ, 2006, p. 16; MECHAN, 2004, p. 354; ÖNIŞ, 2006, p. 2; DAĞI, 2006, p. 5). O discurso de Erdoğan imediatamente após as eleições de novembro de 2001 incluía mensagens específicas aos centros financeiros internacionais, em que declarava que o seu governo iria diminuir a regulação do câmbio e tornar a entrada de investimento externo direto mais atrativa (DAĞI, 2006, p. 5). O partido defendia principalmente a privatização de empresas públicas estratégicas, apresentada como uma necessidade vital para o progresso econômico. A excessiva burocracia estatal era duramente criticada, e em seu lugar propunha-se a limitação da intervenção do Estado na economia e a expansão do setor privado (ibid., p. 9; ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 21).

Ao mesmo tempo, para não perder o apoio dos desprivilegiados do meio urbano, o discurso do AKP retomou o foco na temática da justiça social (ÖNIŞ, 2006, p. 2; ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 3 e 16-17). Segundo Daği (2006, p. 8), para enfrentar a oposição estatal (vinda dos militares e do judiciário), o AKP buscou garantir o apoio popular que o movimento recebera durante a existência do RP, o qual conseguira amplo apoio do segmento pobre urbano por adotar um discurso antiglobalização (capítulo 4). Portanto, mesmo adotando uma retórica pró-mercado, o partido conferiu mais atenção à causa dos despossuídos do que o seu antecessor direto, o Partido da Virtude (ÖNIŞ, 2006, p. 16). Uma reforma do sistema de bem-estar social e uma política de subsídios aos pobres foram prometidas (ADALET VE KALKINMA PARTISI, 2002, p. 36-37; DAĞI, 2006, p. 8; KARASIPAHİ, 2009, p.97). Erdoğan autorretratava-se como um cidadão vindo das ruas e afirmava que o partido representaria o “cidadão Osman”, o turco médio que “lutava para ganhar sua vida no mundo moderno” (MECHAN, 2004, p. 354; DAĞI, 2006, p. 8). Ziya Öniş (2006, p. 2)

afirma que o AKP aparentava ser mais progressista e reformista do que o Partido Popular Republicano (CHP), o partido socialdemocrata turco¹⁶². De acordo com Thomas Smith (2005, p. 322 apud YILMAZ, 2011, p. 245), o partido “conseguiu com êxito relacionar uma identidade tradicional com o enfoque em questões de justiça social e distributiva, constituindo uma espécie de ‘terceira via’ intermediária entre uma economia estatista e um capitalismo desenfreado”.

Essas alterações estratégicas deram origem a um partido moderno mas conservador, cujo diagnóstico e prognóstico podem ser sintetizados, respectivamente, nas seguintes linhas: a sociedade turca tem problemas de diversas ordens, política, econômica e moral. No plano político, é preciso avançar na democratização e proteção aos direitos humanos para fazer face ao autoritarismo e desrespeito à ilegalidade, meta para a qual a integração e o diálogo com o Ocidente são essenciais. No plano econômico, o livre-mercado é tratado como a cura para todos os males, mas a importância do Estado para a distribuição da riqueza é reconhecida. No plano moral, é dada renovada ênfase nos valores tradicionais e na religiosidade, mas no plano individual. Todos esses objetivos estão englobados na meta-síntese de estabelecer uma democracia-conservadora.

6.2 Ressonância

6.1.1 Ressonância I: O segmento secular

O AKP recebeu apoio substancial em toda a Turquia, inclusive de áreas de orientação secular situadas na metade ocidental do país, que anteriormente se opunham ao Partido do Bem-Estar e ao Partido da Virtude (MECHAM, 2004, p. 352). O abandono explícito de uma agenda islamista e a declaração enfática de fidelidade ao secularismo possibilitaram ao partido assegurar sua confiabilidade, mesmo tendo provindo de dois partidos fechados sob a acusação de terem uma agenda islamista (TAŞPINAR, 2012; YILDIZ, 2008, p. 41 e p. 45). Essas afirmação, quando examinadas à luz das ações práticas do partido, demonstravam a *consistência* desse *frame*. Grosso

¹⁶² O CHP era “a esquerda” turca. É digno de nota que os partidos social-democratas da Europa eram mais simpáticos ao AKP do que ao CHP, sua contrapartida na Turquia (ÖNIŞ, 2006, p. 16).

modo, o *frame* de uma “democracia conservadora” demonstrou ser uma estratégia exitosa, ao colocar o partido no centro do espectro dos partidos de centro-direita e conseguir dissipar suspeitas entre os secularistas (YAVUZ, 2009, p. 89).

6.1.2 Ressonância II: A comunidade empresarial

Com sua defesa do liberalismo econômico, o discurso do partido conseguiu ter ressonância junto a uma coalizão interclasse de empresários (ÖNIŞ, 2006, p.15; YILDIZ, 2008, p. 43; TAŞPINAR, 2012; SAMBUR, 2009, p. 123; YEŞILADA, 2002; SEN, 2010, p. 76). Esse segmento abrangia: os grandes industriais, os pequenos e médios empresários, a classe média em ascensão e o novo empresariado da Anatólia (SAMBUR, 2009, p. 123; ÖNIŞ, 2006, p. 15). O fato de este setor ser um componente importante da base eleitoral do AKP é outro fator que leva muitos analistas a interpretá-lo como um partido de centro-direita (ÖNIŞ, 2006, p. 15).

A ressonância do AKP com o empresariado explica-se por seu discurso pró-livre mercado ter *credibilidade empírica* para o grupo, por ter este se beneficiado das reformas neoliberais do país durante a era Ozäl (ÖNIŞ, 2006, p. 15). Ademais, a determinação do AKP de impulsionar a integração com a UE e a harmonização da legislação nacional com os padrões europeus, especialmente depois da crise de 2001 (quando o partido passou a retratar a integração ao bloco como uma poderosa “âncora externa” para a estabilidade econômica), tinha particular *centralidade* para os grandes grupos empresariais e a intelectualidade liberal (ibid., p. 20; SEN, 2010, p. 76). Esses círculos celebraram a atitude do AKP de iniciar as negociações com o bloco logo nos seus primeiros anos de governo¹⁶³. Esses passos foram vistos como uma prova de que o partido se dissociara da postura antiocidental do movimento da Visão Nacional, constituindo uma evidência de *consistência do frame*.

6.1.3 Ressonância III: O eleitorado pobre urbano

¹⁶³ Logo após as eleições, o governo do AKP cumpriu rapidamente todos os critérios do pacote de reformas do FMI, introduzidos por Kemal Derviş, o ministro para questões econômicas do governo de coalizão de 2002. O fato permitiu ao AKP apresentar-se como o garantidor da estabilidade econômica e assegurar o apoio ativo dos círculos empresariais, da grande mídia e das instituições internacionais (SEN, 2010, p. 76).

O problema do mau funcionamento da economia, que fora fundamental para a ressonância do discurso do RP, persistia e agravava-se com a crise de 2001, a maior da história da república turca¹⁶⁴ (ELIGUR, 2010, p. 243). Esta teve efeitos adversos sobre todos os segmentos da sociedade, mas os mais pobres foram os mais afetados. A recessão, a alta inflação e o desemprego forçaram grande parcela da sociedade a viver abaixo da linha da pobreza (YAVUZ, 2009, p. 80). A falta de confiança nos políticos governantes foi exacerbada nesse contexto, pois estes, além de serem vistos como ineficientes para resolver os problemas da economia, estavam envolvidos em escândalos de corrupção. A culpa pelo colapso econômico foi atribuída principalmente aos três partidos da coalização que veio ao poder em abril de 1999, o DSP, MHP e o ANAP¹⁶⁵.

A crise econômica e a insatisfação generalizada com os partidos no poder encorajaram muito eleitores a votar no AKP (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 48; YAVUZ, 2009, p. 79; YAVUZ, 2003, p. 259; ELIGUR, 2010, p. 245). Muitos o viam como um partido com “cara nova”, o único com uma reputação limpa, em quem podiam depositar a confiança de resolver os problemas econômicos (YAVUZ, 2003, p. 259). Diferentemente dos outros partidos, o AKP era novo, fundado por Recep Tayyip Erdoğan, um político que trazia um histórico de sucesso em lidar com crises econômicas (ELIGUR, 2010, p. 243). Nesse sentido, a *credibilidade do articulador* desempenhou importante papel para a votação recebida. Ademais, tal como o RP, o AKP também se beneficiou do declínio da esquerda turca nos anos 1990. O partido era o único com uma agenda que enfatizava a justiça social, tema que adquirira *centralidade* para o eleitorado pobre urbano em um contexto de crise¹⁶⁶ (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 48; KARASIPAHİ, 2009, p. 97; ELIGUR, 2010, p. 254). Por fim, tal como seus antecessores, o AKP teve a habilidade de conectar-se com a população pobre das áreas urbanas marginalizadas por meio de uma extensa e eficiente rede de assistência social nas municipalidades (MECHAM, 2004, p. 340; SAMBUR,

¹⁶⁴ O produto nacional bruto (PNB) per capita caiu de U\$3.255,00 em 1998 para U\$2.986,00 em 2000, um declínio de 8,3%, e para \$2,143 em 2001, um declínio de 28,2%. A distribuição da riqueza tornou-se mais desigual, com 40% da população perfazendo somente 16% do PNB anual. A taxa de desemprego, que era de 8,8% em 1994, subiu para 10,6% em 2001 (ELIGUR, 2010, p. 243).

¹⁶⁵ O DSP, líder da coalização, sofreu um total colapso, com sua votação caindo de 22%, nas eleições 1999, para 1,2% em 2002. O MHP e o ANAP também tiveram considerável diminuição de sua base eleitoral. Nenhum dos três partidos conseguiu atingir os 10% dos votos mínimos necessários para ter representação na Assembleia Nacional. O Partido do Verdadeiro Caminho (DYP), outro partido que teve força política importante nos anos 1990, também foi relegado a segundo plano nessas eleições (ÖNIŞ, 2006, p. 13).

¹⁶⁶ Rabasa e Larrabee (2008, p. 48) afirmam que o AKP, tal como RP antes dele, teve sucesso em preencher o vácuo criado pelo declínio da esquerda, especialmente junto à classe trabalhadora. Yavuz (2003, p. 259) afirma que “muitos votaram no AKP porque estavam “desempregados, famintos e excluídos do processo econômico e político” (YAVUZ, 2003, p. 259).

2009, p. 123; ELIGUR, 2010, p. 245). A manutenção de serviços assistencialistas também contribuiu para a *consistência do frame* e a *credibilidade dos articuladores* junto à população pobre urbana.

6.1.4 Ressonância IV: Minorias desejosas de liberdade religiosa e de expressão

A adoção de uma linguagem política liberal, com ênfase na democratização, na liberdade religiosa e de pensamento e no direito de ser tratado igual perante o Estado, também foi uma das razões para os eleitores votarem no AKP (ELIGUR, 2010, p. 248; DAĞI, 2006, p. 9; YAVUZ, 2009, p. 4). Entre os que votaram por essa razão, destaca-se o eleitorado religioso desejoso de maior liberdade de expressão e o eleitorado curdo. Şevket Kazan, em entrevista com Eligur (2010, p. 248), afirma que os eleitores que votaram no RP e no FP para realizar esse objetivo dessa vez dirigiram seus votos ao AKP.

O eleitorado religioso esperava que o partido resolvesse questões controversas simbólicas, como a proibição de usar o véu em instituições públicas e a questão das escolas *imam-hatip* (NASR, 2006, p. 24; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 61). Conforme Rabasa e Larrabee (2008, p. 61), para o eleitor do AKP, usar o véu é uma questão de escolha pessoal, e restrições ao seu uso são consideradas violações de direitos humanos, uma percepção com a qual o discurso do AKP tinha *fidelidade narrativa*. Na prática, a proibição ao uso do véu apresentava à jovem religiosa a escolha entre violar suas convicções pessoais ou não conseguir ir à universidade ou outro espaço oficial. Para os estudantes das escolas *imam-hatip*, da mesma forma, a limitação do reconhecimento curricular dessas escolas representava uma limitação em suas vidas profissionais. Portanto, essas questões tinham *comensurabilidade experimental* e *centralidade* para essa audiência. Uma vez que a democracia liberal é mais receptiva à liberdade religiosa do que o secularismo kemalista, esses eleitores votaram no AKP pela expectativa de uma maior democratização da sociedade. Existia, ademais, a expectativa de que a entrada na União Europeia, defendida pelo partido, iria fortalecer a democracia liberal e a observância dos direitos humanos no país (NASR, 2005, p. 25).

O AKP também ganhou considerável apoio de outras minorias. Nas cidades curdas, ele foi o único partido grande a ter apoio¹⁶⁷ (SAMBUR, 2009, p. 123). Nas eleições de 2002, o partido recebeu 27,29% dos votos nas cidades do leste e sudeste do país, habitadas pela população curda, um percentual que passou para 54% nas eleições de 2007 (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 67). Uma das razões para o sucesso do AKP junto a essa população foi a abordagem mais aberta e tolerante da questão curda, embasada em sua retórica de defesa dos direitos humanos (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 67). O discurso do AKP tinha, assim, *comensurabilidade experimental* e *centralidade* para essa audiência. Ademais, o AKP, tal como o RP e o FP, apoiava a ideia de introduzir um sistema federal no país, uma proposta que teve ressonância junto aos curdos por eles buscarem estabelecer uma federação no leste da Anatólia (ELIGUR, 2010, p. 260). Também esse aspecto tinha *comensurabilidade experimental* e *centralidade* para esse segmento do eleitorado.

6.1.5 Ressonância V: Opinião pública favorável à União Europeia

A opinião pública turca tem sido fortemente a favor da adesão à União Europeia, por causa dos benefícios materiais esperados e da perspectiva de maior democratização interna (ÖNIŞ, 2006, p. 20; YAVUZ, 2003, p. 255; DAĞI, 2006, p. 5). Relatórios da União críticos à política interna turca informavam a população da existência de um “governo dual”¹⁶⁸ que bloqueava o caminho do país a uma democracia de fato. O apoio popular esmagador à adesão ao bloco europeu ao longo dos anos 1990, mesmo entre grupos islâmicos radicais, vinha da percepção de que este proveria um mecanismo eficiente de pressão na direção de reformas (YAVUZ, 2003, p. 255-256).

A orientação do movimento islamista em direção à Europa contribuiu para a reconfiguração da política turca. Uma vez que o Ocidente tornou-se um aliado tácito do AKP, antigos partidos secularistas pró-Ocidente passaram a assumir uma postura de oposição. O CHP, por exemplo, moveu-se progressivamente para uma posição nacionalista e adotou uma postura de ambiguidade com relação ao Ocidente, vendo alguns aspectos de sua influência como uma ameaça ao Estado turco e ao kemalismo. Nesse cenário, a bandeira da adesão ao bloco europeu ficou largamente associada ao

¹⁶⁷ Essa população apoiava também o DTP, Partido da Sociedade Democrática (*Demokratik Toplum Partisi*), partido curdo étnico, mas não votava em outros partidos além deste e do AKP (SAMBUR, 2009, p. 123).

¹⁶⁸ Em que o governo eleito precisava submeter-se ao *establishment* burocrático-militar kemalista.

AKP (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 49-52). De acordo com pesquisas de opinião conduzidas em julho de 2004, 79% dos eleitores do partido eram a favor da adesão à União Europeia, acima da média nacional de 73% (DAĞI, 2006, p. 5). Ao enfatizar a disposição a empreender incansáveis esforços para avançar no processo de acessão, o partido mobilizou uma questão que tinha *centralidade* e *comensurabilidade experimental* para a audiência.

6.1.6 Ressonância VI: O eleitorado conservador

O *frame* de uma “democracia conservadora” revelou ser bem-sucedido por permitir ao partido, ao mesmo tempo, dissipar as suspeitas dos secularistas e conectar-se com um eleitorado religioso e conservador (CIZRE, 2008, p. 5-6; YAVUZ, 2009, p.89; RABASA e LARRABEE, 2008, p. 48 YEŞILADA, 2002; YILDIZ, 2008, p. 42; ÖNIŞ, 2006, p.15; MECHAM, 2004, p. 353). Mesmo que o partido não tenha projetado uma identidade religiosa, a manutenção de certa afinidade com a ontologia islamista permitiu-lhe assegurar o eleitorado religioso (CIZRE, 2008, p. 5-6). Consequentemente, seus eleitores ainda incluíam predominantemente muçulmanos conservadores de diversos grupos socioeconômicos, que no passado apoiavam os partidos da Visão Nacional (YAVUZ, 2009, p. 93; YEŞILADA, 2002; ÖNIŞ, 2006, p.15). Mecham (2004, p. 353) argumenta que esses eleitores não transferiram seu apoio ao Partido da Felicidade por causa da sua associação com Erbakan e Kutan, que trazia a conotação de que o partido era o sucessor dos partidos banidos e, por isso, estava também fadado ao desaparecimento. Uma vez que o AKP parecia ter maiores chances de se manter na legalidade, os eleitores que buscavam uma alternativa “islâmica” ao governo optaram estrategicamente pelo partido.

Tal como o RP, grande parte desses eleitores era composta por pessoas de origem rural que habitavam em guetos das grandes cidades, os *varoş*, excluídas cultural e economicamente pela elite kemalista (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 48; NASR, 2006, p. 24-25; YAVUZ, 2003, p. 257). Estas eram religiosamente devotas e socialmente conservadoras, e não eram atraídas por partidos seculares em geral, nem de direita nem de esquerda (RABASA e LARRABEE, 2008, p. 48; NASR, 2006, p. 24-25). O *varoş* era uma das mais importantes fontes de poder político para o AKP porque o discurso conservador do partido tinha *fidelidade narrativa* com os valores culturais

desse eleitorado, além de abordar temáticas (como a importância da família e dos valores morais) que tinham *comensurabilidade experimental* e *centralidade* para este.

O slogan “democracia conservadora” também teve apelo considerável junto aos chamados “tigres da Anatólia” – empresários prósperos e religiosamente devotos que baseavam sua atividade empresarial em uma espécie de “capitalismo verde” (uma combinação de livre-mercado com valores islâmicos). Além desse setor ser a favor da aproximação com a Europa, muitos autores apontam que seu apoio ao partido se deveu também a seus valores religiosos, com os quais a retórica partidária tinha *fidelidade narrativa* (NASR, 2006, p. 24-25; YAVUZ, 2003, p. 250; CIZRE, 2008, p.5-6; BULAC, 2003, p. 11-12 apud YILDIZ, 2008, p. 42). É importante mencionar, ainda, o apoio das irmandades religiosas ao partido, que, segundo Yavuz (2003, p. 257), são a base social da identidade islâmica turca e têm forte comprometimento com a justiça social¹⁶⁹. O AKP tornou-se o partido preferido também dessas redes, por causa da *fidelidade narrativa* do discurso partidário com seus valores religiosos e pelo compromisso do partido com a justiça social.

6.1.7 Ressonância VII: A figura carismática de Erdoğan

Outra tática de campanha da qual o AKP fez uso foi a chamada “personificação da política”. Essa foi uma tendência dos anos 1990 de líderes partidários com forte personalidade tornarem-se forte fonte de mobilização eleitoral. No caso do AKP, Erdoğan era visto como a personificação do partido, não como um simples membro. A perseguição jurídica que sofrera durante a campanha tornou-o uma espécie de “herói”, um “Nelson Mandela” da Turquia, que passou da prisão à liderança do seu país em menos de quatro anos (KINZER, 2004, p. 5 apud YAVUZ, 2009, p. 67). Seu carisma baseava-se também na boa reputação adquirida pelo mandato limpo, sem histórico de corrupção, na prefeitura de Istambul. Erdoğan cultivava a imagem de um homem do povo, um dos despossuídos de Kasimpasa, o distrito pobre de Istambul de onde provinha. Um *self-made man*, que vendia limonada quando criança para sustentar sua família. Em suas aparições em público, dirigia-se às pessoas diretamente, sem usar canais organizacionais. Sua bibliografia, somada à sua forma de abordar o público, angariava-lhe simpatia e credibilidade (CIZRE, 2008, p. 5, YILDIZ, 2008, p. 43;

¹⁶⁹ Pela participação ativa em atividades assistencialistas diretas junto à comunidade.

YAVUZ, 2009, p. 67; YAVUZ, 2009, p. 81). Por isso, é possível afirmar que também a *credibilidade desse articulador* contribuiu para o apoio recebido pelo AKP.

CONCLUSÃO

Ao longo das últimas três décadas, o movimento islamista turco demonstrou elevada capacidade de adaptação ao seu meio social, por meio de mudanças reiteradas no formato de seus partidos para conseguir fazer face à oposição secular sem perder o apoio das massas. Esse desafio impunha-se em um ambiente democrático frágil e de elevada tensão entre grupos sociais diferenciados segundo distintas identidades étnicas, socioeconômicas e ideológicas. Os três partidos islamistas atuantes no período analisado tiveram o mesmo desafio de conseguir apoio eleitoral suficiente para chegar ao poder e legitimidade para governar sem interrupção, em uma sociedade predominantemente fracionada e conflituosa. Cada um fez uso de táticas diferentes, obtendo diferentes resultados.

O Partido do Bem-Estar adotou a linha tradicional da Visão Nacional, de um forte elemento identitário islâmico e oposição radical ao Ocidente e ao processo interno de ocidentalização. O diagnóstico central do partido era de que todos os males do país advinham de um Estado Imitador do Ocidente, que, ao condescender com uma política externa de subserviência e com um processo interno de “imitação”, teria causado os dois principais males da sociedade: a injustiça econômica e a degradação moral. Como contraponto ao Estado Imitador, o partido propunha a Ordem Justa, galgada em três pilares: 1) a solidariedade entre os países islâmicos, que lhes permitiria buscar autonomia e contrapor-se ao imperialismo ocidental; 2) a instauração de uma Ordem Econômica Justa, pela permanência do papel do Estado de garantidor do bem-estar social e da livre concorrência; e 3) a volta da centralidade da religião na sociedade, nos moldes dos “tempos áureos” da civilização otomana. O extraordinário desempenho eleitoral do partido nas três primeiras eleições da década de 1990, que retirou o movimento islamista da marginalidade e o colocou pela primeira vez no centro da política nacional, demonstrou o sucesso dessa estratégia, mas o êxito final da oposição secular evidenciou suas limitações.

Quatro fatores estruturais favoreceram o apelo mobilizacional da agenda do RP e explicam sua surpreendente ascensão. Em primeiro lugar, o mau funcionamento da economia turca, causado pelos impactos das reformas liberalizantes da Era Özal, colocara a temática da injustiça econômica no centro das preocupações do eleitorado. Em segundo lugar, a conjuntura internacional favoreceu uma opinião pública doméstica

contrária ao Ocidente, com a qual a clássica retórica islamista se alinhava. Em terceiro lugar, o fenômeno de reavivamento religioso, motivado pela Síntese Turco-Islâmica em curso, favoreceu a conformidade da retórica religiosa com os valores culturais intrínsecos da audiência. E em quarto lugar, uma política de “serviço ao povo”, manifestada em uma detalhada estrutura organizacional e pela realização de diversas ações diretas junto à sociedade, gerou a percepção de que a prática do movimento era coerente com seu discurso. A expressiva popularidade do partido, no entanto, não assegurou sua permanência no poder, e sua queda sobreveio quando a oposição secular considerou que suas ações ultrapassaram a fronteira de um comportamento político aceitável. O desfecho do interregno do RP evidenciou a impossibilidade de atuação segundo uma agenda islamista clássica e a necessidade de adaptações a um ambiente político hostil.

O Partido da Virtude, por sua vez, aprendeu com os fatos que deveria buscar um formato que tirasse completamente o foco da religião. Sua principal estratégia foi o abandono da identidade de partido religioso e a aposta em uma roupagem de partido de centro-direita. O centro da plataforma partidária passou a ser a defesa dos direitos humanos e da democracia, vistos como remédios essenciais para os males do autoritarismo e do desrespeito à legalidade. O Ocidente deixou de ser retratado como a origem de todos os problemas e passou a ser considerado fundamental na construção de uma ordem interna liberal e democrática. A crítica radical às mazelas da globalização, que galgara o RP à posição de representante dos “despossuídos” do meio urbano, fora abandonada em prol de uma retórica de enaltecimento dos méritos da abertura econômica e do livre-mercado. A nova proposta buscava, além de assegurar o apoio do eleitorado, dissipar suspeitas da oposição domesticamente e construir uma aliança com instituições e países ocidentais que legitimasse as reformas pretendidas pelo partido. Apenas o último objetivo foi conseguido, pois a nova agenda alienou parte do eleitorado original do movimento islamista e o partido não conseguiu evitar um segundo fechamento.

O Partido da Justiça e do Desenvolvimento foi o mais bem-sucedido dos partidos islamistas turcos, conseguindo uma votação sem precedentes na sua primeira eleição e mantendo-se no poder até os dias de hoje. O partido separou-se definitivamente da identidade islâmica da Visão Nacional e chegou a uma agenda de equilíbrio, que combinava uma série de elementos positivos de seus antecessores e

conseguiu arrefecer a oposição secular. Tal como o FP, o partido continuou a se colocar como um partido de centro-direita, mas dessa vez fez uso do conceito de “democracia conservadora” como sua meta-síntese. Algumas tendências do antecessor foram mantidas e amplificadas, como a defesa da democracia e dos direitos humanos e a centralidade do projeto europeu, enquanto outras foram revistas para se conformar à audiência, como a agenda econômica (que reincorporou preocupações sociais) e de política externa (que recolocou o mundo islâmico entre as prioridades). O resultado foi uma ampla aprovação, que perpassou setores diferenciados da sociedade, como a comunidade empresarial, o eleitorado urbano, minorias desejosas de liberdade religiosa e de expressão, o eleitorado conservador e parte significativa do próprio segmento secular. Mesmo se muitos desses grupos se sobrepunham, a plataforma do AKP conseguiu aceitação por uma diversidade de fatores.

Do exposto, depreende-se que os fatores ideacionais mobilizados pelo movimento islamista foram fundamentais para sua chegada ao poder. A trajetória do islã político turco é um exemplo para a região e para o mundo de que movimentos políticos religiosos são capazes de obter mobilização popular em sociedades democráticas e pluralitas. No caso turco, uma vez que o movimento islamista não conseguiu “islamizar” a sociedade, as urnas conseguiram “liberalizar” o movimento islamista, ao menos em um momento inicial. A análise dessa ascensão é particularmente instigante à luz do presente cenário de escalada de autoritarismo e antiocidentalismo por parte do governo do AKP atualmente no poder. Chama a atenção que, após um ganho de popularidade logrado pelo reiterado compromisso com a moralidade e a democracia, o regime encabeçado por Erdoğan seja agora repressor da liberdade de expressão e alvo de reiteradas acusações de corrupção. O caso turco suscita ao observador atento uma séria reflexão, que engloba alguns dos seguintes questionamentos: seria o islã político de fato compatível com a democracia? Em que grau a religião deve ser incorporada à política? Religião e política são, em algum grau, compatíveis? O islã político terá condições de se manter um fenômeno em ascensão no mundo islâmico?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Livros

ARAT, Yesim. **Rethinking Islam and liberal democracy: Islamist women in Turkish politics**. SUNY Press, 2005.

BAĞCI, Hüseyin; SINKAYA, Bayram. The greater Middle East initiative and Turkey: the AKP's perspective. In: GOREN, N.; NACHMANI, A. (Ed.). **The Importance of Being European: Turkey, the EU and the Middle East**, Jerusalem. The European Forum at the Hebrew University, 2007.

BARAN, Zeyno. **Torn country: Turkey between secularism and Islamism**. Hoover Press, 2010.

ÇARKOĞLU, Ali; KALAYCIOĞLU, Ersin. Turkish democracy today. **London, New York**, 2007.

CARVALHO PINTO, Vânia. Nation-building, the state, and the genderframing of women's rights in the United Arab Emirates (1971-2009). **Reading: Ithaca Press**, 2012.

ÇINAR, Menderes; DURAN, Burhanettin. The Specific Evolution of Contemporary Political Islam in Turkey and Its Difference. In: CIZRE, Umit (Ed.). **Secular and Islamic politics in Turkey: The making of the Justice and Development Party**. Routledge, 2008.

DEMANT, Peter. **Islam vs. Islamism: the dilemma of the Muslim world**. ABC-CLIO, 2006.

DESSOUKI, Ali E. Hillal (Ed). **Islamic resurgence in the Arab World**. New York: Praeger, 1982.

ELIGÜR, Banu. **The mobilization of political Islam in Turkey**. Cambridge University Press, 2010.

FOLKESON, Annika. Islamist Groups: parties and factions. In: WRIGHT, Robin (Ed.). **The Islamists are coming: who they really are**. US Institute of Peace Press, 2012.

HALE, William; OZBUDUN, Ergun. **Islamism, democracy and liberalism in Turkey: The case of the AKP**. Routledge, 2009.

HEWITT, Lyndi; MCCAMMON, Holly J. Explaining suffrage mobilization: Balance, neutralization, and range in collective action frames. In: JOHNSTON, Hank; NOAKES, John A. (Ed.). **Frames of protest: social movements and the framing perspective**. Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

- HOWE, Marvine. **Turkey: A Nation Divided Over Islam's Revival**. Basic Books, 2000.
- LEWIS, Bernard. **Islam and the West**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- ÖNIŞ, Ziya; RUBIN, Barry M. (Ed.). **The Turkish economy in crisis**. Psychology Press, 2003.
- RABASA, Angel; LARRABEE, F. Stephen. **The rise of political Islam in Turkey**. Rand Corporation, 2008.
- ROY, Olivier. **The failure of political Islam**. Harvard University Press, 1996.
- RUBIN, Barry M. (Ed.). **Guide to Islamist Movements**. ME Sharpe, 2010.
- RUTHVEN, Malise; NANJI, Azim. **Historical Atlas of the Islamic World**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- SANDRONI, Paulo. **Dicionário de economia do século XXI**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- SAYARI, Sabri; ESMER, Yilmaz R. (Ed.). **Politics, parties, and elections in Turkey**. Lynne Rienner Publishers, 2002.
- SCHULZE, Reinhard. **A modern history of the Islamic world**. NYU Press, 2002.
- SINGERMAN, Diane. The networked world of Islamist social movements. In: WIKTOROWICZ, Quintan (Ed.). **Islamic activism: A social movement theory approach**. Indiana University Press, 2004.
- TADJBAKHSI, Shahrbanou. International relations theory and the Islamic worldview. In: ACHARYA, Amitav et al. (Ed.). **Non-Western international relations theory: perspectives on and beyond Asia**. Routledge, 2009.
- TAŞPINAR, Ömer. Turkey: The New Model? In: WRIGHT, Robin (Ed.). **The Islamists are coming: who they really are**. US Institute of Peace Press, 2012.
- VOLPI, Frederic. **Political Islam: a critical reader**. Routledge, 2010.
- WIKTOROWICZ, Quintan. Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory. In: WIKTOROWICZ, Quintan (Ed.). **Islamic activism: A social movement theory approach**. Indiana University Press, 2004.
- WRIGHT, Robin. The Middle East: they've arrived. In: WRIGHT, Robin (Ed.). **The Islamists are coming: who they really are**. US Institute of Peace Press, 2012.
- YAVUZ, M. Hakan. **Islamic political identity in Turkey**. New York: Oxford University Press, 2003.
- _____. **Secularism and Muslim democracy in Turkey**. Cambridge University Press, 2009.

YILDIZ, Ahmet. Problematizing the intellectual and political vestiges: from 'welfare' to 'justice and development'. In: CIZRE, Umit (Ed.). **Secular and Islamic politics in Turkey: The making of the Justice and Development Party**. Routledge, 2008.

Artigos

AYDIN, Senem; ÇAKIR, Rusen. Political Islam in Turkey. CEPS Working Document No. 265, April 2007.

BEININ, Joel. Political Islam and the new global economy: The political economy of Islamist social movements in Egypt and Turkey. In: **Paper to the conference on French and US Approaches to Understanding Islam, France-Stanford Center for Interdisciplinary Studies, September**. 2004. p. 12-14

BUTTERWORTH, Charles E. **Political Islam: The Origins**. Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 524, Political Islam (Nov., 1992), pp. 26-37.

CAVDAR, Gamze. Islamist new thinking in Turkey: a model for political learning?. **Political Science Quarterly**, v. 121, n. 3, p. 477-497, 2006.

ÇINAR, Alev. The Justice and Development Party: Turkey's experience with Islam, democracy, liberalism, and secularism. **International Journal of Middle East Studies**, v. 43, n. 03, p. 529-541, 2011.

CIZRE-SAKALLIOĞLU, Umit; ÇINAR, Menderes. Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and politics in the light of the February 28 process. **The South Atlantic Quarterly**, v. 102, n. 2, p. 309-332, 2003.

DAĞI, İhsan D. Islamic political identity in Turkey: rethinking the West and westernization. **CPS Report**, 2001.

_____. Rethinking human rights, democracy, and the West: post-Islamist intellectuals in Turkey. **Critique: Critical Middle Eastern Studies**, v. 13, n. 2, p. 135-151, 2004.

_____. The Justice and Development Party: identity, politics and discourse of human rights in the search for security and legitimacy. **The emergence of a new Turkey: democracy and the AK Parti**, 2006.

_____. Transformation of Islamic political identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization. **Turkish Studies**, v. 6, n. 1, p. 21-37, 2005.

DENOEU, Guilain. **The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam**, Middle East Policy, June 2002.

DİNÇ, Cengiz. **Islamists, Secularization and Democracy**. Bilgi (12). University of Bradford. 37-60, 2006. Tese de doutorado.

_____. The Welfare Party, Turkish Nationalism, and Its Vision of a New World Order. **Alternatives**, v. 5, p. 1, 2006.

FORSTENLECHNER, Ingo; RUTLEDGE, Emilie; ALNUAIMI, Rashed Salem. The UAE, the “Arab Spring” and Different Types of Dissent. **Middle East Policy**, v. 19, n. 4, p. 54-67, 2012.

GERGES, Fawaz A. The Islamist Moment: From Islamic State to Civil Islam?. **Political Science Quarterly**, v. 128, n. 3, p. 389-426, 2013.

GOFFMAN, Erving. **Frame analysis: An essay on the organization of experience**. Harvard University Press, 1974.

GÜLALP, Haldun. Globalization and political Islam: The social bases of Turkey's Welfare Party. **International Journal of Middle East Studies**, v. 33, n. 03, p. 433-448, 2001.

_____. Political Islam in Turkey: The rise and fall of the Refah Party. **The Muslim World**, v. 89, n. 1, p. 22-41, 1999.

_____. The poverty of democracy in Turkey: the Refah Party episode. **New Perspectives on Turkey**, v. 21, n. 2, p. 35-59, 1999.

_____. Using Islam as Political Ideology Turkey in Historical Perspective. **Cultural Dynamics**, v. 14, n. 1, p. 21-39, 2002.

HAMID, Ahmad Fauzi Abdul. **Islamic resurgence: an overview of causal factors, a review of ‘ummatic’ linkages**. IKIM Journal, Vol. 9, No. 1, pp. 15-30, 2001.

HEPER, Metin. A “Democratic Conservative” Government by Pious People: The Justice and Development Party in Turkey. **The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought**, p. 345-361, 2006.

HUNTINGTON, Samuel P. The clash of civilizations?. **Foreign affairs**, p. 22-49, 1993.

KAMRAVA, Mehran. Pseudo-democratic politics and populist possibilities: the rise and demise of Turkey's Refah party. **British Journal of Middle Eastern Studies**, v. 25, n. 2, p. 275-301, 1998.

FKARASIPAHI, Sena. Comparing Islamic resurgence movements in Turkey and Iran. **The Middle East Journal**, v. 63, n. 1, p. 87-107, 2009.

KUCUKCAN, Talip. State, Islam, and religious liberty in modern Turkey: reconfiguration of religion in the public sphere. **BYU L. Rev.**, p. 475-506, 2003.

KURU, Ahmet T. Globalization and diversification of Islamic movements: three Turkish cases. **Political Science Quarterly**, v. 120, n. 2, p. 253-274, 2005.

LAPIDUS, Ira M. **Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms**. Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol. 40, No. 4. pp. 444-460, 1997.

LEWIS. Islamic revival in Turkey. **International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)**, v. 28, n. 1, p. 38-48, 1952.

LYNCH, Marc. Islamists in a changing Middle East. **Foreign Policy web site**, juillet, 2012.

MARDIN, Serif. Religion and secularism in Turkey. **Atatürk: Founder of a Modern State, London, C. Hirst and Co**, p. 191-219, 1981.

MECHAM, R. Quinn. From the ashes of virtue, a promise of light: the transformation of political Islam in Turkey. **Third World Quarterly**, v. 25, n. 2, p. 339-358, 2004.

NARLI, Nilufer. The rise of the Islamist movement in Turkey. **Middle East**, v. 3, n. 3, p. 39, 1999.

NASR, Seyyed Vali Reza. The Rise of "Muslim Democracy". **Journal of Democracy**, v. 16, n. 2, p. 13-27, 2005.

OLIVER, Pamela E.; JOHNSTON, Hank. What a good idea! Ideologies and frames in social movement research. **Mobilization: An International Quarterly**, v. 5, n. 1, p. 37-54, 2000.

ÖNIŞ, Ziya. Globalization and party transformation: Turkey's Justice and Development Party in perspective. **Globalizing democracy: party politics in emerging democracies. London: Routledge**, p. 1-27, 2006.

_____. Political Islam at the crossroads: From hegemony to co-existence. **Contemporary Politics**, v. 7, n. 4, p. 281-298, 2001.

_____. The political economy of Islamic resurgence in Turkey: the rise of the Welfare Party in perspective. **Third World Quarterly**, v. 18, n. 4, p. 743-766, 1997.

_____. Turgut Özal and his economic legacy: Turkish neo-liberalism in critical perspective. **Middle Eastern Studies**, v. 40, n. 4, p. 113-134, 2004.

ÖZBUDUN, Ergun. **Contemporary Turkish politics: challenges to democratic consolidation**. Lynne Rienner Publishers, 2000.

PARSLOW, Joakim. Turkish political parties and the European Union: how Turkish MPs frame the issue of adapting to EU conditionality. 2006.

PETERSON, Abby. Social movement theory. **Acta Sociologica**, p. 419-426, 1989.

REGAN, Daniel. Islamic resurgence: characteristics, causes, consequences and implications. **Journal of political and military sociology**, v. 21, n. 2, p. 259-266, 1993.

SAKALLIOĞLU, Ümit Cizre. Parameters and strategies of Islam–state interaction in Republican Turkey. **International Journal of Middle East Studies**, v. 28, n. 02, p. 231-251, 1996.

SAMBUR, Bilal. The Great Transformation of Political Islam in Turkey: The Case of Justice and Development Party and Erdoğan. **European Journal of Economic and Political Studies**, v. 2, n. 2, p. 117-127, 2009.

SAYARI, Sabri. Turkey's Islamist Challenge. **Middle East Quarterly**, September 1996, pp. 35-43.

ŞEN, Mustafa. Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party. **Turkish Studies**, v. 11, n. 1, p. 59-84, 2010.

SNOW, David A. et al. Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation. **American sociological review**, p. 464-481, 1986.

SNOW, David A; BENFORD, Robert D. Ideology, frame resonance, and participant mobilization. **International social movement research**, v. 1, n. 1, p. 197-217, 1988.

SNOW, David A; BENFORD, Robert D. Framing processes and social movements: An overview and assessment. **Annual review of sociology**, p. 611-639, 2000.

SNOW, David A ; MARSHALL, Susan. Cultural imperialism, social movements, and the Islamic revival. **Research in Social Movements, Conflict, and Change**, v. 7, p. 131-152, 1984.

SOMER, Murat. Moderate Islam and secularist opposition in Turkey: Implications for the world, Muslims and secular democracy. **Third World Quarterly**, v. 28, n. 7, p. 1271-1289, 2007.

TANIYICI, Saban. Transformation of Political Islam in Turkey Islamist Welfare Party's Pro-EU Turn. **Party Politics**, v. 9, n. 4, p. 463-483, 2003.

TARROW, Sidney. Interpretando o Confronto. In: TARROW, Sidney. **O Poder em Movimento: Movimentos Sociais e Confronto Político**. Petrópolis, Editora Vozes: 2009.

TIBI, Bassam, "Islamists Approach Europe, Turkey's Islamist Danger," *Middle East Quarterly*, (Winter 2009), pp. 47-54.

TOPRAK, Binnaz. Islam and democracy in Turkey. **Turkish Studies**, v. 6, n. 2, p. 167-186, 2005.

TUĞAL, Cihan. Fight or Acquiesce? Religion and Political Process in Turkey's and Egypt's Neoliberalizations. **Development and Change**, v. 43, n. 1, p. 23-51, 2012.

_____. Islamism in Turkey: beyond instrument and meaning. **Economy and society**, v. 31, n. 1, p. 85-111, 2002.

WHITE, Jenny B. Islam and Democracy: the turkish Experience. **Current history: A journal of contemporary world affairs**, n. 588, p. 7-12, 1995.

YAVUZ, M. Hakan. Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey. **Comparative Politics**, p. 63-82, 1997.

_____. Turkish-Israeli Relations through the Lens of the Turkish Identity Debate. **Journal of Palestine Studies**, p. 22-37, 1997.

YAYLA, Atilla. Turkey's Leaders-Erbakan's Goals. **Middle East Quarterly**, 1997. pp. 19-25

YEŞİLADA, Birol A. The Virtue Party. **Turkish Studies**, v. 3, n. 1, p. 62-81, 2002.

YILDIZ, Ahmet. Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook. **The Muslim World**, v. 93, n. 2, p. 187-209, 2003.

YILMAZ, Ihsan. Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Islamism Toward "Civil Islam" and Its Potential Influence in the Muslim World". **European Journal of Economics and Political Studies**, v. 4, n. 1, p. 245-280, 2011.

ZUBAIDA, Sami. Turkish Islam and national identity. **Middle East Report**, v. 26, p. 10-15, 1996.

Notícias em periódicos eletrônicos

FP uneasy over bids awarded to media barons. Hurriyet Daily News, 15 de abril de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/fp-uneasy-over-bids-awarded-to-media-barons.aspx?pageID=438&n=fp-uneasy-over-bids-awarded-to-media-barons-1998-04-15>>

FP deputy Esengun: 'The nation's sovereignty is oppressed'. Hurriyet Daily News, 24 de abril de 1998. Disponível em: <<http://www.hurriyetdailynews.com/fp-deputy-esengun-the-nations-sovereignty-is-oppressed.aspx?pageID=438&n=fp-deputy-esengun-the-nations-sovereignty-is-oppressed-1998-04-24>>

FP's emblem determined. Hurriyet Daily News, 4 de abril de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/fps-emblem-determined.aspx?pageID=438&n=fps-emblem-determined-1998-04-04>>

A poetic blow at the unstoppable rise of Tayyip Erdogan. Hurriyet Daily News, 7 de maio de 1998. Disponível em. <<http://www.hurriyetdailynews.com/a-poetic-blow-at-the-unstoppable-rise-of-tayyip-erdogan.aspx?pageID=438&n=a-poetic-blow-at-the-unstoppable-rise-of-tayyip-erdogan-1998-05-07>>

Virtue Party demands early elections. Hurriyet Daily News, 3 de maio de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/virtue-party-demands-early-elections.aspx?pageID=438&n=virtue-party-demands-early-elections-1998-03-05>>

FP wants elections in fall. Hurriyet Daily News, 3 de março de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/fp-wants-elections-in-fall.aspx?pageID=438&n=fp-wants-elections-in-fall-1998-04-03>>

A poetic blow at the unstoppable rise of Tayyip Erdogan. Hurriyet Daily News, 7 de maio de 1998. Disponível em <http://www.hurriyetdailynews.com/a-poetic-blow-at-the-unstoppable-rise-of-tayyip-erdogan.aspx?pageID=438&n=a-poetic-blow-at-the-unstoppable-rise-of-tayyip-erdogan-1998-05-07>

Virtue Party demands early elections. Hurriyet Daily News, 3 de maio de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/virtue-party-demands-early-elections.aspx?pageID=438&n=virtue-party-demands-early-elections-1998-03-05>>.

Istanbul's Mayor Erdogan appeals prison sentence. Hurriyet Daily News, 23 de abril de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/istanbuls-mayor-erdogan-appeals-prison-sentence.aspx?pageID=438&n=istanbuls-mayor-erdogan-appeals-prison-sentence-1998-04-23>>

The Virtue Party: confusion of all kinds. Hurriyet Daily News, 25 de fevereiro de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/the-virtue-party-confusion-of-all-kinds.aspx?pageID=438&n=the-virtue-party-confusion-of-all-kinds-1998-02-25>>.

Elections should not be linked to fears of potential Islamist gains. Hurriyet Daily News, 5 de abril de 1998. Disponível em <<http://www.hurriyetdailynews.com/elections-should-not-be-linked-to-fears-of-potential-islamist-gains.aspx?pageID=438&n=elections-should-not-be-linked-to-fears-of-potential-islamist-gains-1998-04-05>>

Websites

<http://www.akparti.org.tr/>

<http://global.britannica.com/>

Documentos

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DA TURQUIA. Disponível em http://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf

CARTA DO PARTIDO DA JUSTIÇA E DO DESENVOLVIMENTO. Disponível em <http://www.akparti.org.tr/english/akparti/parti-tuzugu>.

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS. Case of Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey, 1998. (Applications nos. 41340/98, 41342/98, 41343/98 and 41344/98)

PARTISI, Fazilet. *Fazilet Partisi: öncü Türkiye için elele: demokrasi insan hak ve özgürlükleri, barış, adalet, ve öncü bir Türkiye için kalkınma programı* [O programa do Partido da Virtude] (Ankara: Fazilet Partisi, 1998);

PARTISI, Adalet ve Kalkınma. *AK Parti Parti Tüzüğü* [O programa do Partido AK] (Ankara: AK Parti, 2002);

APÊNDICE

Quadro 9. Principais Partidos Políticos da Turquia

Partido da Ação Nacionalista (<i>Milliyetçi Hareket Partisi</i> – MHP, 1969–80, 1983–presente)	Partido do nacionalismo turco. Entre os anos 1983 e 1993, existiu com o nome Partido Nacionalista do Trabalho. Em 1993, retomou seu nome original.
Partido da Democracia Nacionalista (<i>Milliyetçi Demokrasi Partisi</i> - MDP, 1983–1985)	Foi criado como um partido de direita. Em 1985, fundiu-se com o Partido da Pátria.
Partido da Esquerda Democrática (<i>Demokratik Sol Parti</i> - DSP, 1985 - presente)	Partido de centro-esquerda. Depois das eleições gerais de 1999, tornou-se o partido majoritário da coalizão governamental.
Partido da Felicidade (<i>Saadet Partisi</i> – SP, 2001-)	Partido islamista. Sucessor do Partido da Virtude. Adotou a agenda islamista clássica da Visão Nacional.
Partido da Justiça e do Desenvolvimento (<i>Adalet ve Kalkınma Partisi</i> – AKP, 2001 - presente)	Partido islamista. Sucessor do Partido da Virtude. Tornou-se o partido do governo a partir de 2002 e mantém-se no poder até hoje.
Partido da Ordem Nacional (<i>Milli Nizam Partisi</i> - MNP, 1970-1971)	Primeiro partido islamista da Visão Nacional. Foi banido pelo Tribunal Constitucional em 1971.
Partido da Pátria (<i>Anavatan Partisi</i> – ANAP, 1983 - presente)	Partido de centro-direita. Governou a Turquia entre 1983 e 1991. Participou de várias coalizões governamentais entre 1996 e 1999.
Partido da Salvação Nacional (<i>Milli Selamet Partisi</i> - MSP, 1972-1980)	Partido islamista da Visão Nacional, sucessor do Partido da Ordem Nacional. Foi banido com o golpe militar de 1980.
Partido da Sociedade Democrática (<i>Demokratik Toplum Partisi</i> - DTP, 2005 - presente)	Um partido nacionalista turco com objetivos separatistas. É o sucessor do Partido da Democracia Popular e do Partido Popular Democrático.
Partido da Virtude (<i>Fazilet Partisi</i> - FP, 1997-2001)	Partido da Visão Nacional, sucessor do Partido do Bem-Estar. Foi banido pela corte constitucional em 2001.
Partido Democrata (<i>Demokrat Parti</i> - DP, 1946 - 1960)	Partido de centro-direita, ganhou as primeiras eleições do período multipartidário graças a uma agenda de abertura para a religião. Foi sucedido pelo Partido da Justiça, que foi por sua vez sucedido pelo Partido do Verdadeiro Caminho, em 1983.
Partido do Bem-Estar (<i>Refah Partisi</i> - RP, 1983-1998)	Partido islamista da Visão Nacional sucessor do Partido da Salvação Nacional. Assinalou o momento de ascensão do islamismo na cena turca. Foi banido pelo tribunal constitucional em 1998.
Partido do Verdadeiro Caminho (<i>Dogru Yol Partisi</i> - DYP, 1983 - presente)	Partido de centro-direita. Foi o sucessor do Partido da Justiça. Entre 1991 e 1997, participou de várias coalizões governamentais. Mudou de nome para Partido Democrata em 2007.
Partido Nacional (<i>Millet Partisi</i> - MP)	Partido baseado em temas islâmicos. Foi sucedido Partido Nacional Republicano, um partido conservador de direita, em 1964. Reapareceu na cena política turca em 1962, depois de uma cisão do Partido Nacional dos Camponeses Republicanos.
Partido Popular Republicano (<i>Cumhuriyet Halk Partisi</i> – CHP 1923-1980 e 1992- presente)	Fundando por Atatürk em 1923. Era o único partido permitido durante o período de unipartidarismo (até 1950). Foi banido com a intervenção militar de 1980, mas foi refundado em 1992. Atualmente integra a centro-esquerda turca.
Partido Populista (<i>Halkçı Parti</i> - HP, 1983–1985)	Foi criado como um partido de centro-esquerda, mas fundiu-se com o Partido da Democracia Social para criar o Partido Populista Democrático Social.
Partido Populista Democrático Social (<i>Sosyal Demokrat Halkçı Parti</i> - SHP, 1985–95)	Partido da centro-esquerda. Foi formado em 1985 depois da fusão entre o Partido Populista e o Partido da Democracia Social. Em 1996, o fundiu-se ao Partido Republicano do Povo.

ANEXO

