

Αικατερίνη Σ. Μάρκου
(διεύθυνση)

ΑΝΑΣΥΝΘΕΣΕΙΣ
ΚΑΙ ΝΕΕΣ ΔΥΝΑΜΙΚΕΣ
ΣΤΙΣ ΒΑΛΚΑΝΙΚΕΣ
ΚΟΙΝΩΝΙΕΣ
ΜΕΤΑ ΤΟ 1990

ΗΡΟΔΟΤΟΣ

Nathalie Clayer

τη Μακεδονία — και το ισλάμ έχουν μεγαλύτερη συμμετοχή από εκείνη που είχαν πριν από εκατό χρόνια.

*Μετάφραση από τα αγγλικά
Αικατερίνη Σ. Μάρκου.*

III.

Ferhat Kentel

Τα Βαλκάνια και η κρίση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας*

* Η πρωτότυπη έκδοση και ο τίτλος της εργασίας είναι: «Les Balkans et la crise de l'identité nationale turque», στο XAVIER BOUGAREL - NATHALIE CLAYER (επιμ.), *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs de post-communisme 1990-2000*, Maisonneuve & Larose, Παρίσι, 2001, σελ. 357-395.

Η πτώση του τείχους του Βερολίνου το 1989 είναι ένα σημαντικότατο συμβολικό γεγονός, τόσο για τις ευρωπαϊκές κοινωνίες όσο και για την Τουρκία. Αυτή η ημερομηνία, που σήμανε το τέλος του κομμουνισμού και του διπολισμού, φέρνει στο προσκήνιο έναν κόσμο σε πλήρη μετασχηματισμό. Οι αλλαγές δεν συντελούνται μόνο στο επίπεδο της αποσύνθεσης των κομμουνιστικών κοινωνιών που εδραιώθηκαν από τα απολυταρχικά καθεστώτα, αλλά αφορούν και τις κοινωνίες που είχαν διαμορφώσει μια διαφορετική ταυτότητα σε σχέση με αυτές.

Η Τουρκία αποτελεί ένα σημαντικό παράδειγμα για δύο κυρίως λόγους. Από τη μια, έναντι των κομμουνιστικών καθεστώτων, αποτελούσε μια «ελεύθερη» καπιταλιστική κοινωνία κατέχοντας μια θέση στην πλευρά της Δύσης και του «πρώτου κόσμου». Από την άλλη, όμως, το εκσυγχρονιστικό τουρκικό κράτος ήταν τόσο αυταρχικό όσο και οι αυταρχικές χώρες με τις οποίες βρισκόταν σε αντίθεση. Έχοντας ως κύριο μέλημα τον έλεγχο της κοινωνίας εμπόδιζε την εγκαθίδρυση πολιτιστικών δεσμών με τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς που βρισκόνταν στις χώρες του κομμουνιστικού μπλοκ. Το τέλος του διπολισμού μείωσε τον ρόλο της Τουρκίας ως προκεχωρημένου φυλακίου και αποδυνάμωσε μια εθνική συνοχή γύρω από ένα κράτος φιλικό προς τη Δύση και εχθρικό προς τον κομμουνισμό, ενώ ο υπερεθνική κοσμική ιδιότητα του πολίτη και η απόλυτη νεωτερικότητα του κράτους έχασαν τη σημασία τους.

Οι σύγχρονοι δεσμοί της Τουρκίας και των ισλαμικών δρώντων της με τη Βαλκανική χερσόνησο εξηγούνται κατά μεγάλο μέρος με βάση το νέο αυτό διεθνές δεδομένο. Μπορούμε να πούμε ότι το βαλκανικό ζήτημα στην τουρκική του διάσταση συνδέεται με τις επιπτώσεις της νέας παγκόσμιας τάξης (ή αταξίας) στη θέση της

Τουρκίας και στην εθνική της ταυτότητα. Έτσι, λοιπόν, το βαλκανικό ζήτημα επηρεάζει τη γενικότερη κρίση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας.

Η οθωμανική κληρονομιά
και η νέα τουρκική εθνική ταυτότητα

Πριν από όλα πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι το ζήτημα της οθωμανικής κληρονομιάς παραμένει ένα θέμα που δεν έχει ρυθμιστεί στην Τουρκία, παρά τις προσπάθειες εκσυγχρονισμού της δημοκρατίας που ιδρύθηκε το 1923. Αυτή η νέα δημοκρατία χτίστηκε πάνω σε δυτικά πρότυπα (κυρίως στα γαλλικά) και το κράτος-έθνος που στηρίχτηκε σε έναν υπερεθνικό και υπερθρησκευτικό ορισμό μιας καινούργιας τουρκικής εθνικής ταυτότητας, προσπάθησε να ανασυστήσει μια νέα τουρκική ιστορία και προπαντός να επαναπροσδιορίσει τις σχέσεις της με το οθωμανικό παρελθόν. Όμως, στα εβδομήντα πέντε χρόνια αυτής της δημοκρατίας, τα ριζικά μέτρα που εφάρμοσε η κεμαλική ελίτ προκειμένου να ολοκληρώσει τις εκσυγχρονιστικές μεταρρυθμίσεις συνάντησαν την επιφύλαξη, ακόμη και τις βίαιες αντιδράσεις, μιας μερίδας της κοινωνίας. Η δημοκρατία, ενώ συντηρούνταν από την άνοδο της νεωτερικότητας, την αποδοχή των νέων δημοκρατικών αξιών και της νέας εθνικής ταυτότητας στηριζόμενης στη *citoyenneté* (ιδιότητα του πολίτη), συνοδεύτηκε από μια ισλαμική αντικοινωνικοποίηση που συνέχιζε να εμπνέεται από το ένδοξο οθωμανικό παρελθόν.

Η αντίληψη της οθωμανικής αυτοκρατορίας παρέμενε έτσι διφορούμενη. Το ένδοξο παρελθόν, τα εδάφη που εκτείνονται από την Αδριατική μέχρι την Αραβική χερσόνησο, περνώντας από τη βόρεια Αφρική, η κουλτούρα και ο πολιτισμός, οι νίκες και το αυτοκρατορικό μεγαλείο δεν χάθηκαν από τη νοοτροπία ή την επίσημη ιστορία. Όμως, αυτή η τελευταία στηρίχτηκε επίσης στην επικριτική ανάγνωση της εποχής της παρακμής της αυτοκρατορίας και στην ξεχωριστή σημασία του «πολέμου της ανεξαρτησίας» που ακολούθησε τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο. Η διατήρηση των εδαφών της σύγχρονης Τουρκίας, παρά τη «συνεργασία» του τελευταίου σουλτάνου με τον εχθρό, επέτρεπε τη σύνδεση του ένδοξου παρελθόντος με το μέλλον. Κατά κάποιον τρόπο, η Τουρκία δεν έπρεπε πια να

ορίζεται ως προέκταση της οθωμανικής αυτοκρατορίας, αλλά μπορούσε να εγγραφεί στο πλαίσιο της συνέχειας ενός λαού που έχει εμπιστοσύνη στον εαυτό του, κατ' εικόνα αυτής της ίδιας της αυτοκρατορίας και του πολέμου της ανεξαρτησίας εναντίον των δυνάμεων κατοχής.

Αυτό το διφορούμενο μεγάλωσε με τις προσπάθειες κατασκευής ενός λαϊκού και πολιτισμένου τουρκικού έθνους. Κρατώντας τις αποστάσεις τους από το ισλαμικό παρελθόν, οι εκσυγχρονιστές προσέφεραν στους Τούρκους μια άλλη φυλετική καταγωγή, δηλαδή μια τουρκική καταγωγή που είχε τις ρίζες της στην κεντρική Ασία. Οι Τούρκοι (Τουρκμένιοι), νομαδικός πληθυσμός της Ανατολίας, οι οποίοι ήταν υποτιμημένοι από την οθωμανική Υψηλή Πύλη που παρουσιαζόταν ως φορέας του ανώτερου πολιτισμού, έγιναν το έμβλημα της νέας υπαγωγής στην τουρκική κοινωνία, μέσω της σύνδεσής τους με συγγενείς στον Καύκασο και στην κεντρική Ασία. Η τουρκικότητα, ως ταυτότητα που αποδίδεται από τα έξω στον πληθυσμό (όντας ταπεινωμένος τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό) των παλαιών οθωμανικών εδαφών, αναδείχθηκε από τους ιδρυτές της δημοκρατίας σε ανώτατη αξία, με μια υποτιθέμενη εξάρτηση που επέτρεπε τη συνένωση των πληθυσμών που ζούσαν στο έδαφος της Ανατολίας, αποδυναμώνοντας ωστόσο τους δεσμούς τους με τον ισλαμικό πολιτισμό. Όμως, αυτό το εθνικό πρότυπο, που ορίζεται με τον γαλλικό όρο «πολιτισμός» παρά με τον όρο «κουλτούρα» (*Kultur*) του γερμανικού προτύπου, δεν μπόρεσε να αποφύγει την εθνική αναφορά. Η αναζήτηση μιας νέας κεντροασιατικής ιστορίας έδωσε πράγματι μια εθνική πολιτιστική διάσταση στην τουρκική εθνική ταυτότητα.

Τελικά, η νέα τουρκική εθνική ταυτότητα βρέθηκε να έχει τρεις συνιστώσες: μία δημοκρατική μη θρησκευτική ταυτότητα, που στηρίζεται στην προσκόλληση στο νέο τουρκικό «έδαφος», μία άλλη που αντλεί από το οθωμανικό και το ισλαμικό παρελθόν και μία ακόμη, εθνοτικά τουρκική, που φάχνει τους δεσμούς της με τον υπόλοιπο τουρκικό κόσμο. Οι τρεις αυτές συνιστώσες αναφέρονταν σε διαφορετικές γεωγραφικές περιοχές που εκτείνονταν από τα Βαλκάνια μέχρι την κεντρική Ασία, περνώντας από τη σύγχρονη Τουρκία, άλλοτε συνθέτοντας και άλλοτε αποσυνθέτοντας, για να δημιουργήσουν μια αμφιταλαντευόμενη εθνική ταυτότητα, υποκείμενης σε μόνιμες συγκρούσεις και σε διάφορες προσπάθειες σφετερι-

σμού και άρα μια σχεδόν σχιζοφρενή ταυτότητα λόγω των πολλών τραβολογημάτων.

Παράλληλα με το ζήτημα της οθωμανικής κληρονομιάς και τις τάσεις ανακατασκευής της τουρκικής εθνικής ταυτότητας, ένα άλλο φαινόμενο, που συνδέεται με τα ίδια τα θεμέλια του τουρκικού κράτους-έθνους, συνεχίζει να τροφοδοτεί τη μόνιμη κρίση της τουρκικής ταυτότητας. Ακόμη και αν η δημοκρατία φαίνεται να εδραιώθηκε με αρκετά σκληρό τρόπο και σε σύντομο σχετικά χρόνο, μπορούμε να πούμε ότι οι ρίζες της ανάγονται στον διαμελισμό της οθωμανικής αυτοκρατορίας και κυρίως στην εθνική αφύπνιση και στην ανεξαρτητοποίηση των βαλκανικών κρατών κατά τη διάρκεια του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα. Η δημιουργία εθνικών ταυτοτήτων, ο προσδιορισμός του «άλλου» στις εθνικιστικές ιδεολογίες, η εθνική ομοιογένεια των νέων βαλκανικών κρατών προσέφεραν παραδόξως ένα πρότυπο στην εκσυγχρονιστική τουρκική ελίτ, η οποία είχε μορφωθεί στα Βαλκάνια. Ακόμη λοιπόν και αν ο νέος τουρκικός εθνικισμός εμπνεόταν από τα εθνικιστικά κινήματα των Βαλκανίων, οι βαλκανικοί πόλεμοι και ο τρόπος κατασκευής του εχθρού σε αυτή την περιοχή έθεταν τις βάσεις ενός συνδρόμου αποσύνθεσης το οποίο γεννήθηκε στα ερείπια της οθωμανικής αυτοκρατορίας¹.

Το νέο τουρκικό έθνος, το οποίο αποτελούνταν από πολύ διαφορετικές εθνότητες, επιρρεπείς στις πολλαπλές ταλαντεύσεις μεταξύ πολιτισμών και μεταξύ διαφόρων πολιτισμών, αποδείχθηκε τρωτό αναφορικά με το θέμα της ταυτότητας. Πίσω από την εικόνα μιας ισχυρής κρατικής παράδοσης, όπου το κράτος έπαιζε κεντρικό ρόλο στους πολιτιστικούς προσανατολισμούς της κοινωνίας, ξαναεμφάνιστηκε γρήγορα το σύνδρομο της αποσύνθεσης που είχε κληρονομηθεί από το τέλος της οθωμανικής περιόδου. Η μικρή ικανότητα της εθνικής αφομοίωσης και της εκσυγχρονιστικής ιδεολογίας να καλύψουν το συνεχές κενό που δημιουργούσε η απομάκρυνση του ισλάμ από τον δημόσιο βίο, ενδυνάμωσαν τη θέληση για τον χειρισμό των

1. Για το τραύμα εξαιτίας της ήττας στα Βαλκάνια, βλ. TANIL BORA, «Turkish national identity, Turkish nationalism and the Balkan problem», στο GÜNAY GÖKSU-ÖZDOĞAN - KEMALİ SAYBAŞILI (επιμ.), *Balkans. A mirror of the new international order*, Marmara University, Departement of International Relations, İstanbul, 1995, σελ. 101-120.

ταλαντεύσεων της εθνικής ταυτότητας και τη διατήρηση μιας ταυτότητας επεξεργασμένης «από τα πάνω», δηλαδή μιας ταυτότητας δημοκρατικής, σύγχρονης (δυτικής), λαϊκής και επικεντρωμένης στο νέο εθνικό τουρκικό έδαφος. Οι αναφορές αυτής της ταυτότητας τοποθετούνταν στο εσωτερικό των συνόρων δίνοντας έμφαση στην ομοιογένεια, ώστε η τουρκική ιδιότητα του πολίτη να αποκτά μια διάσταση ολόενα και πιο «εθνική της Τουρκίας», με τρόπο που την απομόνωνε αποφεύγοντας τη σύγχυση και κόβοντας τους δεσμούς της με το εξωτερικό, δηλαδή με τον τουρκικό, τον αραβικό ή τον μουσουλμανικό κόσμο.

Αυτά τα βασικά στοιχεία της ταυτότητας συνέχισαν να υπάρχουν και κατά τη διάρκεια του ψυχρού πολέμου, όταν η Τουρκία τάχθηκε με το μέρος της Δύσης και ανέλαβε τον ρόλο του φύλακα των συνόρων της Δύσης από την κομμουνιστική απειλή. Η δύναμη του σοβιετικού μπλοκ και οι ευαίσθητες ισορροπίες Ανατολής-Δύσης εμπόδιζαν την Τουρκία να επιχειρήσει να επανακτήσει, έστω και συμβολικά, τους δεσμούς με τους Τούρκους ή τους μουσουλμάνους του εξωτερικού. Ως συνέπεια, παρά τη «δυτική» της τοποθέτηση, η Τουρκία παρέμεινε μια κλειστή χώρα. Επιπλέον, η υπερβολικά «δυτική» στάση της, όπως στην περίπτωση της υποστήριξης της Γαλλίας ενάντια στην ανεξαρτησία της Αλγερίας, βάθαινε τη ρήξη της με την Ανατολή.

Στη δεκαετία του 1950, με την ώθηση προς το κέντρο των περιφερειακών δυνάμεων της τουρκικής κοινωνίας και των ισλαμικών τους αξιών, η διαμάχη μεταξύ των δύο αντιτιθέμενων δυναμικών (εκσυγχρονιστών και ισλαμιστών) έγινε πιο σαφής. Κάποιες φορές πιο ανοιχτά, άλλες φορές μέσω των κομματικών αντιπαραθέσεων, αυτές οι δύο λογικές ή δυναμικές, από τη μια οι κεμαλικό δημοκρατικοί (ή αριστερά), από την άλλη η συντηρητική δεξιά (ή φιλελεύθερη και φιλοαμερικανική), αποτέλεσαν την κεντρική διάκριση στην τουρκική πολιτική. Και στις δύο περιπτώσεις, οι «δυτικόφιλες» κρατικές πολιτικές βρίσκονταν σφηνωμένες μεταξύ του σύγχρονου προοδευτισμού και των κοινωνικών δυνάμεων που αντλούσαν από την τοπική κουλτούρα προκειμένου να αντισταθούν στις ξένες αξίες του. Οι πρώτες επέμεναν λοιπόν στη διαμόρφωση ενός υπερεθνικού λαϊκού έθνους, διαχωρίζοντας ξεκάθαρα τη θέση τους από τους «αδελφούς» Τούρκους και/ή μουσουλμάνους, ενώ οι δεύτερες συνέχιζαν να επικαλούνται τους δεσμούς με τον μουσουλμα-

νικό κόσμο για να τους χρησιμοποιήσουν για σκοπούς εσωτερικής πολιτικής.

Σε κάθε περίπτωση, παρά την ισλαμική χροιά της δεξιάς, οι Τούρκοι του εξωτερικού, των Βαλκανίων ή της κεντρικής Ασίας, παρέμεναν ένα θέμα ταμπού. Οι μόνοι που μπορούσαν να αναφερθούν σε αυτούς ήταν οι υπερεθνικιστές του Κόμματος Εθνικιστικής Δράσης (Milliyetçi Hareket Partisi / MHP) με το ιδεώδες του Τουράν, της μυθικής χώρας όλων των Τούρκων. Αυτό το κόμμα, και ακόμη περισσότερο η νεολαιίστικη οργάνωσή του Ιδεαλιστική Νεολαία (Ülkücü Gençlik), η οποία ξεκίνησε το 1970 τον πόλεμο εναντίον της κομμουνιστικής απειλής στην Τουρκία, εξέφραζε ανοιχτά την ανομολόγητη επιθυμία ενός μέρους του κράτους απέναντι στην ιδέα της ένωσης όλων των Τούρκων.

Οι ανασυνθέσεις της ταυτότητας
κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες

Σε αυτή την άτολμη πολιτική προστέθηκαν κάποια καινούργια δεδομένα κατά τη δεκαετία του 1980. Εναντία στην ανάπτυξη της κοινωνικής αντίθεσης υπό τη μορφή των ιδεολογιών της αριστεράς και ενάντια στην επανεμφάνιση της «αυτονόμησης» των Κούρδων, οι δράστες του πραξικοπήματος του 1980 επανεισήγαγαν το ισλάμ στον πολιτικό λόγο, δίπλα στον κλασικό κεμαλικό λόγο για να συνοδεύσουν τις φιλελεύθερες οικονομικές πολιτικές και να πετύχουν «βιαίως» μια κάποια συναίνεση. Για πρώτη φορά, η συζήτηση γύρω από την εθνική ταυτότητα αφορούσε πολλαπλές κοινωνικές και πολιτιστικές δυνάμεις. Επίσης, για πρώτη φορά, η απαίτηση του επαναπροσδιορισμού της εθνικής ταυτότητας δεν συναντούσε πια εχθρικές αντιδράσεις όπως τις περασμένες δεκαετίες. Το κόμμα της συναίνεσης, δηλαδή το κυβερνών Κόμμα της Μητέρας Πατρίδας (Anavatan Partisi / ANAP) του Turgut Özal, που συνένωνε στους κόλπους του εθνικιστές, συντηρητικούς ή σοσιαλδημοκράτες (όλοι τους στην πράξη φιλελεύθεροι), έδινε μια ορισμένη νομιμότητα σε αυτές τις διεκδικήσεις. Εμφανίστηκε έτσι ένας νέος «μεσαιός» ορισμός της εθνικής ταυτότητας που ενσωμάτωνε ταυτόχρονα το παλαιό και το καινούργιο, το σύγχρονο και το παραδοσιακό, την αναζήτηση της πολιτιστικής, της θρησκευτικής και της εθνικής

καταγωγής. Σε αντίθεση με τη δημοκρατική εθνική ταυτότητα που στηριζόταν στο «εκπολιτιστικό» πρότυπο, η νέα αυτή ταυτότητα εμπνεόταν από την ιδέα της *Kultur*.

Μπορούμε να πούμε ότι αυτή την περίοδο αναδύθηκαν τα βαθιά ρεύματα της τουρκικής κοινωνίας αφαιρώντας το πέπλο που τα κάλυπτε τελείως. Εμφανίστηκε λοιπόν όχι η φανταστική κοινωνία της δημοκρατίας, αλλά η πραγματική τουρκική κοινωνία με τα πολλά της πρόσωπα, τους φόβους της και τις πολιτιστικές της συγκρούσεις. Αποδείχτηκε ότι αυτή η πραγματική κοινωνία, έχοντας υποφέρει από τον οικονομικό φιλελευθερισμό και τις ολέθριες συνέπειές του ως προς το θέμα των κοινωνικών ανισοτήτων, είχε χτίσει τις δικές της ταυτότητες, τις δικές της κοινότητες με ισχυρές συσχετίσεις μεταξύ κοινωνικών θέσεων και πολιτιστικών αξιών. Ενώ η ιδέα της πολυπολιτισμικής, υπερεθνικής και υπερθρησκευτικής ταυτότητας — όπως τη δίδασκε η εκσυγχρονιστική κεμαλική ιδεολογία — ήταν ιδιαίτερα παρούσα στις εύπορες τάξεις, οι λαϊκές τάξεις για τον καθορισμό της ταυτότητάς τους στράφηκαν στον πολιτισμό, στο συμβολικό τους κεφάλαιο και κυρίως στη θρησκεία και στον κοινοτικό εθνικισμό. Αυτά τα νέα πολιτισμικά-ιδεολογικά δεδομένα ενδυνάμωσαν κάποιους πολιτικούς κύκλους, όπως το Κόμμα της Ευημερίας (Refah Partisi / RP, το κυριότερο τουρκικό ισλαμικό κόμμα) ή το MHP.

Από το 1980 μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1990, η Τουρκία εξελίχθηκε στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης λογικής, αλλά, μαζί με τη συναίνεση που αυτή εμπεριείχε, προσπάθησε να οικειοποιηθεί εκ νέου τον δημόσιο χώρο και την εθνική ταυτότητα από διάφορους δρώντες που προέρχονταν από την κοινωνία των πολιτών μαζί με τις εκσυγχρονιστικές ή τις παραδοσιακές τους αξίες. Το κύριο χαρακτηριστικό αυτών των προσπαθειών είναι ότι κάθε ρεύμα εξέφραζε τις απόψεις του περί ταυτότητας, έχοντας «απελευθερωθεί» από την εκσυγχρονιστική ιδεολογία. Αυτό το παζάρι των ταυτοτήτων, στο οποίο υπερτερούσε το ισλαμικό κίνημα, ακολούθησε την ελεύθερη πορεία του μέχρι την παρέμβαση του στρατού με σκοπό να «σώσει τον κοσμικό χαρακτήρα» στις 28 Φεβρουαρίου 1997, οκτώ μήνες μετά την άνοδο του Refah στην εξουσία.

Η προεδρία του Turgut Özal συνέπεσε με μια ριζική μεταμόρφωση της διεθνούς συγκυρίας. Οι φόβοι του ψυχρού πολέμου ξεθώριασαν και, με την ανακάλυψη των μακρινών αδελφών της, η

Τουρκία βρέθηκε σε τέτοια θέση που της έδινε ξανά τη χαμένη εμπιστοσύνη. Ο Turgut Özal μιλούσε έτσι για ένα τουρκικό έδαφος «που εκτεινόταν από την Αδριατική ως την Κίνα», ενώ οι Τούρκοι επιχειρηματίες επιδίδονταν στην κατάκτηση αυτών των εδαφών. Το συγκεκριμένο και συμβολικό άνοιγμα στον χώρο έβαλε τέλος στο κλείσιμο της τουρκικής κοινωνίας στον εαυτό της. Όμως, αυτό το άνοιγμα δεν ήταν πλήρες και δεν έδωσε τα αναμενόμενα αποτελέσματα. Μετά από μια ευφορία σύντομης διάρκειας, τα εμπόδια που εναντιώνονταν στη «νέα κατακτητική τουρκική ταυτότητα» άρχισαν να κάνουν την εμφάνισή τους από τα μέσα της δεκαετίας του 1990. Ούτε τα Βαλκάνια ούτε η κεντρική Ασία μπορούσαν να προσεγγιστούν εύκολα από την Τουρκία. Η Γιουγκοσλαβική κρίση, ο ρόλος της Ελλάδας στα Βαλκάνια, η επιθυμία της Ρωσίας να περιοριστεί στην ενδοχώρα της, οι ρεαλιστικές πολιτικές του Ιράν έδειξαν γρήγορα ότι η Τουρκία δεν ήταν ο μόνος δρως σε μια περιοχή που τη θεωρούσε δική της εξαιτίας των πολιτισμικών δεσμών που την ένωναν με αυτή.

Στην πραγματικότητα, η κατάρρευση του αρχικού συναισθήματος ευφορίας ξεκίνησε την περίοδο διακυβέρνησης του Turgut Özal, κατά τη διάρκεια της οποίας πήρε μορφή. Η ιδιαίτερα φιλόδοξη πολιτική του Turgut Özal υπέστη χτυπήματα σε τρία μέτωπα. Η πρώτη είναι η έξοδος των Τούρκων της Βουλγαρίας που ακολούθησε της αλλαγής των τουρκικών ονομάτων τους σε βουλγαρικά, τη στιγμή που ο Turgut Özal βρισκόταν στην εξουσία. Τα λόγια του, σύμφωνα με τα οποία: «αν χρειαστεί, θα υποδεχτούμε όλα τα αδέρφια μας», γρήγορα αποδείχτηκαν ότι ήταν μια μεγάλη μπλόφα. Όταν ο αριθμός των προσφύγων έφτασε τους 100.000, φάνηκε η αδυναμία της Τουρκίας να αντιμετωπίσει ένα τέτοιο κύμα μεταναστεύσεων. Η επιστροφή στη Βουλγαρία ενός μεγάλου αριθμού μεταναστών εξαιτίας του ότι η Τουρκία δεν τους εξασφάλιζε αξιοπρεπείς συνθήκες διαβίωσης, αλλά και η συνειδητοποίηση ότι «η υποδοχή όλου του κόσμου» θα σήμαινε την εξαφάνιση της τουρκικής κοινότητας στη Βουλγαρία (πράγμα ασύμφορο για τις τουρκικές στρατηγικές), αποδυνάμωσε γρήγορα την εικόνα μιας χώρας που ήθελε να φαίνεται ως πανίσχυρη δύναμη στην περιοχή. Λόγω των προβλημάτων ένταξης των νεοφερμένων, η τουρκική κοινωνία σύντομα κατάλαβε ότι η συνάντηση με τα «αδέρφια» δεν ήταν αυτό το σπουδαίο γεγονός που περίμεναν εδώ και τόσα χρόνια. Αντί-

θετα, γι' αυτούς που όριζαν την ταυτότητά τους με θρησκευτικό κριτήριο, οι *soydaş* (ομογενείς) δεν ήταν οι «μουσουλμάνοι» που είχαν φανταστεί.

Ο πόλεμος του Κόλπου συνέβαλε επίσης στην ανατροπή της κατακτητικής εικόνας που είχαν οι Τούρκοι για τη χώρα τους. Η Τουρκία, η οποία μέσω του προέδρου της Turgut Özal βρέθηκε στο πλευρό της Δύσης ενάντια σε μια μουσουλμανική χώρα, δηλαδή το Ιράκ, δηλώνοντας έτσι τη νέα αδιαμφισβήτητη περιφερειακή της δύναμη, δεν έλαβε τίποτα το συγκεκριμένο μετά τον πόλεμο. Ο ρόλος που έπαιξε, και ο οποίος έμοιαζε να είναι πρωταρχικός, αποδείχτηκε ασήμαντος στα μάτια των συμμάχων. Τελικά η Τουρκία δεν μπόρεσε να παίξει κανένα ρόλο στη σύγκρουση του Άνω Καραμπάχ, αντιπαραθέτοντας την Αρμενία και το Αζερμπαϊτζάν. Η πτώση επομένως ήταν απότομη. Αλλά και στο εσωτερικό της χώρας, η φιλελεύθερη ευφορία έσβησε γρήγορα. Το άλτο κουρδικό πρόβλημα, η άνοδος του ριζικού ισλαμισμού, οι κοινωνικές ανισότητες που οφείλονταν στον φιλελευθερισμό οδήγησαν σε ένα νέο σύνδρομο αποσύνθεσης. Η κατακτητική ταυτότητα, που είχε ανασυγκροτηθεί χάρη στη συναίνεση γύρω από τον φιλελευθερισμό στο εσωτερικό της χώρας και στην αλληλεγγύη με τον τουρκομουσουλμανικό κόσμο του εξωτερικού, κατέρρευσε. Η επίδραση του φιλελευθερισμού στις κοινωνικές ανισότητες και οι διεθνείς πολιτικές και οικονομικές δυσκολίες είχαν ως αποτέλεσμα την αναδίπλωση της τουρκικής κοινωνίας και την έκρηξη πολιτιστικών ταυτοτήτων.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, το ισλάμ έγινε ένα ανεξάντλητο σημείο αναφοράς, δίνοντας νόημα σε όλες τις εθνικές, τις περιφερειακές ή τις διεθνείς κρίσεις. Καθώς η ολοκληρωτική ήττα της αριστεράς είχε συντελέσει στην απρόσμενη ανάπτυξη των πολιτικών επανισλαμοποίησης, η αντίθεση των λαϊκών τάξεων άρχισε να εκφράζεται από το ισλαμικό κίνημα. Τούτο εδώ, μέσω των εκλεπτυσμένων οικονομικών, κοινωνικών, πολιτιστικών και πολιτικών διεκδικήσεών του, κατάφερε να προσφέρει μια ισλαμική έκφραση στα αιτήματα αυτών των τάξεων και να αυξήσει τη νομιμοποίησή του χρησιμοποιώντας πλήθος ιστορικών και γεωγραφικών αναφορών. Τελικά το κράτος, το οποίο υπό τον φόβο του κομμουνισμού προσπάθησε να χρησιμοποιήσει το ισλάμ για να διαφυλάξει τη συνοχή της κοινωνίας, βρέθηκε αντιμέτωπο με το ριζικό ισλάμ. Το ισλαμικό κίνημα, που εμφανίστηκε στο πολιτικό προσκήνιο τη δε-

καετία του 1980 μέσω του Refah, πρόβαλε απέναντι στον κεμαλισμό τη δική του εναλλακτική «εθνική θεώρηση», επιμένοντας στο οθωμανικό παρελθόν και στη λαϊκή θρησκεία, στο ισλάμ και στους αδελφικούς δεσμούς με τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς. Έτσι, η τουρκική εθνική ταυτότητα που δημιουργήθηκε από την κεμαλική εκσυγχρονιστική ελίτ, αφού πρότεινε μια ταυτότητα που χωρούσε τους πάντες, ήρθε σε αντίθεση με μια ταυτότητα που βασιζόταν κυρίως στη θρησκεία.

Τελικά, η κατάρρευση των εξωτερικών και των εσωτερικών τειχών προκάλεσε τη μετακίνηση των σημείων αναφοράς, των αξιών και των κριτηρίων ομαδοποίησης στην τουρκική κοινωνία, καθώς και την απώλεια του αισθήματος ενότητας, έστω και φανταστικής. Μέσα σε αυτή την καινούργια κατάσταση, οι τουρκικές κοινότητες και οι άλλες μουσουλμανικές κοινότητες, με τις οποίες υπήρχαν πολιτιστικοί δεσμοί διαμέσου της οθωμανικής κληρονομιάς, απέκτησαν διπλή σημασία. Πρώτον, παρά το αμοιβαίο συμφέρον από τη μια και την άλλη πλευρά των συνόρων, οι δυσκολίες προσέγγισης αυτών των εξωτερικών κοινοτήτων αποδεικνύονταν πραγματικές και οι εσωτερικές συγκρούσεις στην Τουρκία ήταν αρκετά σημαντικές, ώστε να αποτελούν ένα επιπλέον εμπόδιο. Και δεύτερον, τα πολιτικά ρεύματα της δεξιάς και τα πολιτισμικά-ιδεολογικά κινήματα πάσχιζαν να χρησιμοποιήσουν αυτές τις κοινότητες για να νομιμοποιηθούν στις εσωτερικές αυτές διαμάχες. Και στις δύο περιπτώσεις, η κρίση εμπιστοσύνης στο σύνολο της τουρκικής κοινωνίας την οδηγούσε ολοένα και περισσότερο να κλειστεί στον ίδιο της τον εαυτό.

Μετά το σύντομο κύμα ενθουσιασμού της περιόδου του Turgut Özal, που κατάφερε να δημιουργήσει μια συναίνεση μεταξύ του επίσημου λόγου και του πολιτικού λόγου του λαού, η θέση της Τουρκίας ως προς τους κοντινούς συγγενείς της φαίνεται να μοιράζεται σήμερα ανάμεσα στην επιστροφή σε μια «υπεύθυνη» στάση του κράτους και σε μια εμμονή των εθνικιστικών και των θρησκευτικών κύκλων στην αναζήτηση μιας τουρκοϊσλαμικής αλληλεγγύης. Από την πλευρά του κράτους, αυτή η υπεύθυνη στάση μπορεί να συνδέεται με την απλή διαπίστωση της αποτυχίας της οξαλικής πολιτικής. Αναβιώνοντας την παραδοσιακή σύνεση και έχοντας συνείδηση των αντιπαλοτήτων και των αβέβαιων ισορροπιών που συνδέονται με τα οικονομικά προβλήματα της τουρκομουσουλμανικής πε-

ριόδου, το τουρκικό κράτος προσπαθεί να αποφύγει την απομόνωση. Αυτή η στάση εξηγείται επίσης από την επιθυμία να προσαρμοστεί στον ορισμό της δημοκρατικής ιδιότητας του πολίτη και να αποφύγει κάθε σχέση με τις εξωτερικές αναφορές περί νεοκοινοτισμού που υπάρχουν στη χώρα. Έτσι εξηγείται και η έγνοια του κράτους να μη νομιμοποιήσει το ισλαμικό κίνημα — εναντίον του οποίου αγωνίζεται έντονα —, προσφέροντας την αλληλεγγύη του στις τουρκικές και στις μουσουλμανικές κοινότητες του εξωτερικού. Τέλος, η σπουδαιότητα του κουρδικού ζητήματος και η αδυναμία της εθνικής συνοχής στην Τουρκία αποτελούν και άλλους παράγοντες που εξηγούν αυτή τη στάση. Κάθε επίκληση υποστήριξης στις τουρκικές και στις μουσουλμανικές κοινότητες του εξωτερικού κινδυνεύει να ξαναχρησιμοποιηθεί, τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό της χώρας, για το θέμα της κουρδικής κοινότητας.

Συμπερασματικά, φαίνεται πως στην Τουρκία σήμερα το κράτος, η κοινωνία και τα διάφορα πολιτικά και πολιτιστικά κινήματα μοιάζουν στο σύνολό τους ανίκανα να υιοθετήσουν μια ξεκάθαρη στάση έναντι «των αδερφών τους στο εξωτερικό», διστάζοντας συνέχεια ανάμεσα στη σκέψη να κρατήσουν απόσταση ή να χρησιμοποιήσουν τους δεσμούς με αυτές τις τουρκικές ή/και μουσουλμανικές κοινότητες.

Οι επιπτώσεις του ζητήματος της τουρκικής ταυτότητας
στο βαλκανικό ισλάμ

Οι τουρκικές διαστάσεις της βαλκανικής κρίσης καλύπτουν πέντε βασικά στοιχεία: α) την ελληνοτουρκική διαμάχη γύρω από τη θάλασσα του Αιγαίου και την Κύπρο, καθώς και την αναζήτηση συμμάχων στα Βαλκάνια· β) συνδεδεμένο με το προηγούμενο, το στρατηγικό βάρος που θέλει να έχει το τουρκικό κράτος στην περιοχή στηριζόμενο στην οικονομική και στη στρατιωτική του ισχύ, καθώς και στη γεωστρατηγική του θέση· γ) τη χρησιμοποίηση των Βαλκανίων στις εσωτερικές τουρκικές πολιτικές διαμάχες από τους «ισλαμικούς/ισλαμιστικούς» ή «τουρκοϊσλαμικούς» δρώντες, οι οποίοι προσπαθούν να νομιμοποιηθούν με αναφορές στην ιστορία και στη γεωγραφία της οθωμανικής περιόδου· δ) τις τουρκικές ή μουσουλμανικές μειονότητες των Βαλκανίων, οι οποίες προσπαθούν

να ρυθμίσουν τα δικά τους προβλήματα ταυτότητας στους κόλπους των βαλκανικών κρατών-εθνών που βρίσκονται σε κρίση και οι οποίες, με την εικόνα που στέλνουν προς την Τουρκία, συμμετέχουν στην αναπαραγωγή μιας θεώρησης του κόσμου σχεδιασμένου γύρω από το ισλάμ και/ή από την τουρκικότητα: ε) τέλος, τους βαλκανικούς πληθυσμούς που είναι εγκατεστημένοι στην Τουρκία και συμμετέχουν στη διαμόρφωση στρατιωτικών και πολιτιστικών δεσμών ανάμεσα στην Τουρκία και τις τουρκικές ή μουσουλμανικές κοινότητες των Βαλκανίων.

Από αυτή την απαρίθμηση μπορούμε να εξαγάγουμε κάποια διδάγματα. Πρώτα από όλα, καμιά λογική «τουρκική» πολιτική δεν μπορεί να δημιουργηθεί και να διατηρηθεί για πολύ καιρό με αυτά τα στοιχεία, τα οποία είναι αντιφατικά από πολλές μεριές και που παραπέμπουν το καθένα ξεχωριστά σε διαφορετικά διακυβεύματα και πραγματικότητες. Παρά την αναζήτηση μιας «υπεύθυνης» επίσημης στάσης, το τελικό αποτέλεσμα είναι μια «κινούμενη πολιτική» ή μάλλον «κινούμενες πολιτικές». Αυτές οι πολιτικές αποδεικνύονται συχνά συγκυριακές, εξαρτώμενες από την εσωτερική πολιτική και από την ικανότητα διαφόρων δρώντων (κράτος, ισλαμικά κινήματα, θρησκευτικές ομάδες, κλπ.). Οι επίσημες πολιτικές και οι πολιτικές των ισλαμικών πολιτικών δρώντων, ακόμη και αν αντιπαρατίθενται από καιρό σε καιρό ή σε κάποιες χώρες, τις περισσότερες φορές είναι συγκρουσιακές. Έτσι, τα σχολεία που ιδρύονται σε πολλές βαλκανικές χώρες από ένα τουρκικό θρησκευτικό ίδρυμα (όπως αυτό του Fethullah Gülen, στο οποίο θα αναφερθούμε παρακάτω) γίνονται αποδεκτά από την τουρκική διπλωματία, ενώ οι δεσμοί του Refah με αυτές τις χώρες αντιμετωπίζονται με καχυποψία. Ομοίως, στα Βαλκάνια, όπως και σε άλλες δυτικές χώρες όπου διαμένουν σημαντικές τουρκικές κοινότητες, υπάρχει ένας διαρκής ανταγωνισμός μεταξύ των διαφόρων τουρκικών ρευμάτων του τουρκικού ισλάμ, συμπεριλαμβανομένης και της διεύθυνσης θρησκευτικών υποθέσεων της Τουρκίας (Türkiye Dinayet İşeri Başkanlığı / TDİB), που εκπροσωπεί την «επίσημη» θρησκεία της «λαϊκής» Τουρκίας.

Άλλωστε, η βαθιά κρίση που επηρεάζει σήμερα την τουρκική εθνική ταυτότητα αποκραυγαλώνεται, πριν από όλα, γύρω από το κεντρικό ζήτημα («εθνότητα» εναντίον σύγχρονης «εθνικής» ταυτότητας) και το ισλαμικό ζήτημα (θρησκεία εναντίον κοσμικής ταυ-

τότητας). Αυτά τα ζητήματα, τα οποία θεωρούνται από το κράτος ως προβλήματα «ασφάλειας», συχνά έχουν τον αντίκτυπό τους στο διεθνές επίπεδο και οδηγούν στην αναζήτηση ασφάλειας εκτός των συνόρων. Το τουρκικό κράτος θα προσπαθήσει λοιπόν να χρησιμοποιήσει όλα τα μέσα — και το ισλάμ αν χρειαστεί — για να εξασφαλίσει αυτή την ασφάλεια. Σε αυτό το πλαίσιο της στενής επικάλυψης μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής πολιτικής, η Τουρκία θα φτάσει ως το κατώφλι της Ευρώπης, μπροστά στην άρνησή της θα στραφεί στις ΗΠΑ, στη Ρωσία ή ακόμη και στο Ισραήλ. Οι συστάσεις ή οι προϋποθέσεις που θέτει η Ευρώπη θα την αναγκάσουν σίγουρα να κάνει κάποιες «διορθώσεις» σε ό,τι αφορά τον εκδημοκρατισμό, αλλά θα αυξήσουν κυρίως το αίσθημα της απομόνωσης, το οποίο θα ευνοήσει με τη σειρά του την αναδίπλωση στις δικές της αξίες, μέσω της εθνοποίησης ή του εξισλαμισμού της εθνικής ταυτότητας.

Απορροφημένη από τα εσωτερικά της προβλήματα, αλλά και σε μια θέση μεταξύ βορρά και νότου, μεταξύ Μέσης Ανατολής (ή τουρκόφωνων χωρών) και Δύσης, η Τουρκία αναζητά παντού «σίγουρους» συμμάχους. Αντί να περάσει πρώτα από το εσωτερικό, δηλαδή από τη θεσμοθέτηση της δημοκρατίας και την εγκαθίδρυση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της ελευθερίας της έκφρασης, σε αυτή την αναζήτησή της παρασύρεται από τα στρατηγικά παιχνίδια των διεθνών και των βαλκανικών δρώντων και εμποδίζεται από τη σύνθετη πραγματικότητα την οποία δεν μπορεί να χειριστεί απόλυτα. Η Τουρκία, που πέρασε από μια κατάσταση θριάμβου, στις αρχές του 1990, στη σημερινή απογοήτευση, δίνει την εικόνα ενός κράτους «που τα βγάζει δύσκολα πέρα», κυρίως στα μάτια ενός μέρους του κοινού που βρίσκεται σε κατάσταση αναζήτησης, χωρίς απαραίτητα να ανατρέχει στη θρησκεία, αλλά σε ένα ένδοξο παρελθόν και σε μια προνομιούχα θέση μέσα στην ιστορία, όπως το κάνει ο «λαϊκός» δημοσιογράφος Cengiz Candar, όταν έγραψε² το 1997 ότι, «αν μια χώρα που η ιστορία, η γεωγραφία και η διεθνής πολιτική ανέδειξαν σε “περιφερειακή δύναμη”, λυγίζει υπό το βάρος αυτού του χρέους και των εσωτερικών της προβλημάτων τα οποία δεν μπορεί να επιλύσει, προκαλεί ένα γεωστρατηγικό κενό.

2. Sabah (İstanbul, 13.III.1997).

Αυτό το κενό προκαλεί αναγκαστικά βίαιο τράνταγμα στην περιφέρειά της. Υπό αυτή την έννοια, η Τουρκία είναι υπεύθυνη για ό,τι συμβαίνει στην Αλβανία.» Τελικά είναι αυτό το αίσθημα της αδυναμίας, της απομόνωσης και της αναδίπλωσης στον εαυτό της που μετατρέπει ολοένα και περισσότερο την τουρκική κοινωνία σε «κοινότητα» και την ωθεί να αναζητά τους «ομοίους» της πέρα από τα σύνορά της, πρώτιστα στα Βαλκάνια, μια περιοχή με αδέρφια που έχουν ίδιο αίμα και θρησκεία, αλλά ταυτόχρονα και μια ευρωπαϊκή περιοχή.

Η εύρεση των «ομοίων» δεν γίνεται με τον ίδιο τρόπο ούτε δικαιολογείται από όλες τις χώρες. Κάθε βαλκανικό κράτος έχει τις ιδιαιτερότητές του, το ίδιο και οι σχέσεις που το τουρκικό κράτος ή οι τουρκικές κοινότητες διατηρούν με αυτό. Έτσι, λοιπόν, η κατάσταση της τουρκικής μειονότητας που ζει στην Ελλάδα συνδέεται άμεσα με την ελληνοτουρκική διαμάχη. Αυτή η διαμάχη εξηγεί για παράδειγμα τη στάση της Ελλάδας, η οποία βασιζόμενη στη συνθήκη της Λωζάννης θεωρεί αυτή τη μειονότητα «μουσουλμανική», καθώς και την αντίδραση της μουσουλμανικής κοινότητας, η οποία ορίζεται ως «τουρκική», ή ακόμη πιο πλατιά εξηγεί την πολιτική της ισορροπίας (ή του εκβιασμού) μεταξύ των δύο χωρών αναφορικά με τις αντίστοιχες μειονότητες. Αντίστροφα, η τουρκική μειονότητα της Βουλγαρίας βρίσκεται μεταξύ της επιθυμίας να φύγει ή να παραμείνει για να υπερασπιστεί τα συμφέροντα της Τουρκίας και ταλαντεύεται μεταξύ της βουλγαρικής κουλτούρας³ και της ισχυρής τουρκικής και ισλαμικής ταυτότητας. Στην ιστορία των τουρκοβουλγαρικών σχέσεων, που φαίνεται να βελτιώνονται μέρα με τη μέρα, η ύπαρξη ενός πολιτικού κόμματος (το Κίνημα για τα Δικαιώματα και τις Ελευθερίες) το οποίο εκπροσωπεί την τουρκική μειονότητα της Βουλγαρίας ή οι δηλώσεις του προέδρου της Βουλ-

3. Μαρτυρία ενός οδηγού λεωφορείου στην Τουρκία, ο οποίος μετέφερε Τούρκους στη γενέτειρά τους στη Βουλγαρία: η άφιξη του λεωφορείου συνέπιπτε με τη λήξη ενός ποδοσφαιρικού αγώνα μεταξύ Βουλγαρίας-Γερμανίας, με νικήτρια τη βουλγαρική ομάδα, γεγονός που γιορτάστηκε με μεγάλη χαρά από τους τούρκους κατοίκους του χωριού. Είναι περιττό να περιγράψουμε βέβαια την έκπληξη του οδηγού, ο οποίος είναι προϊόν της τουρκικής κοινωνίας και ο οποίος πίστευε ότι οι τουρκικές κοινότητες στο εξωτερικό δεν ταυτίζονται παρά με τη μητέρα-πατρίδα.

γαρίας Petar Stoïanov, σύμφωνα με τις οποίες αναγνωρίζει τις αδικίες που διαπράχθηκαν σε βάρος των Τούρκων κατά την κομμουνιστική περίοδο⁴, συμβάλλουν περισσότερο από ποτέ στη διαμόρφωση μιας «υπεύθυνης» τουρκικής πολιτικής απέναντι στη Βουλγαρία και στην τουρκική της κοινότητα.

Μπορούμε να αναφέρουμε και άλλα παραδείγματα που παραπέμπουν στις ιδιαιτερότητες της κάθε βαλκανικής χώρας. Έτσι πρέπει να υπενθυμίσουμε τον τρόπο με τον οποίο η ισλαμική ταυτότητα των Αλβανών της Μακεδονίας* συγγέεται συχνά με την «τουρκικότητα»⁵ και αντίθετα πως οι Τούρκοι αυτής της χώρας φαίνονται απόμακροι και επιφυλακτικοί απέναντι στους Αλβανούς. Μπορούμε επίσης να αναφέρουμε τις διαφωνίες των αλβανικών και των τουρκικών πληθυσμών στο Κοσσυφοπέδιο, τις έντονες πιέσεις που ασκούν οι Αλβανοί που ζουν στην Τουρκία προκειμένου να προκαλέσουν το τουρκικό κράτος να εμπλακεί περισσότερο στην κρίση του Κοσσυφοπεδίου, καθώς και την άκρως προσεκτική στάση της Τουρκίας ως προς αυτό το «εσωτερικό ζήτημα» της Γιουγκοσλαβίας (καθώς βλέπει τον κίνδυνο ταύτισης με το κουρδικό ζήτημα).

Επίσης πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι, για την τουρκική κοινωνία που βρίσκεται σε μια μη αναστρέψιμη πορεία εκδυτικοποίησης (παρά την κρίση της εθνικής ταυτότητας), ο «ανατολικός» μουσουλμανικός αραβικός κόσμος ποτέ δεν προκάλεσε μεγάλες συγκινήσεις. Η Παλαιστίνη και τα κατεχόμενα εδάφη της από το Ισραήλ για παράδειγμα δεν αποτέλεσε ποτέ θέμα που κινητοποίησε την Τουρ-

4. Δεν χρειάζεται να πούμε πόσο τα λόγια του Petar Stoïanov («η πολιτική της αλλαγής των ονομάτων των Τούρκων κατά τη διάρκεια της κομμουνιστικής περιόδου ήταν μία από τις μαύρες σελίδες της βουλγαρικής ιστορίας», *Sabah*, 31.VII.1997) εκτιμήθηκαν από την κοινή γνώμη και τους τούρκους πολιτικούς δρώντες.

* Διατηρούμε τον όρο «Macédoine» (που αντιστοιχεί στην ΠΓΔΜ), όπως αναφέρεται από τον ίδιο τον συγγραφέα στο πρωτότυπο κείμενο. (Σ.τ.Ε.)

5. Κατά τη διάρκεια ενός ταξιδιού μου στη Μακεδονία (το 1994), οι Αλβανοί που συνάντησα έλεγαν ότι είναι «Τούρκοι» για να δηλώσουν την ισλαμική τους ταυτότητα: «Εμείς εδώ αποδεχτήκαμε τους δεσμούς μας με την τουρκοθωμανική περίοδο. Ακόμη και για να εκφράσουμε τη θρησκευτική μας ταυτότητα [: με μια τυπική θρησκευτική έκφραση], αντί να λέμε “Dóξα τω Θεώ, είμαι μουσουλμάνος” (*elhamdulillah müslümanım*), λέμε “Dóξα τω Θεώ, είμαι Τούρκος” (*elhamdulillah Türk'üm*).»

σία. Οι ισλαμιστές, που διοργανώνουν βραδιές αλληλεγγύης με τη Hamas ή τη Hezbollah για να σώσουν την Ιερουσαλήμ, θεωρούνται «αντιδραστικοί» (*irtinaci*) και οι διοργανωτές διώκονται. Παρόμοια, ο πόλεμος του Κόλπου, κατά τη διάρκεια του οποίου η Τουρκία υπό την προεδρία του Turgut Özal τάχθηκε με το μέρος των δυτικών δυνάμεων ενάντια σε μια μουσουλμανική χώρα, δηλαδή στο Ιράκ ή στους Τούρκους του Κικούρκ (στα βόρεια του Ιράκ), απασχόλησε ορισμένες εθνικιστικές ή ισλαμικές ομάδες, χωρίς όμως να θίξει το κοινό αίσθημα. Αντίστροφα, η Βοσνία-Ερζεγοβίνη προκάλεσε φλογερά αισθήματα αλληλεγγύης, επιφέροντας σύγχυση σε όλο τον κόσμο⁶, και τα οποία ήταν ασύγχριτα πιο έντονα σε σχέση με εκείνα που εκδηλώθηκαν σε άλλες περιπτώσεις που αφορούσαν τον αραβομουσουλμανικό κόσμο.

Αυτή η διαφορά ως προς την κινητοποίηση δείχνει τις βαθιές ρίζες της τουρκικής κοινωνίας στη «δυτική» της ιστορία και την κατασκευή της εθνικής της ταυτότητας «σε σχέση» με τη Δύση, μέσα σε ένα εθνικό σύνολο διαποτισμένο από την οθωμανική κληρονομιά, παρά μέσα σε ένα σύνολο πραγματικά ισλαμικό. Η περίπλοκη σχέση με τη Δύση, η επιθυμία να της μοιάσει και το αίσθημα κατωτερότητας απέναντί της, η μνήμη της οθωμανικής αυτοκρατορίας γεμάτης από νίκες και ήττες απέναντι στην Ευρώπη, το πέρασμα σε μια ισχυρή εθνική ταυτότητα που άντλησε δύναμη από αυτή την οθωμανική ανωτερότητα, αλλά και που οικοδομήθηκε πάνω στα ερείπιά της, κάνουν αναπόφευκτο το βλέμμα των Τούρκων προς τη Δύση, περνώντας έτσι από τους «αδερφούς» τους στην Ευρώπη. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να γίνει κατανοητή η σχέση της τουρκικής κοινωνίας με τα Βαλκάνια που δημιουργήθηκε σαν μια νοσταλγία⁷, ένα ανεκπλήρωτο όνειρο, ή που, πιο απλά,

6. Ο CENGİZ CANDAR, «λαϊκός» δημοσιογράφος, γράφει: «Ναι, πάλι η Βοσνία! [...] Διότι, η ήττα της Βοσνίας σημαίνει για τον ελληνοσερβικό άξονα την επιβεβαίωση του βάρους που έχει το τρίγωνο Μόσχα-Βελιγράδι-Αθήνα, του οποίου η επιρροή μπορεί να φτάσει μέχρι τον Καύκασο και την κεντρική Ασία, με σκοπό να σβήσει την Τουρκία από τον χάρτη της Ευρώπης. Γι' αυτό τον λόγο: πάλι η Βοσνία! Η Βοσνία για πάντα. [...] Γιατί είμαστε η Βοσνία. Η Βοσνία είναι εμείς.» *Sabah* (8.VI.1995).

7. Αυτή η νοσταλγία, αν και διατυπώνεται συχνά από συγγραφείς που εκδηλώνουν εθνικιστικές ή τουρκοϊσλαμικές τάσεις, είναι γενικώς αποδεκτή: «Πώς

μοιάζει με καθρέφτη στον οποίο αντανακλάται η εικόνα των «Τούρκων στη Δύση». Κατά συνέπεια, παρά τον αντιδυτικισμό των ισλαμικών ομάδων και παρά το γεγονός ότι οι Βόσνιοι για παράδειγμα είναι σλαβικής καταγωγής, το ενδιαφέρον των Τούρκων για τα Βαλκάνια συνδυάζεται με τον εθνικισμό, τον οθωμανισμό και τον δυτικισμό. Παρά τις προσπάθειες της δημοκρατίας να φτιάξει ένα νέο έθνος και μια νέα κοινωνία ξεχνώντας την οθωμανική κληρονομιά, αυτός είναι ο συνδυασμός που εξηγεί την επιρροή των Βαλκανίων στην τουρκική κοινωνία, αλλά και τους σπαραγμούς μεταξύ των τουρκικών πολιτικών και πολιτιστικών δρώντων.

Τελικά, σε αυτό το πλαίσιο των ανατροπών και των κρίσεων της εθνικής ταυτότητας θα πρέπει να ξαναδούμε τον τρόπο με τον οποίο οι διάφοροι πολιτικοί και πολιτιστικοί δρώντες προσεγγίζουν τα Βαλκάνια, μια περιοχή τόσο μακρινή από την άποψη της σύγχρονης δημοκρατικής κοινωνίας των πολιτών, αλλά και τόσο κοντινή λόγω της κοινής ιστορικής και πολιτιστικής κληρονομιάς και λόγω της παρουσίας των μεταναστών βαλκανικής καταγωγής στους κόλπους του τουρκικού έθνους. Ο αριθμός των Τούρκων και των μουσουλμάνων, που προέρχονται από τα Βαλκάνια, τα τελευταία εκατό χρόνια υπολογίζεται στα 3.000.000, εκ των οποίων το 1.500.000 κατέφθασαν πριν την πτώση της οθωμανικής αυτοκρατορίας και το άλλο 1.500.000 μετά την εγκαθίδρυση της δημοκρατίας⁸. Δεν είναι δυνατό να υπολογιστεί με ακρίβεια ο αριθμός των σημερινών απογόνων αυτών των μεταναστών, αλλά οι εκτιμήσεις μιλούν για έναν αριθμό μεταξύ 15 και 20.000.000 ατόμων.

μπορούμε να αδιαφορούμε για τους ορφανούς Τούρκους των Βαλκανίων στους οποίους κλείσαμε την πόρτα της καρδιάς μας, από τότε που ξεριζώθηκαν από την καρδιά της Ανατολίας και εγκαταστάθηκαν στη γη της Ρωμυλίας [: ευρωπαϊκό κομμάτι της οθωμανικής αυτοκρατορίας]; Πώς μπορούμε να ξεχάσουμε τη Ρωμυλία, ενώ τραγουδάμε τόσο όμορφα τραγούδια για τη Ρωμυλία; Ξεχνώντας τη Ρωμυλία είναι σαν να ξεχνάμε εμάς τους ίδιους.» YAVUZ BÜLENT BAKILER, *Üsküpten Kosova'ya* (: Από τα Σκόπια στο Κοσσυφοπέδιο), TDV, Άγκυρα, 1997, σελ. 190.

8. HALİT EREN, «Balkanlarda Türk ve diğer müslüman toplumlari ve göç olgusu» («Οι τουρκικές και οι μουσουλμανικές κοινωνίες στα Βαλκάνια και το φαινόμενο της μετανάστευσης»), στο *Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı, Balkanlar* («Τα Βαλκάνια»), Eren, İstanbul, 1993.

Όσον αφορά στους τουρκικούς δρώντες, που βρίσκονται σε επαφή με τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς της Βαλκανίων, υπάρχουν πολλές πολιτικοθρησκευτικές ομάδες οι οποίες ανταγωνίζονται έντονα ή που μερικές φορές συναντώνται και διασταυρώνονται. Επί του πεδίου μπορεί κανείς να διακρίνει τρία βασικά κινήματα, εκπροσωπώντας διαφορετικά ρεύματα του τουρκικού ισλάμ και τα οποία παραπέμπουν στα διακυβεύματα που συνδέονται με το ζήτημα της τουρκικής εθνικής ταυτότητας. Πρόκειται αρχικά για το επίσημο κίνημα, δηλαδή το κρατικό ισλάμ, που εκπροσωπείται από τη διεύθυνση θρησκευτικών υποθέσεων της Τουρκίας (Diyanet). Το δεύτερο είναι το νεοθωμανικό κίνημα που υποστηρίζεται από την οργάνωση Milli Görüş (Εθνική Άποψη), η οποία έχει καθαρά πολιτικό χαρακτήρα, συνδέεται με την ιδεολογία διαφόρων ισλαμικών κομμάτων που αναπτύχθηκαν από το τέλος της δεκαετίας του 1960 και εκπροσωπείται από το Κόμμα της Αρετής (Fazilet Partisi / FP) μετά τη διάλυση του κόμματος Refah (το 1998). Αυτό το κίνημα μπορεί να συμπεριλαμβάνει και άλλα στοιχεία λιγότερο οργανωμένα, ανεξάρτητα ή συνδεδεμένα με πολιτικές δυνάμεις μικρότερης σημασίας. Τέλος, το τρίτο κίνημα είναι αυτό του Fethullah Gülen, προσκείμενου στην αδελφότητα *purcu*, οι *fethullahci*, διατηρώντας δεσμούς με την Diyanet και τις επίσημες πολιτικές της, καθώς και με διάφορα ριζοσπαστικά ισλαμικά κινήματα.

Το επίσημο ισλάμ της διεύθυνσης θρησκευτικών υποθέσεων (Diyanet)

Για να κατανοήσουμε τις πρωτοβουλίες της Diyanet ως προς τις μουσουλμανικές κοινότητες του εξωτερικού, και ιδιαίτερα αυτές των Βαλκανίων, πρέπει καταρχάς να καταλάβουμε την παράδοση και λεπτή θέση της εξαιτίας της ισορροπίας που πρέπει να διατηρήσει ανάμεσα στο καθεστώς της ως επίσημου οργανισμού ενός κοσμικού κράτους που συνδέεται άμεσα με τον πρωθυπουργό και σε εκείνο του θρησκευτικού οργανισμού. Η Diyanet έχει δικές της στρατηγικές, αλλά δεν μπορεί να εγκατασταθεί ελεύθερα και να στείλει τους θρησκευτικούς ακολούθους χωρίς προηγουμένως να έχει λάβει αίτηση από την τοπική κοινότητα. Αυτή η αίτηση πρέ-

πει να ακολουθήσει τη γραφειοκρατική οδό περνώντας αρχικά από τους ακολούθους ή τους συμβούλους των θρησκευτικών υποθέσεων της χώρας ή της συγκεκριμένης περιοχής, στη συνέχεια από το υπουργείο εξωτερικών, μέχρι να φτάσει τελικά στην Diyanet. Μόνο τότε μπορεί να απαντήσει, πράγμα που συνήθως γίνεται με άμεσο και θετικό τρόπο. Σε κάθε περίπτωση μπορούμε να διακρίνουμε σε αυτή τη διαδικασία την κυριαρχία της κρατικής λογικής που θέλει να εμφανίζεται στη βαλκανική σκηνή ως απαραίτητος, αλλά «υπεύθυνος» δρων.

Αυτή η «υπευθυνότητα» απωθεί την εικόνα μιας «μουσουλμανικής» Τουρκίας ή την εισαγωγή της ισλαμικής διάστασης στις περιφερειακές ισορροπίες και άρα εισάγει ένα «χαμηλό προφίλ» όσο αφορά στα θρησκευτικά θέματα. Όμως, το τουρκικό κράτος ασκεί μια δυνατή έλξη στους τουρκικούς και στους μουσουλμανικούς πληθυσμούς των Βαλκανίων και βρίσκεται *de facto* αντιμέτωπο με τα αιτήματα ή τα προβλήματά τους που αφορούν για παράδειγμα τους δεσμούς με τους συγγενείς τους στην Τουρκία ή την επικοινωνία μεταξύ της χώρας διαμονής και της Τουρκίας. Πέρα από τους οικογενειακούς ή τους πολιτιστικούς δεσμούς που δημιουργούν το αίσθημα συγγένειας — όπως το απλό γεγονός της χρήσης μιας κοινής γλώσσας, της τουρκικής, η μουσική παράδοση, η παρακολούθηση των τουρκικών τηλεοπτικών καναλιών ή ακόμη και η υποστήριξη των τουρκικών ποδοσφαιρικών ομάδων —, το τουρκικό κράτος ωθείται συνέχεια από την τουρκική κοινωνία και, πρώτα από όλα, από τα ισλαμικά ρεύματα να εγκαθιδρύσει δεσμούς αλληλεγγύης με αυτούς τους πληθυσμούς. Σε αυτό προστίθεται και το διακύβευμα που συνδέεται με την «επιστροφή της θρησκείας» στα μετακομμουνιστικά Βαλκάνια και η έγνοια του τουρκικού κράτους να μην αφήσει το πεδίο ελεύθερο σε μη τούρκους δρώντες, οι οποίοι θα μπορούσαν να δημιουργήσουν ή να καλλιεργήσουν μια εχθρότητα απέναντι στην τουρκική παρουσία.

Συνεπώς, στην πραγματικότητα υπάρχουν δύο κρατικοί φορείς που δρουν. Ο πρώτος είναι το υπουργείο εξωτερικών που προσπαθεί να διαδραματίσει κάποιο ρόλο στα Βαλκάνια με την αποστολή στρατιωτικής βοήθειας στην Αλβανία, με το κάλεσμα της διεθνούς κοινότητας να δράσει κατά της Σερβίας κατά τη διάρκεια της σύγκρουσης με τη Βοσνία και αργότερα να προσεγγίσει την ίδια τη Σερβία μετά τις συμφωνίες του Dayton ή ακόμη με τις διαπραγ-

Ιράν ή τη Σαουδική Αραβία. Η Diyanet θα ικανοποιούσε μόνο τις θρησκευτικές ανάγκες, με την έννοια της μέριμνας για το θρησκευτικό προσωπικό, για τους τόπους λατρείας, για τη μόρφωση της νέας γενιάς χρησιμοποιώντας τους πόρους του Ιδρύματος Θρησκευτικών Υποθέσεων, κυρίως, προς όφελος των πληθυσμών που δεν έχουν τα μέσα για να χρηματοδοτήσουν αυτές τις δραστηριότητες. Σε αντίθεση επίσης με άλλα «ιδεολογικά» κινήματα, όπως οι *süleymanci* ή η Milli Görüş (Εθνική Άποψη) που εισέβαλαν στην Ευρώπη κατά τη δεκαετία του 1960 και προσπαθούν να επεκτείνουν την επιρροή τους στις βαλκανικές χώρες, η Diyanet αγωνίζεται μόνο για την αφύπνιση των «θρησκευτικών αισθημάτων» από τότε που άρχισε να στέλνει τους ανθρώπους της στην Ευρώπη κατά τη δεκαετία του 1970.

Σε σχέση με αυτά τα κινήματα, η Diyanet έχει ένα πλεονέκτημα και μία αδυναμία. Το βασικό της πλεονέκτημα είναι ότι αποτελεί έναν «εθνικό θεσμό» που επωφελείται από τη σημαντική εικόνα ενός κράτους που ασχολείται με τους Τούρκους του εξωτερικού, είτε είναι τούρκοι υπήκοοι είτε όχι. Οι Τούρκοι του εξωτερικού βλέπουν λοιπόν το τουρκικό κράτος, πίσω από τον ιμάμη που στέλνει η Diyanet, ως μια δύναμη που μπορεί να σταθεί σε διεθνές επίπεδο. Τα τζαμιά, που διοικούνται από αυτούς τους ιμάμηδες, έχουν έτσι και εκπαιδευτική λειτουργία για την τουρκική ταυτότητα στο εξωτερικό. Σύμφωνα με την Diyanet, εξαιτίας του παραδοσιακού σεβασμού προς τη θρησκεία, οι τουρκοί πληθυσμοί του εξωτερικού βρέθηκαν κάτω από την επήρεια ριζοσπαστικών ομάδων που έχουν πολιτικά ή οικονομικά συμφέροντα. Σήμερα, όμως, αυτοί οι πληθυσμοί, οι οποίοι «ψάχνουν την ενότητα στον θρησκευτικό λόγο, χωρίς να κάνουν διάκριση ανάμεσα σε κοσμικό ή μυστικιστικό λόγο, δείχνουν συμπάθεια και αναγνώριση προς το κράτος τους διαμέσου της Diyanet που γίνεται ολοένα και πιο ισχυρή»¹⁰. Αυτός ο «εθνικός» χαρακτήρας αποτελεί ταυτόχρονα και μία αδυναμία για τους μη τουρκικούς πληθυσμούς. Απέναντι στην πολύ «τουρκική» εικόνα αυτού του θεσμού, τα ισλαμιστικά κινήματα που βρίσκονται εκτός κρατικής σφαίρας μπορούν ευκολότερα να εκφρά-

σουν μια ευαισθησία ως προς την *umma*, δηλαδή τη διεθνή κοινότητα των μουσουλμάνων. Αυτά τα ανεπίσημα ισλαμιστικά κινήματα μπορούν επομένως να προσεγγίσουν πιο εύκολα τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς των Βαλκανίων παίζοντας τον ίδιο ρόλο με εκείνον που έπαιξε το Refah, κατά τη δεκαετία του 1990, σχετικά με τον κουρδικό πληθυσμό στην Τουρκία έναντι των αφομοιωτικών κρατικών πολιτικών.

Επιπλέον, αν η Diyanet μπορεί να ασκήσει επιρροή στους τουρκικούς πληθυσμούς των χωρών με τις οποίες η Τουρκία έχει «κανονικές» διπλωματικές σχέσεις, είτε πρόκειται για χώρες όπου οι Τούρκοι βρίσκονται εκεί ως μετανάστες (όπως στη Γερμανία ή στη Γαλλία) είτε για βαλκανικές χώρες όπου οι Τούρκοι είναι υπήκοοι τους (όπως στη Βουλγαρία και στη Ρουμανία), δεν ισχύει το ίδιο για μια χώρα σαν την Ελλάδα. Ο τρόπος με τον οποίο δημιουργήθηκαν οι εθνικές ταυτότητες, η μακρά ιστορία της ελληνοτουρκικής διένεξης, το ζήτημα των μειονοτήτων και ο ορισμός από μέρους της Ελλάδας των Τούρκων της δυτικής Θράκης ως μουσουλμανικής μειονότητας παρά ως τουρκικής, κάνουν δύσκολη την παρουσία της Diyanet ως επίσημου θεσμού. Ο μουφτής της Κομοτηνής* καταγγέλλει τη στάση της Ελλάδας, η οποία, από το τέλος της δεκαετίας του 1980, θεωρεί τους ιερωμένους της Diyanet *persona non grata* και τους στέλνει πίσω στην Τουρκία¹¹. Η Ελ-

* Ο συγγραφέας, όπως φαίνεται στην παρακάτω υποσημείωση, αναφέρεται στον İbrahim Şerif, ο οποίος δεν αναγνωρίζεται ως επίσημος μουφτής από το ελληνικό κράτος και αποκαλείται ψευδομουφτής. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι δεν είναι διορισμένος από το ελληνικό κράτος, αλλά κατά παράβαση της ισχύουσας νομοθεσίας έχει εκλεγεί από τον μειονοτικό πληθυσμό της Θράκης. Το αποτέλεσμα είναι να υπάρχουν δύο πρόσωπα, το ένα επίσημο (που είναι ο διορισμένος Meho Cemali) ως μουφτής Κομοτηνής και το άλλο ανεπίσημο (δηλαδή, ο İbrahim Şerif), που αναγνωρίζεται από το μεγαλύτερο μέρος της μειονότητας ως μουφτής. (Σ.τ.Ε.)

11. Ανακοίνωση του İbrahim Şerif στην Ευρωασιατική Ισλαμική Συνέλευση (23-27.X.1995): *Avrasya İslam Şurası, Türk cumhuriyetleri; Balkan-Kafkas Ülkeleri, Türk ve müslüman toplulukları din hizmetleri istişare toplantısı* («Ενημερωτική διάσκεψη για τις θρησκευτικές υπηρεσίες στις τουρκο-μουσουλμανικές κοινότητες και κοινωνίες των Βαλκανίων, του Καυκάσου και της κεντρικής Ασίας»), *Dinayet İşleri Başkanlığı*, Άγκυρα, 1996. Ο İbrahim Şerif πρόσθεσε επίσης ότι ως τουρκική μειονότητα της Θράκης δεν θέλουν να βλέ-

10. Συνέντευξη με τον ακόλουθο των θρησκευτικών υποθέσεων στο προξενείο της Τουρκίας στο Παρίσι (2.V.1998).

λάδα, η οποία φοβάται περισσότερο τον τουρκικό εθνικισμό παρά τον ισλαμισμό, προτιμά τους τούρκους ιερωμένους που ανήκουν σε θρησκευτικές ομάδες μακριά από την κρατική επιρροή, προκειμένου να μην υπερτερεί η «τουρκική» εθνική ταυτότητα στα εδάφη της.

Η θρησκευτική γραμμή της Diyanet, που ταλαντεύεται μεταξύ της κρατικής *realpolitik* και τις απαιτήσεις των μουσουλμανικών κοινοτήτων του εσωτερικού και του εξωτερικού, πρέπει να εξεταστεί προσεκτικά. Η Ευρωπαϊκή Ισλαμική Συνέλευση (Şûra), η οποία συγκέντρωσε τον Οκτώβριο του 1995 τους θρησκευτικούς αξιωματούχους των Βαλκανίων, του Καυκάσου και της κεντρικής Ασίας, και χαρακτηρίστηκε από τον τύπο ως η «θρησκευτική κορυφή του τουρκικού κόσμου»¹², αποτελεί ένα καλό παράδειγμα των προσπαθειών ανανέωσης της Diyanet. Μαζί με τους εκπροσώπους των θρησκευτικών θεσμών του Καυκάσου και της κεντρικής Ασίας, η συνέλευση συγκέντρωσε αυτούς που ήρθαν από την Αλβανία, τη Βοσνία-Ερζεγοβίνη, τη Μακεδονία, την Κροατία, τη Ρουμανία και τη δυτική Θράκη. Η Βουλγαρία και το Μαυροβούνιο δεν εκπροσωπήθηκαν στη συνέλευση. Η οργάνωση της Şûra έδειξε την επιθυμία της Τουρκίας να παίξει κεντρικό ρόλο στην ευρωπαϊκή περιοχή μέσω του «τουρκικού» ισλάμ, συνδυάζοντας δηλαδή τον εκσυγχρονισμό και τους λαϊκούς θεσμούς της χώρας. Όμως, ήταν και μια ευκαιρία για να κριθεί ο ρόλος της Diyanet, η οποία είχε κατηγορηθεί για την παθητικότητά της. Όπως δείχνουν τα λόγια του μουφτή της Κομοτηνής, η Diyanet κλήθηκε να εναντιωθεί στον προσηλυτισμό του ριζοσπαστικού ισλάμ. Αυτή η έκκληση, η οποία επαναλήφθηκε από τους θρησκευτικούς αξιωματούχους της Ρουμανίας, της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης και άλλων χωρών, βρήκε ανταπόκριση στους κόλπους των τουρκικών θρησκευτικών θεσμών. Σύμφωνα με τις αποφάσεις στην τελική δήλωση, αυτοί οι τελευταίοι θα προσπαθούσαν στο εξής να ανταγωνιστούν τις θρησκευτικές αδελφότητες εμπνεόμενοι από τις μεθόδους τους και κυρίως να επεκτείνουν το ακροατήριό τους διαφοροποιούμενοι από τις επίσημες ελίτ.

που στην Ελλάδα εκπροσώπους θρησκευτικών ομάδων που προσκαλούνται από τις ελληνικές αρχές, αλλά αυτούς από την Τουρκία (στο ίδιο, σελ. 35).

12. Βλ. Zaman (İstanbul, 10.X.1995), αναφέρεται από τη FRÉDÉRIQUE-JEANNE BESSON, *Bulletin de l'Observatoire de l'Asie centrale et du Caucase* 1 (1996), σελ. 4.

Αν και η Şûra προσπάθησε να μη δώσει την εντύπωση μιας ηγεμονικής φιλοδοξίας της Τουρκίας, δεν φρόντισε να αποκρύψει την «ιεραποστολή» στην οποία επένδυσε, προκειμένου να αντιμετωπίσει όλους τους άλλους «ιεραποστόλους» χριστιανούς ή τούρκους ισλαμιστές, Ιρανούς ή Σαουδάραβες. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο λόγος για μια σύγχρονη Τουρκία, δημοκρατική και λαϊκή, πάει μαζί με την επίκληση της οθωμανικής κυριαρχίας. Σύμφωνα με τον Mehmet Nuri Yılmaz, πρόεδρο της Diyanet, οι μουσουλμάνοι ήταν αυτοί οι οποίοι υπέφεραν περισσότερο από την αθεΐα, τον κομμουνισμό και τις απαγορεύσεις του. Αντιθέτως, η οθωμανική κληρονομιά και οι δεσμοί που ενώνουν τους πληθυσμούς των περιοχών που εκτείνονται από την Αδριατική ως το τείχος της Κίνας δείχνουν ότι: «Ποτέ στη ιστορία μας δεν είχαμε μια αντίληψη επεκτατική ή ρατσιστική. Ο Οθωμανός έφερε τον πολιτισμό, την ειρήνη, τη σταθερότητα, το ευ ζην και την ανεκτικότητα»¹³. Υποστηρίζοντας μια ιεραποστολή που βρίσκει τη δικαίωσή της στο οθωμανικό παρελθόν, σημαίνει ότι αντιστοιχεί και στους μετασχηματισμούς του ευρωπαϊκού χώρου, δηλαδή στο άνοιγμα μιας «θρησκευτικής αγοράς» στην οποία η Τουρκία έχει τον δικό της λόγο να πει: «Πρέπει να διορθώσουμε τα αρνητικά σημεία που επέφερε η αθεΐα, πρέπει να αναστηλώσουμε την καταστραμμένη πνευματικότητα [...]. Από το 1990 βρισκόμαστε μπροστά σε μια ιστορική ευκαιρία [...]. Τα ιδεώδη που μόνο να τα φανταστούμε μπορούσαμε έγιναν πραγματικότητα [...]. Ήρθε ο καιρός να πάρουμε πρωτοβουλίες και να αναλάβουμε τις ευθύνες μας»¹⁴.

Η Şûra προβλέπει λοιπόν μια μαζική δραστηριότητα προς τις ενδιαφερόμενες χώρες, όπως ειδικότερα: εκπαίδευση των ουλεμάδων, χορήγηση υποτροφιών στους νέους φοιτητές που θα έχουν εξασφαλίσει μια θρησκευτική μόρφωση επιστρέφοντας στη χώρα τους, αποστολή συμπληρωματικών ιμάμηδων στις κοινότητες που παρυσιάζουν ελλείψεις (ιδιαίτερα κατά το Ραμαζάνι και τις θρησκευτικές γιορτές), έκδοση του Κορανίου και άλλων θρησκευτικών συγγραμμάτων στις τοπικές γλώσσες, δημιουργία δομών για την

13. Ανακοίνωση του M.N. YILMAZ, στο Avrasya İslam Şurası, *Türk cumhuriyetleri...*, ό.π., σελ. 30.

14. Στο ίδιο, σελ. 31.

εκμάθηση της τουρκικής γλώσσας, αναστήλωση των μουσουλμανικών τεμενών.

Αν και τα αιτήματα που διατυπώθηκαν κατά τη διάρκεια της *Şûra* στοχεύουν στην αναζήτηση της ισλαμικής αλληλεγγύης και επομένως στην ανασύσταση της θρησκευτικής ταυτότητας υπό τουρκική κηδεμονία, παραπέμπουν επίσης και σε πιο σύνθετες επιδιώξεις. Από τη μια, πρόκειται για ένα αίτημα προστασίας προς ένα λαϊκό κράτος (που τιμωρεί αυστηρά τους ισλαμιστές του) αντίθετου στην εγκατάσταση ισλαμιστικών ομάδων που μπορούν να γίνουν ανεξέλεγκτες και να εισάγουν ερμηνείες που είναι ασύμφωνες με το βαλκανικό ισλάμ και το οποίο ορίζεται όλο και περισσότερο ως «ευρωπαϊκό» και «σύγχρονο». Από την άλλη, μπορεί να πρόκειται για επιδιώξεις καθαρά «διπλωματικές» που έχουν ως στόχο τη σύναψη δεσμών με την Τουρκία, ειδικά στην περίπτωση της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης, καθώς αυτή η χώρα μπόρεσε να δημιουργήσει την περίοδο του Γιόσιπ Μπρόζ Τίτο ένα σώμα ουλεμάδων, «οι οποίοι είναι προσαρμοσμένοι στη σημερινή εποχή και πιο μορφωμένοι από αυτούς της Τουρκίας». Η παρουσία χιλίων βόσνιων φοιτητών στην Τουρκία θα ήταν επομένως το αποτέλεσμα μιας «διπλωματικής» στρατηγικής που μεταξύ άλλων θα απέφερε και οικονομικά οφέλη. Ο «διπλωματικός» χαρακτήρας των σχέσεων με τη Βοσνία-Ερζεγοβίνη επιβεβαιώνεται με τους ταυτόχρονους δεσμούς των αρχών αυτής της χώρας με την *Diyanet*, τα ισλαμιστικά κινήματα της Σαουδικής Αραβίας και του Σουδάν, καθώς και με αυτό του *Fethullah Gülen*.

Κατά τα άλλα, οι σχέσεις μεταξύ των βόσνιων και των τούρκων θρησκευτικών δρώντων ήταν εξαιρετικά πολυτάραχες. Το 1993 έγιναν δύο συμφωνίες μεταξύ της *Diyanet* και της Ισλαμικής Κοινότητας (*Islamska Zajednica*) της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης. Η πρώτη προέβλεπε την πληρωμή των μισθών περίπου οκτακοσίων ιμάμηδων και του διδακτικού προσωπικού τριών μεντρεσέδων κατά τη διάρκεια του πολέμου, καθώς και βοήθεια από την *Diyanet* στους θρησκευτικούς θεσμούς της Βοσνίας για να εγκατασταθούν βακούφια που θα λειτουργούσαν σύμφωνα με το τουρκικό πρότυπο. Η δεύτερη συμφωνία αφορούσε την ευθύνη του μουφτή της *İstanbul* για πέντε ιμάμηδες βόσνιας καταγωγής που θα φρόντιζαν για τη θρησκευτική ζωή των βόσνιων προσφύγων στην *İstanbul*. Η συμφωνία του 1993 σχετικά με τους μισθούς των ιμάμηδων καθυ-

στέρησε να εφαρμοστεί, μέχρι την επίσκεψη της πρωθυπουργού *Tansu Çiller* στο Σεράγεβο τον Ιανουάριο του 1994, η οποία έδωσε 35.000 μετατρέφιμα μάρκα για την Ισλαμική Κοινότητα. Παρά τα αιτήματα προς την *Diyanet* και τον τούρκο πρέσβη, τα υπόλοιπα δεν πραγματοποιήθηκαν ποτέ.

Στο μεταξύ, τον Απρίλιο του 1994, το Ίδρυμα Αλληλεγγύης (*Dayanışma Vakfı*) (το οποίο θα παρουσιάσουμε παρακάτω) οργάνωσε στην *İstanbul* ένα διεθνές συνέδριο για τη Βοσνία με τη συμμετοχή του προέδρου *Süleyman Demirel*, προσωπικότητας του *Refah* και εκπροσώπων των πολιτικών και των θρησκευτικών αρχών της Βοσνίας, όπως του αντιπροέδρου *Ejup Ganić* και του *reis-ul-ulema Mustafa Cerić*. Τον Οκτώβριο του 1994, κατά τη διάρκεια της δεύτερης σύσκεψης στην *İstanbul* του Ισλαμικού Συμβουλίου για την ανατολική Ευρώπη, η αντιπροσωπία της Βοσνίας συνάντησε τον πρόεδρο της *Diyanet*, ο οποίος τους ανακοίνωσε ότι η συμφωνία που υπογράφηκε το 1993 δεν θα πραγματοποιούνταν. Η συμφωνία, ωστόσο, που αφορούσε τον μουφτή της *İstanbul*, τηρήθηκε και οι βόσνιοι ιμάμηδες απέκτησαν ένα γραφείο στο συγκρότημα του τεμένους *Fatih*¹⁵.

Τον Οκτώβριο του 1995, κατά τη διάρκεια της Ευρωπαϊκής και Ισλαμικής Συνέλευσης, ο *reis-ul-ulema Mustafa Cerić* κάλεσε τις τουρκικές αρχές να διδάξουν την τουρκική γλώσσα στη Βοσνία: «Πρέπει να το κάνετε όχι μόνο για εμάς, αλλά και για εσάς. Θέλουμε και εσείς να μοιραστείτε τη δόξα και την τιμή των προγόνων σας εδώ [: στη Βοσνία]»¹⁶. Τον Ιούλιο του 1996, υπογράφηκε μια συμφωνία για το άνοιγμα στο Σεράγεβο ενός *Fatih Col-*

15. Μετά από συζητήσεις με τον *Xavier Bougarel*, μπορούμε να εξηγήσουμε την αποτυχία της πρώτης συμφωνίας εξαιτίας της συμμετοχής της Ισλαμικής Κοινότητας της Βοσνίας στο Ισλαμικό Συμβούλιο για την Ανατολική Ευρώπη, ενός οργανισμού που δημιουργήθηκε με την οικονομική ενίσχυση της Σαουδικής Αραβίας και τη συμμετοχή του σουδανού *Fatih al-Hassanain*. Η *Diyanet* ήθελε επίσης να «τιμωρήσει» τις θρησκευτικές αρχές της Βοσνίας. Η οργάνωση της Ευρωπαϊκής και Ισλαμικής Συνέλευσης θα ήταν, υπό αυτή την έννοια, μια πρωτοβουλία για να ξαναβάλει σε τάξη τις θρησκευτικές σχέσεις μεταξύ Τουρκίας και τουρκομουσουλμανικού κόσμου — συμπεριλαμβανομένης της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης — και να αντικρούσει την επιρροή των Σαουδαράβων και των Σουδανών.

16. *Avrasya İslam Şurası, Türk cumhuriyetleri...*, ό.π., σελ. 63.

lege (το οποίο είναι μέρος του σχολικού δικτύου του Fethullah Gülen). Αυτό το κολέγιο έπρεπε να χρηματοδοτείται από τις δωρεές των τουρκικών ιδρυμάτων του Fethullah Gülen, η διδασκαλία να γίνεται στα τουρκικά και στα αγγλικά και οι βόσνιοι μαθητές έπρεπε να περάσουν έναν προπαρασκευαστικό χρόνο στο Fatih College της İstanbul πριν ξεκινήσουν τις σπουδές τους, διάρκειας τεσσάρων χρόνων, στο Σεράγεβο. Τον Αύγουστο του 1996 υπογράφηκε μια άλλη συμφωνία για την ίδρυση ενός άλλου κολεγίου στην Τούζλα, ενώ σχεδιάζοταν και τρίτο στη Ζένιτσα. Όμως, οι προσπάθειες για την ίδρυση αυτών των κολεγίων φαίνεται ότι συνάντησαν σοβαρά προβλήματα, όπως αυτό της γλώσσας διδασκαλίας. Κατά τη διάρκεια των συζητήσεων, η Βοσνία θα ήθελε να επιβάλει τη διδασκαλία των αραβικών, πράγμα που αρνήθηκε ο Fethullah Gülen (και συνεπώς η Τουρκία)¹⁷.

Μελετώντας τις σχέσεις του κράτους και της Diyanet με τις άλλες βαλκανικές χώρες, μπορούμε να κάνουμε κάποιες γενικές διαπιστώσεις σχετικά με τη διαχείριση των θρησκευτικών υποθέσεων. Όσον αφορά στη Μακεδονία, η πολιτική του τουρκικού κράτους επικεντρώνεται στην οικονομική και στη στρατιωτική βοήθεια προκειμένου να αντισταθμίσει την επιρροή της Ελλάδας. Λόγω της σημασίας που έχουν οι γεωστρατηγικοί στόχοι της Μακεδονίας, η Τουρκία προτιμά να μην οξύνει τις διεθνολογικές εντάσεις με τους 150.000 Τούρκους της χώρας. Συνεπώς, η Diyanet, μέσα από τον νέο ρόλο που της δόθηκε κατά τη διάρκεια της Ευρωασιατικής και Ισλαμικής Συνέλευσης, αποβλέπει κυρίως στο να αναπτύξει πραγματικούς δεσμούς, να ενδυναμώσει τον ρόλο της Diyanet, η οποία είναι ήδη παρούσα στο μακεδονικό έδαφος, και να αποκρούσει άλλες ισλαμικές ομάδες που προέρχονται από την Τουρκία. Οι σχέσεις με τις λιγότερες δυσκολίες που είχε η Diyanet με ένα βαλκανικό κράτος είναι σίγουρα εκείνες με την Αλβανία του Sali Berisha. Αν και το τουρκικό κράτος διατηρούσε προνομιούχες σχέσεις με την αλβανική εξουσία, η Diyanet πρότεινε τις υπηρεσίες της στη χώρα (χορήγηση θρησκευτικών βιβλίων στην αλβανική γλώσσα,

κατασκευή και αναστήλωση τεμενών, κλπ.). Αντίστροφα, λόγω των τεταμένων σχέσεων με τη Γιουγκοσλαβία, οι επαφές με το Κοσσυφοπέδιο είναι ανύπαρκτες.

Με τα παραδείγματα της Μακεδονίας, της Αλβανίας και του Κοσσυφοπεδίου, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι θρησκευτικές σχέσεις που διατηρεί η Diyanet με τις διάφορες βαλκανικές χώρες εξαρτώνται άμεσα από τις πολιτικές σχέσεις που έχει η Τουρκία με αυτές τις χώρες. Με άλλα λόγια, οι θρησκευτικές σχέσεις με την εκάστοτε χώρα εξαρτώνται από γεωστρατηγικούς σκοπούς και επομένως από τις ισορροπίες μεταξύ των εθνικών συμφερόντων. Όταν αναπτύσσονται πολιτικές σχέσεις και είναι εγγυημένη η σύγκλιση των εθνικών συμφερόντων, τότε μπορούν να δημιουργηθούν και θρησκευτικές σχέσεις.

Ο νεοοθωμανισμός του Refah και η «τουρκοϊσλαμική σύνθεση»

Το κίνημα του νεοοθωμανισμού περιλαμβάνει πρώτα από όλα το κόμμα Refah (το οποίο αντικαταστάθηκε από το Fazilet το 1998) και την οργάνωση δορυφόρο του Milli Görüş (Εθνική Αποψη), καθώς και τους οπαδούς της «τουρκοϊσλαμικής σύνθεσης». Η «τουρκοϊσλαμική σύνθεση», που ξεκίνησε ως συντηρητικό διανοητικό ρεύμα, μετατράπηκε στη συνέχεια σε ιδεολογικό κίνημα συνενώνοντας την τουρκική με τη μουσουλμανική ταυτότητα και απορρίπτοντας τον εθνικό και θρησκευτικό πλουραλισμό της κοινωνίας. Αφού παρείχε τις ιδεολογικές βάσεις του συντηρητικού Κόμματος της Μητέρας-Πατρίδας (ANAP), κατά την περίοδο της συναίνεσης που ακολούθησε το πραξικόπημα του 1980, διείσδυσε σε όλα τα κινήματα της δεξιάς, ακόμη και στο Fazilet¹⁸.

Από τότε που αυτό το κόμμα εισέρχεται στην τουρκική πολιτική σκηνή, η Milli Görüş επιδίδεται στην προπαγάνδα και παράλληλα στην παροχή οικονομικών πόρων, μέσω κυρίως της ισχυρής

17. Συνέντευξη με τον Cevat Özkaya, υπευθύνου του Ιδρύματος Αλληλεγγύης (Dayanışma Vakfı) (16.IV.1998). Τα τρία κολέγια άνοιξαν τελικά στο Σεράγεβο, στην Τούζλα και στο Μπίχατς.

18. Σχετικά με την τουρκοϊσλαμική σύνθεση, βλ. ÉTIENNE COPEAUX, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste 1913-1993*, CNRS, Παρίσι, 1997.

παρουσίας της στη δυτική Ευρώπη και ειδικά στη Γερμανία. Χρησιμοποιώντας τη Γερμανία και τους τούρκους μετανάστες σαν το κέντρο όλων των πολιτικών, ανθρωπιστικών ή θρησκευτικών επιχειρήσεων κατευθυνόμενων προς την Τουρκία και τις βαλκανικές χώρες, η Milli Görüş ανακουφίζει το Fazilet από κάποια καθήκοντα, όπως είχε κάνει και στην περίπτωση του Refah¹⁹. Επιπλέον υπάρχει και η ανθρωπιστική οργάνωση İHH (στα τουρκικά: İnsan Hak ve Hürriyetleri, Δικαιώματα και Ελευθερίες του Ανθρώπου), φιλικά διακείμενη στο Refah, η οποία βρίσκεται στο κέντρο ενός μεγάλου δικτύου που διαθέτει τα δικά της όργανα²⁰. Η «τουρκοϊσλαμική σύνθεση» αντίθετα δεν έχει μια συγκεκριμένη οργάνωση. Αλλά μέσω της ομάδας İhlas²¹ και μιας ομάδας γραπτού και οπτικοακουστικού τύπου που περιλαμβάνει την εφημερίδα *Türkiye* (η οποία εκδίδεται σε 400.000-500.000 αντίτυπα), καθώς και του τηλεοπτικού καναλιού TGRT, λειτουργεί άτυπα διαμορφώνοντας την κοινή γνώμη. Κατά αυτό τον τρόπο και κυρίως διαμέσου των εκδοτών της εφημερίδας *Türkiye* αποτελεί έναν από τους σημαντικότερους παράγοντες ευαισθητοποίησης της τουρκικής κοινωνίας όσον αφορά στα βαλκανικά ζητήματα²².

19. Αυτή η οργάνωση, που μέχρι το 1995 είχε το όνομα AMGT (Avrupa Milli Görüş Teşkilatı, Ευρωπαϊκή Οργάνωση της Εθνικής Άποψης), μετονομάστηκε σε İslam Cemaati Milli Görüş Teşkilatı (Οργάνωση της Εθνικής Άποψης της Ισλαμικής Κοινότητας). Η οργάνωση αριθμεί 160.000 μέλη και το παρακλάδι της στη Γερμανία προΐσταται μιας άλλης οργάνωσης, του Ισλαμικού Συμβουλίου της Γερμανίας (Almanya İslam Konseyi) με 350.000 μέλη. Βλ. *Gazete Pazar* (İstanbul, 1.VI.1997) και *Yeni Yüzyıl* (28.IV.1998).

20. Σύμφωνα με την Ομάδα Εργασίας της Δύσης (Bati Çalışma Grubu), ανεπίσημου θεσμού του στρατού που ιδρύθηκε με σκοπό να επιτηρεί τα ισλαμιστικά ρεύματα, 5 νομάρχες στους 80 και 437 έπαρχοι στους 874 είναι συμπαθούντες του Refah. Βλ. *Cumhuriyet* (12.VII.1997).

21. Σύμφωνα πάντα με την Ομάδα Εργασίας της Δύσης, οι επιχειρήσεις των θρησκευτικών αδελφοτήτων διαθέτουν το συνολικό κεφάλαιο των δέκα εκατομμυρίων φράγκων. Μεταξύ αυτών των επιχειρήσεων, των οποίων ο αριθμός είναι γύρω στις 1.000, η ομάδα İhlas (ή İsikçılar) διαθέτει πάνω από 250, η ομάδα του Fethullah Gülen 203, οι *nakşebendi* 56, η Milli Görüş 47 και οι *süleymani* 29.

22. Στη Μακεδονία, η εφημερίδα *Türkiye* είναι από τις πιο διαδεδομένες στη χώρα, το TGRT ήταν το κανάλι με τη μεγαλύτερη τηλεθέαση, αλλά από

Τέλος, πέρα από αυτό τον «σκληρό πυρήνα» με τις τρεις συνιστώσες, εκ των οποίων η καθεμιά εκτελεί μια συγκεκριμένη λειτουργία, μπορούμε να πούμε ότι με το νεοοθωμανικό κίνημα συνδέονται διάφοροι ισλαμιστικοί κύκλοι που έχουν τη μορφή αδελφοτήτων, όπως για παράδειγμα οι *süleymani*, ανεξάρτητα διανοητικά κινήματα με τη μορφή μη κυβερνητικών οργανώσεων, όπως το Ίδρυμα Αλληλεγγύης (Dayanışma Vakfı) ή ακόμη κάποια πολιτικά κόμματα, όπως το Κόμμα της Μεγάλης Ενότητας (Büyük Birlik Partisi / BBP²³) και η οργάνωση της νεολαίας του, οι Εστίες της Παγκόσμιας Τάξης (Nizam-ı Alem Ocakları).

Ο Hüseyin Kansu, βουλευτής του Fazilet, συνοψίζει καλά τη νεοοθωμανική θεώρηση των βαλκανικών προβλημάτων, όταν δηλώνει ότι: «Η απόρριψη της πολιτικής κουλτούρας και των θεσμών που έχουν κληρονομηθεί από την οθωμανική εποχή οδηγεί κάθε βαλκανική πολιτική σε αδιέξοδο. Όλος ο κόσμος γνωρίζει τους στενούς δεσμούς μας με του Βόσνιους και τους Αλβανούς. Μια [πολιτική] προσέγγιση που απειλεί τις πολιτιστικές παραδόσεις της, τις οποίες θεωρεί ως μια απειλή στο εσωτερικό της χώρας, θα έχει δυσκολίες στο να υπερασπιστεί αυτή την ίδια την ταυτότητα στο Κοσσυφοπέδιο ή στη Βοσνία²⁴.» Η εφημερίδα *Türkiye*, με τον εκδότη της Necati Özfatı που εκπροσωπεί την «τουρκοϊσλαμική» εκδοχή του νεοοθωμανισμού, μας επιτρέπει να σχηματίσουμε ευρύτερη εικόνα. Το βασικό επιχείρημα είναι ότι: «Όχι μόνο στα Βαλκάνια, αλλά και σε ολόκληρο τον κόσμο, συμπεριλαμβανομένης της Τουρκίας, οι ιμπεριαλιστικές υπερδυνάμεις, υπό την καθοδήγηση της ένωσης των χριστιανικών εκκλησιών, εισήγαγαν μια “σταυροφορία” εναντίον του τουρκικού και του μουσουλμανικού κόσμου.» Στην ίδια την Τουρκία, αυτοί που είναι εχθροί του ισλάμ και ξένοι

το 1996 και έπειτα ανταγωνίζονται και άλλα τουρκικά κανάλια (TRT 1, ATV, Interstar) για την πρώτη θέση.

23. Το Κόμμα της Μεγάλης Ένωσης (BBP) προήλθε από τη διάσπαση του Κόμματος της Εθνικιστικής Δράσης (MHP, άκρως εθνικιστικού).

24. HÜSEYİN KANSU, «Kosova'nın bölgesel önemi» («Η περιφερειακή σημασία του Κοσσυφοπεδίου»): πρόκειται για μια ανακοίνωση στο τουρκικό κοινοβούλιο κατά τη διάρκεια της συζήτησης για το Κοσσυφοπέδιο, η οποία αναπαράχθηκε και κυκλοφόρησε σε ανάτυπο με τον τίτλο: *Kosovo ikinci Bosna olmasın* («Να μη γίνει το Κοσσυφοπέδιο δεύτερη Βοσνία»), σελ. 27.

στην τουρκική κουλτούρα (κυρίως η αριστερά) είναι ανίκανοι να δουν αυτό τον κίνδυνο²⁵. Έτσι, λοιπόν, «ο μεγαλύτερος ένοχος για τη σφαγή που διέπραξαν οι Σέρβοι και για τη γενοκτονία των μουσουλμάνων της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης είναι η Τουρκία»²⁶. Αλλά «δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι ο 21ος αιώνας θα είναι ο αιώνας του τουρκικού και του ισλαμικού κόσμου»²⁷.

Αυτά τα λόγια μπορούν επίσης να συνοδεύονται από μια πρόσκληση εθελοντισμού: «Το κράτος σιωπά μπροστά στη σφαγή των μουσουλμάνων της Βοσνίας, αλλά γιατί οι Τούρκοι της Ανατολίας μένουν σιωπηλοί; Όταν ο ουζμπέκος Τούρκος από το Αφγανιστάν πηγαίνει ως εθελοντής στο Σεράγεβο, κάποιος από εσάς θα μπορούσαν να πάνε ως εκπρόσωποι των Τούρκων της Ανατολίας. Αλλά ούτε αυτό έγινε και ούτε ανταποκριθήκαμε στο κάλεσμα για βοήθεια²⁸.» Η ακόμη: «Από τη στιγμή που θα πέσουν αυτά τα οχυρά, αυτοί που αποφεύγουν να κηρύξουν τον πόλεμο [σήμερα] θα αναγκαστούν να αγωνιστούν στην Ανατολία. Για να υπερασπιστείτε τη Βοσνία-Ερζεγοβίνη και την Ανατολία, τρέξτε στο μέτωπο²⁹!» Η εφημερίδα *Türkiye* είναι η μόνη που δημοσίευσε σε πρωτοσέλιδο τα λόγια ενός «τούρκου ρεπόρτερ από το πεδίο μάχης στη Βοσνία»: «Σκότωσα έναν Σέρβο³⁰!» Τέλος, τα βάζει με τους Βόσνιους που μένουν στην Τουρκία: «Παρά το γεγονός ότι οι γονείς των δημάρχων των δέκα διαμερισμάτων της İstanbul είναι Βόσνιοι, δεν δίνουν δεκάρα για τη Βοσνία. Εξαιτίας της αδιαφορίας τους απέναντι σε αυτή την κατάσταση, τα τέσσερα εκατομμύρια των Βόσνιων που ζουν στην Τουρκία βαθμολογούνται με μηδέν³¹.»

Η ίδια λογική ισχύει και για την Αλβανία: «Ενώ η Τουρκία αναλώνεται σε άχρηστες και γελοίες διαμάχες, οι Ελλάδα και οι

25. NECATI ÖZFATURA, στην *Türkiye* (İstanbul, 3.IV.1989).

26. NECATI ÖZFATURA, στην *Türkiye* (16.XI.1992).

27. NECATI ÖZFATURA, στην *Türkiye* (28.IX.1992).

28. NECATI ÖZFATURA, στην *Türkiye* (2.VII.1992).

29. NECATI ÖZFATURA, στην *Türkiye* (15.IV.1992). Αργότερα, ο Necati Özfatura φαίνεται ικανοποιημένος από τον αριθμό των τούρκων εθελοντών που πήγαν στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη βλ. NECATI ÖZFATURA, στην *Türkiye* (18.IX.1992).

30. Δεν γνωρίζουμε την ακριβή ημερομηνία δημοσίευσης αυτού του άρθρου.

31. NECATI ÖZFATURA, στην *Türkiye* (14.VIII.1992).

σύμμαχοί της φτιάχνουν το δικό τους σενάριο: η φτωχή Αλβανία ερμηνώνει [...]. Οι φτωχοί Αλβανοί, που αγωνίζονταν κατά της πείνας εδώ και χρόνια, έχουν πέσει τώρα στην πλήρη αβεβαιότητα. Και τα συμφέροντα της Τουρκίας, οι επενδύσεις της, βρίσκονται σε κίνδυνο [...]. Κάποια στιγμή ο βοηθός του İzetbegović, Ezup Ganić, έλεγε ότι “η γραμμή άμυνας της İstanbul περνά από το Σεράγεβο”. Ιδού το ζωτικό ζήτημα³².» Σε αυτό το πλαίσιο, η αφομοίωση του τουρκικού φιλοδυτικού καθεστώτος από την επίδραση της Δύσης είναι ένα φαινόμενο που επαναλαμβάνεται. Σχετικά με την ανατροπή του Sali Berisha και την ανυπαρξία βοήθειας προς την Αλβανία, το περιοδικό *Değişim* γράφει: «Η Τουρκία, ελεγχόμενη από μια ολιγαρχία που καταδικάζει την “αντίδραση” (*irtica*), παρακολουθούσε μόνο ως θεατής αυτό που συνέβαινε στην Αλβανία. Η παθητική στάση των στρατιωτικών και των υπηρεσιών ενημέρωσης έναντι των γεγονότων στην Αλβανία, η οποία είναι ταυτόχρονα “παλαιά μας επαρχία”, αλλά και η μοναδική μας διέξοδος προς τα Βαλκάνια, μοιάζει με τη στάση των οθωμανών ιθυνόντων του 1912, οι οποίοι αναλώνονταν σε εσωτερικές διαμάχες, ενώ η Αλβανία χανόταν. Εξαιτίας των δυτικών δυνάμεων, από τη μια πλευρά, που δεν θέλουν η Τουρκία να ανοιχτεί προς το εξωτερικό και να εξετάσει εκ νέου το καθεστώς της Λωζάννης που εφαρμόστηκε για να την απομακρύνει από την ιστορία της, από την κοινωνία της και τα πιστεύω της, και από την άλλη πλευρά, εξαιτίας της στάσης των κεμαλιστών, που μπορεί να χαρακτηριστεί ως προδοσία, η αναγεννησιακή διαδικασία που μόλις ξεκίνησε με τη Βοσνία κινδυνεύει να τελειώσει. Διότι η αδυναμία της παρουσίας μας στην Αλβανία θα έχει άμεσο αντίκτυπο στο Κοσσυφοπέδιο, στη Μακεδονία, ακόμη και στη Βοσνία³³.»

32. İSMAIL KAPAN, στην *Türkiye* (17.III.1997).

33. «Arnavutluk'ta neler oluyor» («Τι συμβαίνει στην Αλβανία;»), *Değişim* (İstanbul, Απρίλιος 1997), σελ. 18. Σχετικά με την «αδιαφορία της τουρκικής κοινής γνώμης» ως προς το Κοσσυφοπέδιο, μια ριζοσπαστική ισλαμιστική εφημερίδα αναφέρεται στον πρόεδρο του Συλλόγου Αλληλεγγύης του Κοσσυφοπεδίου, ο οποίος, μετά από πολλές συναντήσεις στην Τουρκία, δηλώνει ότι οι εκκλήσεις του για ανθρωπιστική βοήθεια δεν βρήκαν καμιά ανταπόκριση (βλ. *Akit*, İstanbul, 26.VIII.1998).

Όσον αφορά στις συγκεκριμένες ενέργειες, η περίπτωση της Βοσνίας μαρτυρά την ποικιλία των δρώντων που υπάρχουν. Το τουρκικό μέρος της προστατευτικής δύναμης των Ηνωμένων Εθνών φρόντισε να γίνει αποδεκτό από τον πληθυσμό της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης. Εκτός από τη διανομή τροφίμων και φαρμάκων, συμμετείχε στην αποκατάσταση ενός ιεροσπουδαστηρίου (*medressa*) στη Ζένιτσα. Το Ίδρυμα Αλληλεγγύης (*Dayanisma Vakfi*), το οποίο ιδρύθηκε το 1992 με πρωτοβουλία ισλαμιστικών κύκλων διανοούμενων, έπαιξε επίσης σημαντικό ρόλο κατά τη διάρκεια της σύγκρουσης. Προσέφερε ανθρωπιστική βοήθεια σε τρόφιμα, σε υγειονομικό υλικό και χρήματα³⁴. Το Refah, το Κόμμα της Μεγάλης Ενότητας (BBP), το Κόμμα της Εθνικιστικής Δράσης (MHP), διάφορες μη κυβερνητικές οργανώσεις και κινήματα θρησκευτικών αδελφοτήτων έστειλαν επίσης βοήθεια στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη. Τέλος, η ανθρωπιστική οργάνωση IHH υποστήριξε τους βόσνιους πρόσφυγες στην Τουρκία και στη συνέχεια τους κοσσοβάρους πρόσφυγες: μέσω του γραφείου της στα Τίρανα ανέλαβε κάποιους τραυματισμένους μαχητές του Στρατού για την Απελευθέρωση του Κοσσυφοπέδιου (UÇK), είτε μεταφέροντάς τους σε νοσοκομεία της İstanbul είτε προσφέροντάς τους φαρμακευτική περίθαλψη στα στρατόπεδα προσφύγων στην Αλβανία³⁵.

Ωστόσο, αν και τα ισλαμιστικά κινήματα κινητοποιήθηκαν έντονα για να βοηθήσουν τους Βόσνιους, και παρά το γεγονός ότι η κινητοποίηση πήρε τη μορφή και άλλων δραστηριοτήτων προς όφελος των μουσουλμανικών πληθυσμών των Βαλκανίων, δεν συμμετείχαν ενεργά στις μάχες. Η μόνη εξαίρεση είναι ίσως η οργάνωση της νεολαίας του κόμματος BBP, δηλαδή οι Εστίες της Πα-

34. Η συνάντηση αυτής της ομάδας με τις τουρκικές στρατιωτικές δυνάμεις στη Ζένιτσα θα επέτρεπε την προσέγγιση μεταξύ ισλαμιστών και κεμαλιστών. Όταν το Ίδρυμα Αλληλεγγύης έστειλε ορούς στο νοσοκομείο της Ζένιτσας, ο τούρκος στρατιωτικός διοικητής τους πρότεινε να δημιουργήσουν ένα παράρτημα του ιδρύματος στη Ζένιτσα. Αυτή η προσέγγιση θα έφερνε αποτελέσματα αργότερα. Το διεθνές συνέδριο του 1994, που οργάνωσε το ίδρυμα, πραγματοποιήθηκε στο Σπίτι του Στρατού στην İstanbul, με ελεύθερη είσοδο. Οι συμμετέχοντες προσευχήθηκαν στις αίθουσες αυτού του ιερού χώρου του κεμαλισμού (συνέντευξη με τον Cevat Özkaya).

35. *Yeni Yüzyil* (31.VII.1998).

γκόσμιας Τάξης. Κατά τη διάρκεια της σύγκρουσης στη Βοσνία, ένας ορισμένος αριθμός νεαρών αυτής της οργάνωσης πήγαν να πολεμήσουν στο πλευρό των Βόσνιων. Οι Εστίες της Παγκόσμιας Τάξης, που δημιουργήθηκαν με σκοπό «να οδηγήσουν το τουρκικό μουσουλμανικό έθνος στη χρυσή εποχή του», ετοίμασαν επίσης έναν εθελοντικό στρατό για το Κοσσυφοπέδιο. Σύμφωνα με τον πρόεδρο της οργάνωσης, ο οποίος έτρεξε «να βοηθήσει στην Τσετσενία, στη Βοσνία και τους Κούρδους στα βόρεια του Ιράκ, σκοπός τους είναι να βοηθήσουν τα έθνη κληρονόμους της οθωμανικής αυτοκρατορίας και να προσφέρουν σήμερα την αλληλεγγύη τους στους κατοίκους του Κοσσυφοπέδιου, χωρίς όμως κάτι τέτοιο να έχει ιδεολογική χροιά»³⁶. Τα ισλαμιστικά περιοδικά και οι εφημερίδες ανακοίνωσαν τη *shahada* (μαρτύριο, μαρτυρία) κάποιων τούρκων *moudjahidin* κατά τη διάρκεια της σύγκρουσης και οι δημοσιογράφοι φτάνοντας επιτόπου συνάντησαν νεαρούς Τούρκους στις τάξεις του βοσνιακού στρατού, όπως για παράδειγμα στο Τράβνικ. Σε αυτή την πόλη, 40 εθελοντές που ήρθαν από την Τουρκία, «μαχητές της ελευθερίας», σύμφωνα με τα λόγια του διοικητή τους, συγκαταλέγονταν μεταξύ των 160 και 170 *moudjahidin* που ήρθαν από όλο τον μουσουλμανικό κόσμο³⁷.

Η αλληλεγγύη με τους μουσουλμανικούς λαούς των Βαλκανίων δεν συμβαδίζει πάντοτε με τα γεωστρατηγικά συμφέροντα του τουρκικού κράτους. Κατά τη διάρκεια της σύγκρουσης στη Βοσνία, το Refah καθοδηγούσε τις διαδηλώσεις και τα δίκτυα αλληλεγγύης, χρησιμοποιώντας σκληρό αντισερβικό λόγο. Όταν βρέθηκε στην εξουσία (το 1996), αναγκαστικά συμμετείχε σε μια αντιπροσωπία που στάλθηκε στη Σερβία. Η λογική του κράτους (ή μάλ-

36. *Yeni Yüzyil* (11.VIII.1998). Σύμφωνα με δημοσιογράφο της *Türkiye*, στο Κοσσυφοπέδιο έκανε την παρουσία του το MHP και η νεολαϊστική οργάνωσή του Εστίες του Ιδανικού (*Ülkü Ocakları*). Αυτή η τάση, όχι τόσο ισλαμιστική, αλλά περισσότερο τουρκική υπερεθνικιστική με μια χροιά ισλαμική, εξάσκησε μια κάποια επιρροή στους νέους Κοσσοβάρους, πράγμα που δηλώνεται με την υποστήριξη των τουρκικών ποδοσφαιρικών ομάδων, ειδικά όταν αυτές δεν έχουν ξένους ποδοσφαιριστές (σύμφωνα με την ανακοίνωση του Aslan Tekin στο συνέδριο για το Κοσσυφοπέδιο που έγινε στην İstanbul στις 21 Απριλίου 1998).

37. *Cumhuriyet* (21.XI.1992).

λον η πίεση του κράτους) επικράτησε της αλληλεγγύης με τη Βοσνία-Ερζεγοβίνη.

Ο λόγος και η δράση του νεοοθωμανικού κινήματος φέρνουν στο προσκήνιο ένα άλλο παράδοξο, πολύ πιο δύσκολο ως προς τη διευθέτησή του. Αυτό το κίνημα, όπως και η τεράστια πολιτικοσυνεταιριστική μηχανή που συστάθηκε γύρω από το Fazilet, εκφράζει την αντίθεση μεταξύ περιφέρειας της τουρκικής κοινωνίας και του κέντρου, το οποίο θεωρεί αυταρχικό και «ξένο», επιστρέφοντας έτσι στο θέμα της νεωτερικότητας: στο εισαγόμενο δυτικό μοντέλο εκσυγχρονισμού, που επιβλήθηκε στον παραδοσιακό πληθυσμό από τα πάνω, βρίσκονται αντιμέτωποι οι αρχικοί δισταγμοί αυτού του τελευταίου ως προς την ίδια την ιδέα της νεωτερικότητας, και στη συνέχεια, στο μέτρο που εισχώρησε στη διαδικασία του εκσυγχρονισμού και εκδήλωσε την επιθυμία να συμμετάσχει ενεργά, με τις ισλαμικές αξίες που θα έπρεπε να ορίζουν την κουλτούρα της κοινωνίας. Η διαμάχη του κέντρου με την περιφέρεια παραπέμπει σε διάφορα διακυβεύματα οικονομικής, κοινωνικής και πολιτιστικής φύσης. Όμως, η αντίληψη του κέντρου από την περιφέρεια μετατρέπεται γρήγορα σε μια άκρως συμβολική αναπαράσταση της εξουσίας: ένας πλούσιος άνδρας, ξένος, που δεν ανήκει στον λαό της Ανατολίας, ένας «λευκός άνδρας» που προέρχεται από... τα Βαλκάνια³⁸.

Στα μάτια των ισλαμιστών, οι Τούρκοι που προέρχονται από τα Βαλκάνια εκπροσωπούν την εξουσία και δεν κάνουν τίποτε για να σώσουν τους βαλκάνιους μουσουλμάνους, ενώ αυτοί, ως αληθινοί εκπρόσωποι του λαού της Ανατολίας, κινητοποιούνται υπέρ των αδελφών τους που κατοικούν στα παλαιά εδάφη της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Παρόλη την προπαγανδιστική διάσταση, τα γραπτά του Necati Özfatıra δείχνουν καλά με ποιο τρόπο τίθεται το πρόβλημα: οι «Βαλκάνιοι» (που είναι μακριά) είναι οι «δικοί μας», ενώ αυτοί που βρίσκονται κοντά (το φιλοδυτικό κράτος και η αλλοτριωμένη αριστερά) είναι οι «άλλοι». «Εμείς» (οι «αυτόχθονες») πρέπει λοιπόν να στραφούμε από τα εξωτερικά στα εσωτερικά προβλήματα που αφορούν στην ταυτότητά μας.

38. Κατά εικόνα των ιδρυτών της δημοκρατίας, βαλκανικής καταγωγής, που θεωρούνται υπεύθυνοι για την απώλεια των Βαλκανίων.

Όμως, μέσα από τις εσωτερικές συγκρούσεις της τουρκικής κοινωνίας αναδύεται αυτός ο «λευκός άνδρας» σύμβολο της βαλκανικής ταυτότητας. Έτσι, απέναντι στο «πάθος» του κοινοτισμού που εκφράζει το ισλαμιστικό κίνημα, οι Βόσνιοι της Τουρκίας δεν οργανώνονται σε κοινότητες, λέγοντας ότι ενσαρκώνουν τη «λογική». Περισσότερο και από τις τραυματικές συνέπειες των βαλκανικών πολέμων που σημάδεψαν τις εκσυγχρονιστικές ελίτ των Βαλκανίων, θα πρέπει να δούμε εδώ το αποτέλεσμα του εκσυγχρονισμού. Ο διαφορετικός τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζονται τα Βαλκάνια από την τουρκική κοινωνία παραπέμπει, πρώτα από όλα, σε μια διαφορά ως προς τον βαθμό ένταξης στον σύγχρονο τρόπο ζωής και άρα της αποδοχής της πλουραλισμού και της ατομικότητας. Πρόκειται επίσης για μια διαφορά ενσωμάτωσης σε μια σύγχρονη εθνική ταυτότητα (υπερεθνικής, υπερθρησκευτικής), δίνοντας έμφαση στην ιδιότητα του πολίτη. Όλες αυτές οι διαφορές εξηγούν τον λόγο που ο τούρκος πολίτης βοσνιακής ή κοσσοβάρικης καταγωγής αποφεύγει τις θρησκευτικές ταυτότητες που είναι εχθρικές στον πλουραλισμό, κρατά τις αποστάσεις του από τον κοινοτισμό και αποδέχεται μια «δημοκρατική» και κοσμική θρησκεία, σύμφωνα με το ευρωπαϊκό πρότυπο. Οι σύλλογοι αλληλεγγύης με το Κοσσυφοπέδιο, που ιδρύθηκαν από τους τούρκους κοσσοβάρικης καταγωγής, δέχονται τη βοήθεια από τη δημοκρατία, αλλά όχι εκείνη που προέρχεται από τους ισλαμιστικούς κύκλους, και αυτό γιατί θέλουν να παρουσιάζουν μια σύγχρονη εικόνα³⁹.

Τελικά, τα ισλαμιστικά κινήματα προσπαθούν να προωθηθούν μέσω των «ευρωπαϊών μουσουλμάνων», αλλά μπαίνουν σε έναν φαύλο κύκλο, καθώς δεν καταφέρνουν να εξασφαλίσουν την αναγνώριση από αυτούς τους βαλκανικούς κύκλους με τους οποίους θα ήθελαν να συγχωνευτούν. Η απογοήτευση των ισλαμιστών είναι λοιπόν διπλή: από τη μια καταδικάζονται σε διαρκή περιθωριοποίηση και από την άλλη θεωρούνται εκπρόσωποι μιας «αγροτικής» εκδοχής του ισλάμ. Πράγματι, όλα δείχνουν ότι το εκπροσωπούμενο από το Fazilet ισλαμιστικό κίνημα γίνεται όλο και πιο πολύ

39. Συνέντευξη με τον Murat Ay του Συλλόγου Τουρκοαλβανικής Αδελφότητας, Πολιτισμού και Αλληλεγγύης (26.VIII.1998).

ένα αστικό κίνημα⁴⁰. Αλλά η ομοιομορφία και η ομοιογένεια ως χαρακτηριστικά του λόγου του κόμματος, το οποίο απορρίπτει την ιδέα εξευρωπαϊσμού, που μιλάει για μια τουρκική κοινωνία εξ ολοκλήρου μουσουλμανική και ταυτίζει την ισλαμιστική με τη μουσουλμανική φήφο για να αυξήσει το συμβολικό του κεφάλαιο, καταλήγει στο αντίθετο αποτέλεσμα. Γιατί η τουρκική κοινωνία, που γίνεται ολοένα και πιο ετερογενής και διαφοροποιημένη και ιδιαίτερα οι βαλκανικοί κύκλοι της, αποτελούν με τη σειρά τους ένα αμάλγαμα ριζοσπαστικού ισλάμ, συντηρητισμού και αγροτικής κοινωνίας.

Οι ίδιοι οι μουσουλμάνοι των Βαλκανίων οικειοποιούνται την ιδέα ενός οθωμανικού ισλάμ που θα δημιουργηθεί στα Βαλκάνια από τη συνάντηση των εθνοτήτων και των διαφόρων δογμάτων, έτσι ώστε να διαχωρίζονται από τον τουρκικό ισλαμισμό. Σύμφωνα με τον Muhamed Aruci, ο ισλαμισμός του Fazilet ή της «τουρκοϊσλαμικής σύνθεσης» μπορεί να επηρεάσει συγκυριακά τις μουσουλμανικές κοινότητες των Βαλκανίων, ικανοποιώντας κάποιες πρακτικές και άμεσες ανάγκες τους, αλλά δεν είναι ικανός να ριζώσει μόνιμα στα Βαλκάνια, τα οποία θεωρούνται ολοένα και περισσότερο ευρωπαϊκό έδαφος⁴¹. Κατά τα άλλα, οι πρόσφυγες της Βουλγαρίας ή της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης που έφτασαν στην Τουρκία δεν ήταν όπως τους φαντάζονταν ορισμένοι. Δεν μιλούσαν τουρκικά, δεν γνώριζαν το ισλάμ και είχαν ήθη και έθιμα πολύ λιγότερο συντηρητικά, πράγμα που απογοήτευσε τους τούρκους ισλαμιστές

40. Γι' αυτό το θέμα, βλ. FERHAT KENTEL, «Turquie: les identités au pluriel. La recherche de l'unité dans un espace démocratique défini entre la modernité et les religiosités», στο PATRICK MICHEL (επιμ.), *Religion et démocratie*, Albin Michel, Παρίσι, 1997.

41. Συνέντευξη με τον Muhamed Aruci (17.IV.1998). Σύμφωνα με αυτό τον αλβανό διανοούμενο της Μακεδονίας, καθηγητή στη θεολογική σχολή της İstanbul, οι Αλβανοί δεν μπορούν να δεχτούν τη σχέση *hoca efendi / mürsid* (δασκάλου/δοκίμου σε μια αδελφότητα, κάνοντας κάποιον υπαινιγμό στον κύκλο του Fethullah Gülen). Θεωρώντας τέτοιου τύπου σχέσεις «αντιδραστικές», αναρωτιούνται, αναζητούν λογικές και σύγχρονες εξηγήσεις. Κατά τον Muhamed Aruci, «οι Τούρκοι είναι καλοί *müezzîn* [: αναγνώστες του Κορανίου]», αλλά οι Αλβανοί ωστόσο προτιμούν «τα δικά τους παιδιά» για να μάθουν τη θρησκεία.

και συντηρητικούς. Κατά κάποιο τρόπο, ο διαχωρισμός μεταξύ αυτών και των άλλων ήταν σχεδόν αυτόματος.

Το ισλάμ στα Βαλκάνια δεν εκπροσωπεί έναν τρόπο ζωής, μια θρησκευτική πρακτική ή απλά μια πίστη, αλλά μια ιδιότητα ταυτότητας, ένα διακριτικό γνώρισμα των ατόμων στον σύγχρονο κόσμο⁴². Αντίθετα, η νεωτερικότητα φαίνεται να είναι ένας επιθυμητός τρόπος ζωής, αλλά ταυτόχρονα και ένας κόσμος που τονίζει τις κοινωνικές διαφορές και με αυτό τον τρόπο δημιουργεί ένα έντονο αίσθημα ανασφάλειας. Σε αυτό το πλαίσιο, οι ταυτότητες γίνονται καταφύγιο και οι εθνοτικές, οι εθνικές και οι θρησκευτικές διαστάσεις συνδυάζονται με διαφορετικό τρόπο ανάλογα με τον βαθμό ένταξης στη νεωτερικότητα. Έτσι, λοιπόν, ακόμη και αν οι τουρκικοί και οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί των Βαλκανίων έχουν ως κοινό σημείο το ισλάμ, διαφοροποιούνται μεταξύ τους ανάλογα με τη σχέση που έχουν με τη νεωτερικότητα.

Τέλος, η εικόνα που έχουν οι μουσουλμάνοι των Βαλκανίων για τους Τούρκους εξαρτάται από το επίπεδο μόρφωσής τους. Οι πιο μορφωμένοι είναι κάπως επιφυλακτικοί απέναντι στους Τούρκους, γιατί τους βλέπουν ως «κατακτητές» (όπως τους το έμαθε το εθνικιστικό σχολικό σύστημα των βαλκανικών κρατών). Τα λαϊκά στρώματα, λόγω της στενής τους σχέσης με την παραδοσιακή θρησκευτική κουλτούρα, εξακολουθούν — αντίθετα — να θεωρούν τους Τούρκους ως «μεγάλους αδερφούς». Αυτές οι δύο αντιλήψεις συνυπάρχουν τελικά στους κόλπους μιας ιδιόμορφης θρησκευτικότητας σε κάθε μουσουλμανική κοινότητα των Βαλκανίων⁴³.

Τα λόγια του Cevat Özkaya (Ίδρυμα Αλληλεγγύης) σχετικά με τη θρησκευτική ζωή στη Μακεδονία επιβεβαιώνουν την πολυπλοκότητα της σχέσης μεταξύ τουρκικού και βαλκανικού ισλάμ. Σύμφωνα με τον Cevat Özkaya, στη Μακεδονία υπάρχει ένας μεγάλος θρησκευτικός ανταγωνισμός που δεν εκφράζει καμιά αλληλεγγύη μεταξύ των κοινοτήτων. Η παρουσία διαφορετικών τουρκι-

42. Ο Cevat Özkaya του Ίδρυματος Αλληλεγγύης δίνει το παράδειγμα μιας γυναίκας, η οποία είχε ένα αποκαλυπτικό «ντεκολτέ» στο φόρεμά της, αλλά δεν αρνήθηκε να χρησιμοποιήσει τον τυπικό χαιρετισμό *selamün aleykûm* κατά τη διάρκεια της συνάντησής τους. Συνέντευξη με τον Cevat Özkaya (16.IV.1998).

43. Ακόμη και η θρησκευτικότητα των Αλβανών στο Κοσσυφοπέδιο, στη Μακεδονία και στην Αλβανία παρουσιάζει κάποιες διαφορές.

κών θρησκευτικών σχημάτων (όπως της Diyanet, της Milli Görüş και των *fethullahci*) ή κάποιων δρώντων που προέρχονται από άλλες χώρες (όπως η Παγκόσμια Ισλαμική Ένωση / Rabitah της Σαουδικής Αραβίας ή η πακιστανική Jamaat-al-Tabligh) δημιουργούν σχέσεις εξουσίας μάλλον, που συνήθως συνδέονται με εθνικά συμφέροντα⁴⁴. Αυτές οι σχέσεις εξουσίας αντανακλώνται για παράδειγμα στην πρόσκληση των Σαουδαράβων προς τους θρησκευτικούς αξιωματούχους να επισκεφθούν τη Μέκκα για το *kurban bayram* (γιορτή της θυσίας) και το *hajj* (προσκύνημα στη Μέκκα), στις στενές σχέσεις του Sulejman Rexhepi, δηλαδή του *reis-ul-ulema* της μουσουλμανικής κοινότητας της Μακεδονίας, με τη Diyanet, στη συνεργασία της τοπικής ανθρωπιστικής οργάνωσης el-Hilal με τη Diyanet και τη Milli Görüş ή ακόμη στους στενούς δεσμούς που ενώνουν το τουρκικό Δημοκρατικό Κόμμα πιο πολύ με τους *fethullahci* παρά με τη Diyanet.

Στο παράδειγμα της Μακεδονίας υπάρχουν τρεις δυναμικές που προστίθενται η μία πάνω στην άλλη. Η πρώτη είναι αυτή μιας κοινωνικής πραγματικότητας η οποία παράγει ένα αίσθημα ανασφάλειας, η δεύτερη είναι μια διάσπαση ταυτοτήτων ανάλογα με τους εθνοτικούς διαχωρισμούς και η τρίτη αφορά στην προσπάθεια ενδυνάμωσης αυτών των εθνοτικών ταυτοτήτων ανατρέχοντας στη θρησκεία. Σε αυτό τον τελευταίο τομέα, οι χρηματοδοτήσεις και η υποστήριξη (υλική ή μη) από το εξωτερικό έχουν μέγιστη σημασία. Ο Muhamed Aruçi εξηγεί ότι οι θρησκευτικοί παράγοντες, που έρχονται από την Τουρκία κατά τη διάρκεια του ραμαζανιού, προκαλούν ζήλιες και εντάσεις, καθώς οι Τούρκοι δεν τους αφήνουν να πάνε στους Αλβανούς για το *iftar* (δείπνο μετά την ημερήσια νηστεία) και προσπαθούν να τους μονοπωλήσουν⁴⁵. Αυτοί οι θρησκευτικοί παράγοντες εκπροσωπούν ένα συμβολικό κεφάλαιο που εμπλουτίζει και ενδυναμώνει την τουρκική ταυτότητα.

Ως συνέχεια των όσων λέει Cevat Özkaya, μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι οι σχέσεις μεταξύ τουρκικού και βαλκανικού ισλάμ εγκαθιδρύονται σε πραγματιστικές βάσεις: όσοι έχουν την ικανότητα να επενδύσουν στην αγορά των θρησκειών μπορούν να δημιουρ-

44. Συνέντευξη με τον Cevat Özkaya (16.IV.1998).

45. Συνέντευξη με τον Muhamed Aruçi (17.IV.1998).

γήσουν μια σφαίρα επιρροής. Σε αυτό τον αγώνα για την απόκτηση επιρροής, το ουσιώδες της θρησκευτικής δραστηριότητας συνίσταται στην αναζήτηση ντόπιων προσώπων που θα μπορούσαν να επηρεάσουν τους υπόλοιπους. Οι ανταλλαγές φοιτητών, οι υποτροφίες, τα σχολεία, οι καλοκαιρινές κατασκηνώσεις, η θρησκευτική ή επιστημονική διδασκαλία στα αγγλικά, στα τουρκικά ή στα αραβικά πρωτεύουν σε σχέση με άλλες δραστηριότητες, όπως η αναστήλωση τεμενών ή πολιτιστικών έργων. Αυτός ο πραγματισμός μπορεί να πάει ακόμη μακρύτερα. Έτσι, σύμφωνα πάντα με τον Cevat Özkaya, αν και οι Βόσνιοι χρησιμοποιούν έναν λόγο με ισλαμικό περιεχόμενο, ο τελικός στόχος αυτού του λόγου είναι καθαρά διπλωματικός. Αναφέρονται στην οθωμανική ιστορία («εσείς είστε που μας κάνατε μουσουλμάνους και δεν μπορείτε να ξεφύγετε από την ιστορική σας αποστολή»), αλλά ακόμη και αν βρίσκονται στη θέση των αιτούντων, νιώθουν ανώτεροι από τους Τούρκους⁴⁶.

Τελικά, η βασική επιδίωξη του νεοοθωμανικού κινήματος είναι η συμβολική αναπαραγωγή ενός «ισλαμικού άξονα», δηλαδή η θέληση να δημιουργηθούν δεσμοί μεταξύ της ανατολικής Θράκης, της Ροδόπης (Βουλγαρία), της δυτικής Θράκης (Ελλάδα), της Μακεδονίας, της Αλβανίας, του Κοσσυφοπεδίου, του Σαντζάκ και του Μπίχατς (δυτική Βοσνία), προκειμένου να αντιτεθούν σε έναν «ορθόδοξο άξονα»⁴⁷. Αυτή η αντίληψη για τις βαλκανικές συγκρούσεις, με την έννοια των συγκρούσεων μεταξύ θρησκευτικών ταυτοτήτων, είναι αντίθετη με την αντίληψη του Ιδρύματος Αλληλεγγύης (Dayanışma Vakfı), το οποίο την εποχή που ιδρύθηκε (δηλαδή, το 1992) αυτοαποκαλούνταν Ομάδα Αλληλεγγύης με τη Βοσνία (Bosna Dayanışma Grubu). Το Ίδρυμα Αλληλεγγύης παρουσιάζει πράγματι μια εντελώς νέα εκδοχή της νεοοθωμανικής προσέγγισης. Αυτή η άποψη, την οποία ο Tanil Bora χαρακτηρίζει *διαμορφωμένη άποψη*, προσφέρει την *rax ottomana* ως πρότυπο για να δημιουργηθούν οι συνθήκες μιας ειρηνικής και σταθερής διακοινοτικής συνύπαρξης στα Βαλκάνια μετά την εποχή των κρατών-

46. Ο Cevat Özkaya επικαλείται με λύπη τη στάση του αντιπροέδρου Ejup Ganić, ο οποίος άφησε τον τούρκο πρόεδρο να περιμένει κατά τη διάρκεια του βαλκανικού συνεδρίου στην İstanbul: «Δεν θα τολμούσαν να κάνουν το ίδιο πράγμα στους Γάλλους.»

47. Βλ. *Kosovo ikinci Bosna olmasın*, ό.π., σελ. 30.

εθνών. Ένα πρωτότυπο και ενδιαφέρον στοιχείο αυτής της ιδέας είναι η πρότασή του για μια ισλαμική-ορθόδοξη συμμαχία που θα στηρίζεται στην κληρονομιά του ισλάμ και της οθωμανικής αυτοκρατορίας, ως «εναλλακτικού πολιτισμού» στον δυτικό/ευρωπαϊκό κόσμο⁴⁸.

Για κάποιους ανεξάρτητους ισλαμιστές διανοούμενους, η ταυτότητα δεν είναι πια ένα κοινοτικό καταφύγιο, αλλά ένα μέσο για να πλησιάσει κανείς τον άλλο, ένα στοιχείο πλουραλισμού, πράγμα που τους διαχωρίζει ριζικά από την προσέγγιση της εφημερίδας *Türkiye* και τους οπαδούς της «τουρκοϊσλαμικής σύνθεσης».

Οι ασάφειες του σύγχρονου και ανεκτικού ισλάμ του Fethullah Gülen

Για τη μελέτη της παρουσίας του τουρκικού ισλάμ στα Βαλκάνια, το κίνημα του Fethullah Gülen (οι *fethullahci*) αποτελεί ασφαλώς την πιο πλούσια σε υλικό και ταυτόχρονα παράδοση περίπτωση. Η *Diyanet* είναι κρατική οργάνωση. Ακόμη και αν επιδίδεται σε δραστηριότητες που δεν συμβαδίζουν πάντοτε με το επίσημο τουρκικό ισλάμ και τον κεμαλικό ορισμό της εθνικής ταυτότητας, παίζει έναν ρόλο στους βαλκανικούς μουσουλμανικούς πληθυσμούς, ο οποίος εντάσσεται στους στρατηγικούς υπολογισμούς της Τουρκίας. Όσο για τις ισλαμιστικές νεοοθωμανικές ομάδες, αυτές εκφράζουν την επιθυμία της περιφερειακής τουρκικής κοινωνίας να υπάρξει σε εθνικό επίπεδο, περνώντας από τα Βαλκάνια, δημιουργώντας δεσμούς ισλαμικής αλληλεγγύης και προτείνοντας ένα πρότυπο εκσυγχρονισμού αντίθετο από εκείνο του κεμαλικού κράτους-έθνους. Έτσι λοιπόν θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε με λίγα λόγια την πραγματικότητα του κινήματος του Fethullah Gülen. Στην περίπτωσή του πρέπει να λάβουμε υπόψη τις διάφορες πλευρές, γνωρίζοντας ότι καμία δεν υπερτερεί έναντι της άλλης.

Το κίνημα του Fethullah Gülen ακολουθεί τη γραμμή που χάραξε ο *Bediüzzaman Said-i Nursi* (1873-1960), ιδρυτής του κι-

48. TANIL BORA, «Turkish national identity, Turkish nationalism and the Balkan problem», ό.π.

νήματος *nurcu*, και αποτελεί μία από τις συνιστώσες του. Μετά το 1989 και την πτώση του κομμουνιστικού μπλοκ, το κίνημα του Fethullah Gülen γνώρισε μεγάλη ανάπτυξη. Μέχρι τότε παρέμενε κλειστό, με δραστηριότητες όπως αυτές των θρησκευτικών αδελφοτήτων, περνώντας μέσα από ημιπαράνομα δίκτυα⁴⁹. Το κίνημα βγήκε στην επιφάνεια με την ίδρυση σχολείων στην Τουρκία και στις πρώην κομμουνιστικές χώρες. Αυτή η περίοδος συμπίπτει με εκείνη του Turgut Özal, ο οποίος διατηρούσε σχέσεις με τους ισλαμιστικούς κύκλους, ιδιαίτερα με την αδελφότητα *naksibendi*. Κατά την ίδια περίοδο παρατηρείται και το άνοιγμα της εθνικής ταυτότητας πέρα από τα τουρκικά σύνορα, ο επαναπροσδιορισμός της σύμφωνα με το νεοοθωμανικό σχέδιο που φιλοδοξούσε τον εκτεταμένο περιφερειακό ρόλο της Τουρκίας.

Σήμερα, το κίνημα του Fethullah Gülen είναι ένα ισχυρό συγκρότημα που συγκεντρώνει πάνω από διακόσιες επιχειρήσεις, μεταξύ των οποίων οικονομικές (*Asya Finans*), ασφαλιστικές εταιρείες (*Işık Sigorta*), τύπο (*Samanyolu TV*, την καθημερινή εφημερίδα *Zaman* και περιοδικά όπως το *Sizinti*). Ο αριθμός των σχολικών κτιρίων — που ελέγχει στην Τουρκία και στο εξωτερικό — πλησιάζει τα πεντακόσια, εκ των οποίων πολλά βρίσκονται στις πρώην κομμουνιστικές χώρες των Βαλκανίων ή σε πρώην σοβιετικές δημοκρατίες, δηλαδή σε τουρκόφωνες χώρες της κεντρικής Ασίας, ακόμη και στη Ρωσία⁵⁰. Εκτός από τον τύπο, ο Fethullah Gülen δημοσιοποιεί τις δραστηριότητές του μέσω του Ιδρύματος Δημο-

49. Και μέσα από τη διάδοση βιντεοκασετών, παρουσιάζοντας τον θρησκευτικό και πολύ συναισθηματικό λόγο του Fethullah Gülen, χαρακτηριστικού ρήτορα, που συγκινείται εύκολα και που οι οπαδοί του τον αποκαλούν *hoca efendi*.

50. Σύμφωνα με πηγές προσκείμενες στο κίνημα του Fethullah Gülen, τα σχολικά κτίρια που άνοιξαν στις βαλκανικές χώρες είναι τα εξής: στη Βουλγαρία, τα λύκεια των *imam-hatip* (ιμάμηδων-ιεροκηρύκων) στις πόλεις Σούμεν, Ρούσσε και Μόμτσιλγκραντ, καθώς και το Ισλαμικό Ινστιτούτο στη Σόφια· στη Ρουμανία, το διεθνές λύκειο πληροφορικής στην Κονσταντσα, το διεθνές λύκειο και το διεθνές δημοτικό στο Βουκουρέστι· στη Μολδαβία, το ιδιωτικό τουρκο-μολδαβικό λύκειο στο Σισίνου και το τουρκογαγκαούζικο λύκειο στο Τσιαντάρ· στη Μακεδονία, το ιδιωτικό λύκειο *Yahya Kemal* στα Σκόπια· στην Αλβανία, το ιδιωτικό κολέγιο θηλέων *Mehmet Akif*, το ιδιωτικό κολέγιο αρρένων *Mehmet Akif* και το ιδιωτικό δημοτικό *Turgut Özal* στα Τίρανα και το ιδιωτικό λύκειο-ιεροσπουδαστήριο στο Ελμπασάν. Στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη, το *Fatih*

σιογράφων και Συγγραφέων (Türkiye Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı) που οργανώνει βραδιές με θέμα την ανεκτικότητα, κατά τη διάρκεια των οποίων διανέμει βραβεία σε πολιτικούς άνδρες, δημοσιογράφους, ακαδημαϊκούς ή καλλιτέχνες (πολλών διαφορετικών τάσεων) για τις υπηρεσίες που προσέφεραν στην προώθηση της ανεκτικότητας και του διαλόγου⁵¹. Για να μπορεί να ιδρύει σχολεία στο εξωτερικό, οι τούρκοι πρόεδροι Turgut Özal και Süleyman Demirel μεσολάβησαν κάνοντας συμφωνίες με τους προέδρους των ενδιαφερόμενων χωρών⁵². Εκτός από αυτούς τους δύο προέδρους, ο Fethullah Gülen διατηρεί φιλικές σχέσεις και με άλλα πολιτικά πρόσωπα, όπως τον Mesut Yılmaz, την Tansu Çiller ή τον Bülent Ecevit⁵³. Έχει συναντήσει ακόμη και τον πάπα με την ιδιότητα του «εκπροσώπου του μουσουλμανικού κόσμου» και στο πλαίσιο του «διαλόγου μεταξύ των θρησκειών».

Σε γενικές γραμμές ο Fethullah Gülen παρουσιάζεται ως ισχυρός και συναινετικός άνδρας, μουσουλμάνος και δημοκράτης, ανεκτικός και ανοιχτός στον διάλογο, ως πνευματικός ηγέτης μιας κοινότητας που περιλαμβάνει πολλούς διπλωματούχους, κυρίως επιστήμονες. Όμως, δίπλα σε αυτή τη δημόσια εικόνα του Fethullah Gülen κυκλοφορεί και μια αντίθετη εικόνα από τους αντιπάλους του, δηλαδή τους παλαιούς οπαδούς του, τους οικονομικούς του αντιπάλους, τους στρατιωτικούς, τη λαϊκή κοινή γνώμη, αλλά και την ισλαμική...

Σύμφωνα με ορισμένους, οι *fethullahei* συνιστούν μια κοινότητα από οπαδούς που θεωρούν τους εαυτούς τους ιδρυτές ενός «νέου έθνους» ή, σύμφωνα με τον όρο ενός *hadith* (λόγος ή πράξη του

College στο Σεράγεβο, στην Τούζλα και στο Μπίχατς. Βλ. σχετικά *Yeni Yüzyıl* (29.I.1998).

51. Ο ορθόδοξος πατριάρχης του Φαναρίου είναι μεταξύ των επίτιμων προσκεκλημένων σε αυτές τις συναντήσεις.

52. Έτσι, η άδεια για το άνοιγμα των σχολείων στη Ρουμανία δόθηκε χάρη στην επιστολή του προέδρου Süleyman Demirel προς τον ρουμάνο πρόεδρο Ion Iliescu (*Yeni Yüzyıl*, 27.I.1998). Κατά τα άλλα, ο Fethullah Gülen και ο περίγυρός του δεν ήταν ποτέ φειδωλοί σε επαίνους για τον Turgut Özal και τον Süleyman Demirel (*Sabah*, 5 και 6.III.1998).

53. Ο Fethullah Gülen διατηρούσε επίσης καλές σχέσεις με τον Alpaslan Türkeş, χαρισματικό αρχηγό του άκρως εθνικιστικού τουρκικού κινήματος, ο οποίος πέθανε τον Απρίλιο του 1987.

προφήτη), μιας νέας «χρυσής γενιάς». Αυτή η γενιά προετοιμάζεται να κατακτήσει τη χώρα και τα άδυστα της κοινωνίας μέσω της εκπαίδευσης, σύμφωνα με το πρότυπο του Hassan al-Banna, ιδρυτή του κινήματος των Αδελφών Μουσουλμάνων⁵⁴. Γιατί, οι πραγματικά «αντιδραστικές» δραστηριότητες του Fethullah Gülen γίνονται στα σχολεία που ελέγχει. Φυσικά, στα σχολεία αναρτώνται φωτογραφίες του Κεμάλ Ατατούρκ, αλλά εδώ πρόκειται για ένα καθαρό παράδειγμα *takiyye* (νόμιμη θρησκευτική συγκάλυψη μέσα σε ένα εχθρικό περιβάλλον). Το ίδιο και οι Οίκοι του Φωτός (*Işık Evleri*), οι οποίοι παρέχουν προστασία σε νεαρούς οπαδούς με την υποχρέωση να τηρούν μυστικό τον τρόπο λειτουργίας τους, κάνουν μια πραγματική «πλύση εγκεφάλου»⁵⁵. Συνήθως, οι *fethullahei* στρατολογούν τα μέλη τους σε νεαρή ηλικία, τα οποία προέρχονται από μη προνομιούχες οικογένειες και μετά το τέλος των σπουδών τους γίνονται ιεραπόστολοι.

Επιπλέον δεν θα πρέπει να εκτίθενται στη δημοσιότητα, γιατί στόχος είναι να αποτελούν μια δύναμη όμοια με εκείνη του στρατού. Σύμφωνα με αυτούς που κρατούν μια κριτική στάση, οι *fethullahei* αυξάνονται ολοένα και περισσότερο στους κόλπους του υπουργείου παιδείας. Το γεγονός ότι διώκονται συχνά από τον στρατό δείχνει ότι καταφέρνουν τελικά να εισβάλλουν σε αυτό το φρούριο του λαϊκισμού⁵⁶. Γενικότερα, οι *fethullahei* διατηρούν έναν λόγο ισλαμικό στο πλαίσιο της κοινότητάς τους και έναν λόγο δημοκρατικό όταν απευθύνονται στο κοινό. Με αυτό τον τρόπο επηρεάζουν τον κύκλο των σύγχρονων, των πλούσιων και των μορφωμένων μουσουλμάνων, οι οποίοι φοβούνται τους ριζοσπάστες ισλαμιστές και στρέφονται έτσι προς τον Fethullah Gülen, που εκπροσωπεί ένα «μετριοπαθές» ισλάμ. Ωστόσο, ο Fethullah Gülen δεν θα έπαιρνε τις αποστάσεις του από τους ριζοσπάστες ισλαμιστές, παρά μόνο για να διατηρήσει την αυτοκρατορία του και να σώσει

54. Μαρτυρία ενός παλιού οπαδού, του Eyüp Kayar, κατά τη διάρκεια τηλεοπτικής εκπομπής (*Ceviz kabuğu programı*, Kanal 6, 6.XI.1998).

55. Σύμφωνα με τις εκθέσεις που παρουσιάστηκαν στη συνέλευση του Εθνικού Συμβουλίου Ασφαλείας (*Sabah*, 28.III.1998).

56. Η Ομάδα Εργασίας της Δύσης εκτιμά ότι τριάντα δύο νομάρχες στους ογδόντα είναι *fethullahei* (δηλαδή, περισσότεροι αριθμητικά από εκείνους που θεωρούνται οπαδοί του Refah) (βλ. πιο πάνω, σημείωση 20).

τα σχολεία του από τη λαϊκή καταστολή. Για να πετύχει τους στόχους του έχει υιοθετήσει χαμηλό προφίλ και προσπαθεί να έχει «αρμονικές» σχέσεις με την εξουσία. Τίποτα όμως δεν εγγυάται ότι δεν θα συμμαχήσει κάποια μέρα με το ριζοσπαστικό ισλάμ⁵⁷.

Αντίθετα, για κάποιους άλλους, τα σχολεία του Fethullah Gülen χρηματοδοτούνται από τις Ηνωμένες Πολιτείες και η εικόνα του ηγέτη του μουσουλμανικού κόσμου ή η συνάντησή του με τον πάπα αποτελούν μέρος ενός και μόνο σεναρίου: ο Fethullah Gülen παίρνει θέση κατά του Ιράν, αλλά υιοθετεί μετριοπαθή στάση έναντι της Σαουδικής Αραβίας⁵⁸. Χρηματοδοτείται λοιπόν από τις ΗΠΑ που προσπαθούν να αντισταθούν στο ριζοσπαστικό ισλάμ ένα «ήπιο» ισλάμ. Αυτό το σχέδιο το επεξεργάζεται κρυφά με τη βοήθεια της CIA και ανάλογα με τον ρόλο που καλείται να παίξει η Τουρκία στην ευρύτερη περιοχή κατά τη μετακομμουνιστική εποχή. Για να έχει πρόσβαση στις χώρες του τρίτου κόσμου, το διεθνές κεφάλαιο έχει ανάγκη από μια νέα ιδεολογία, γι' αυτό και ανέθεσε στον Fethullah Gülen να διαμορφώσει ένα «μετριοπαθές» ισλάμ που να εντάσσεται στη «νέα διεθνή τάξη πραγμάτων»⁵⁹.

Τέλος, σε αυτές τις κριτικές ιδεολογικού χαρακτήρα προστίθενται και άλλες, που σχετίζονται με το γεγονός ότι ο Fethullah Gülen δεν έχει προσωπική περιουσία, αλλά ότι διαχειρίζεται ένα δισεκατομμύριο δολάρια τα οποία λαμβάνει μηνιαίως από τις πολυάριθμες επιχειρήσεις του. Επίσης κατηγορείται ότι του έχουν χορηγηθεί ένα δισεκατομμύριο δολάρια από μυστικά κρατικά ταμεία την περίοδο μεταξύ 1979 και 1983, για ξέπλυμα βρόμικου χρήματος, ότι είχε σχέσεις μέχρι το 1993 με κάποιους τομείς του κρατικού μηχανισμού και ιδιαίτερα με μυστικούς πράκτορες και υπερεθνικιστές, ότι αυτοί οι κύκλοι έχουν διαπράξει δολοφονίες για λογαριασμό του περιβάλλοντος του Fethullah Gülen ή ακόμη ότι ο

57. Ο διακεκριμένος ισλαμιστής διανοούμενος «ριζοσπαστικός και ανεξάρτητος» Ali Bulag, ένας από τους θεωρητικούς της «συνύπαρξης των διαφορών», γράφει από το 1998 στην εφημερίδα *Zaman* του Fethullah Gülen.

58. Σύμφωνα με τις εκθέσεις που παρουσιάστηκαν στη συνέλευση του Εθνικού Συμβουλίου Ασφαλείας (*Sabah*, 28.III.1998).

59. Θέση που υποστηρίχτηκε από τον Alpaslan Işikli, καθηγητή στη σχολή πολιτικών επιστημών στην Άγκυρα, κατά τη διάρκεια ενός συνεδρίου αφιερωμένου στο κίνημα *nurcu* (*Emek*, İstanbul, 24.IV.1998).

Turgut Özal παρότρυνε τους *fethullahci* να «εκπληρώσουν το υλικό και πνευματικό τους καθήκον στην αστυνομία» με σκοπό να την κάνει πιο ισχυρή έναντι του στρατού⁶⁰.

Για να συνοψίσουμε και πάλι, ο Fethullah Gülen παρουσιάζει μια άλλη εικόνα, αντιφατική, δηλαδή την εικόνα ενός άνδρα που εφαρμόζει την *takiyye** — και επομένως είναι ο «πιο επικίνδυνος από όλους τους ισλαμιστές πολιτικούς»⁶¹ — ή εκείνη ενός άνδρα που συνδέεται με τις δυνάμεις της Δύσης και που του έχει ανατεθεί να εμποδίσει τον δρόμο της ισλαμικής επανάστασης. Σύμφωνα με αυτή την εικόνα, είναι ένας άνδρας που συμμετέχει σε κάθε συνομιλία. Πράγματι, είναι αδύνατο να αποφανθεί κανείς για την ειλικρίνεια της πρώτης εικόνας ή για την εγκυρότητα των σεναρίων που υπονοούνται στη δεύτερη. Το πιο πιθανό είναι ότι καθεμία έχει μια δόση αλήθειας. Κάνοντας μια σειρά από παρατηρήσεις, μπορούμε να προτείνουμε μια άλλη ανάγνωση, με διπλή όψη, αυτού που εκπροσωπεί το φαινόμενο *fethullahci*.

Η πρώτη όψη αφορά στη σχέση του με την ισλαμιστική ταυτότητα, μιλώντας ως περιφέρεια, η οποία βρίσκεται μεταξύ της πολιτικής γραμμής του Refah/Fazilet και των αδελφοτήτων. Αυτή η ταυτότητα είναι δυναμικά «δημοκρατική», καθώς αποτελεί φορέα κοινωνικών αιτημάτων, απαιτεί την πολιτιστική της αναγνώριση και επιθυμεί να συμμετάσχει ενεργά και ελεύθερα στην πολιτική ζωή. Όμως δεν καταφέρνει το άνοιγμα της κοινωνίας, γιατί είναι ανίκανη να αναπτύξει κατάλληλο λόγο. Χρησιμοποιώντας ταυτόχρονα τον ισλαμικό και τον δημοκρατικό λόγο, το κίνημα του Fethullah Gülen ισλαμοποιεί τη δημοκρατία, αλλά εκδημοκρατίζει και εκσυγχρονίζει επίσης τον ισλαμικό λόγο, τον εκπαιδεύει, τον κάνει πιο «αστικό». Παρουσιάζεται επίσης ως μια εκμοντερνισμένη εκδοχή των αδελφοτήτων. Δίπλα στα ισλαμιστικά κινήματα που θεωρούνται «αγροτικά», μπορεί να επικρατήσει ευκολότερα σε πληθυσμούς που επιθυμούν τον εκσυγχρονισμό, κυρίως στα Βαλκάνια.

60. *Hürriyet* (İstanbul, 26.III.1998).

* Το να κρύβει κάποιος τις πραγματικές του προθέσεις. Στη συγκεκριμένη περίπτωση εννοείται ως θρησκευτική συγκάλυψη. (Σ.τ.Ε.)

61. Σύμφωνα με τις εκθέσεις που παρουσιάστηκαν στη συνέλευση του Εθνικού Συμβουλίου Ασφαλείας (*Sabah*, 28.III.1998).

Ο Fethullah Gülen μιλά από τα μέσα για το ισλάμ με την εμπιστοσύνη και τη νομιμότητα που του παρέχει το θρησκευτικό του παρελθόν. Ο κίνδυνος — λέει — είναι η πολιτικοποίηση της θρησκείας. Αυτό που μετατρέπει την πολιτική σε τερατούργημα είναι η τάση των ανθρώπων να κάνουν πολιτική από συμφέρον⁶². Η τουρκική κοινωνία πράγματι υποφέρει από μια σοβαρή ηθική κρίση: από τη διαφθορά, από τη μαφία. Όμως, μπροστά στην κρίση νομιμότητας της πολιτικής, ο Fethullah Gülen μιλά από τα μέσα της κοινωνίας των πολιτών, πράγμα που τον καθιστά νόμιμο και αυξάνει την επιρροή του. Το κίνημα *fethullahci* διαμορφώνει μια νέα γενιά, σίγουρα «μουσουλμανική», αλλά κυρίως μια γενιά που διαθέτει «αγνές» αξίες. Αυτή η νέα αγνότητα γίνεται ο πόλος έλξης του κινήματος. Αποτελεί παράδειγμα. Αντιπροσωπεύει τη «λογική» έναντι των παθών για ζητήματα ταυτότητας και για τα υλικά αγαθά και δίνει διέξοδο σε κάποια ερωτήματα της τουρκικής κοινωνίας.

Το ίδιο και η τουρκική κοινωνία υφίσταται μια διαδικασία αποσύνθεσης, μια βαθιά κρίση ταυτότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Fethullah Gülen εκπροσωπεί τη φωνή του καλού. Αποδραματοποιεί τις εσωτερικές και τις εξωτερικές συγκρούσεις. Απαντά σε μια ανάγκη. Διότι η διαδικασία αποσύνθεσης αντιστοιχεί επίσης και σε δυναμικές εξατομίκευσης που κάνουν απαραίτητο τον εκδημοκρατισμό του πολιτικού συστήματος. Αλλά το κράτος δεν κατορθώνει να διαχειριστεί, να ικανοποιήσει τις νέες απαιτήσεις και έτσι παράγει έναν εθνικισμό απολυταρχικού τύπου. Καταπίνει τα άτομα που αναζητούν την ασφάλεια για να τα κάνει απλά στοιχεία μιας ομογενοποιημένης κοινότητας. Έτσι, ο Fethullah Gülen αντιπροσωπεύει μια «ήπια» εκδοχή αυτού του νέου απολυταρχισμού, προσφέροντας συμπληρωματικά πολιτιστικά και συμβολικά αποθέματα στη νέα «τουρκική και ισλαμική» ταυτότητα, κατασκευασμένη σύμφωνα με το «οθωμανικό» πρότυπο.

Σε αυτή την προοπτική, ο Fethullah Gülen προσπαθεί να δείξει ότι είναι πρώτα από όλα ένα προϊόν της χώρας του και ότι το δικό του ισλάμ είναι ένα ισλάμ «τουρκικό», ένα «πολιτιστικό ισλάμ». Έτσι δηλώνει ότι είναι ο πρώτος που εισήγαγε την ιδέα

62. *Zaman* (18.IV.1997).

του «τουρκικού ισλάμ»⁶³. Σύμφωνα με τον Fethullah Gülen, ο οποίος κατηγορεί τους ισλαμιστικούς κύκλους και ειδικά το Refah ότι πολιτικοποιούν το ισλάμ και το εργαλειοποιούν για πολιτικούς σκοπούς όπως κάνει το Ιράν, η Τουρκία είναι η πιο κατάλληλη χώρα για να ζήσει σύμφωνα με τους κανόνες του ισλάμ: «Ή το Ιράν ή εμείς. Δεν υπάρχει περίοδος που να μην είχαμε πρόβλημα με το Ιράν. Ακόμη και σήμερα βρισκόμαστε σε διαμάχη με το Ιράν. Ή αυτοί θα κυριαρχήσουν ή εμείς. Για να εμποδίσουμε τον ιρανικό φονταμενταλισμό, δίνουμε μεγάλη σημασία στα σχολεία. Ο ιρανικός φονταμενταλισμός και ο ουαχαμισμός [των Σαουδαράβων] συνιστούν μεγάλο κίνδυνο για την Τουρκία»⁶⁴.

Έχτοτε, το γεγονός ότι ο Fethullah Gülen δεν συναντά εμπόδια στις δραστηριότητές του και διατηρεί σχέσεις με τη Δύση, τα Βαλκάνια και τις τουρκόφωνες χώρες της κεντρικής Ασίας μπορεί να συνδέεται με αυτό που τον διαφοροποιεί από τις άλλες τουρκικές ισλαμιστικές ομάδες και κυρίως από τη Milli Görüs. Έτσι, όσον αφορά στη Μέση Ανατολή, ο Fethullah Gülen δεν διεξάγει μια αντιαμερικανική ή αντιϊσραηλινή πολιτική. Λόγω των αποστάσεων που κρατά από το Ιράν και τη Σαουδική Αραβία, τα σχολεία του αποτελούν «ένα φράγμα στην εξαγωγή του ισλαμικού καθεστώτος από αυτές τις χώρες»⁶⁵. Και ενώ η Milli Görüs συμμαχεί με διάφορες παγκόσμιες ισλαμικές οργανώσεις, ο Fethullah Gülen παίζει μόνος του στη διεθνή σκηνή.

Έτσι κάνει την εμφάνισή της η δεύτερη όψη της πραγματικότητας του κινήματος του Fethullah Gülen, που αφορά στη συμφωνία της δράσης του με τα τουρκικά κρατικά συμφέροντα⁶⁶. Το γεγονός ότι ο Fethullah Gülen μπόρεσε να κερδίσει την υποστήριξη

63. *Aksiyon* (İstanbul, 6.VI.1998).

64. *Yeni Yüzyıl* (11.XI.1996).

65. *Hürriyet* (31.III.1998).

66. Εκτός από το τουρκικό κράτος υπάρχει επίσης μια σύγκλιση συμφερόντων μεταξύ ορισμένων επιχειρηματιών και του Fethullah Gülen. Οι τούρκοι επιχειρηματίες, που χρηματοδοτούν τα σχολεία του Fethullah Gülen, ευθύνονται σε αντάλλαγμα για το προσωπικό των σχολείων, όταν ανοίγουν στις ενδιαφερόμενες χώρες και βοηθούν στις διοικητικές υποθέσεις. Αυτή η αμοιβαιότητα διαρκεί όσο καιρό τα σχολεία χρειάζονται οικονομική βοήθεια. Βλ. *Sabah* (4.III.1998).

των τούρκων προέδρων ή το ότι συνάντησε τον πάπα σχεδόν επίσημα, με τη βοήθεια της τουρκικής πρεσβείας στο Βατικανό, δείχνει ότι υπάρχει μια σύγκλιση μεταξύ των δικών του συμφερόντων και εκείνων του τουρκικού κράτους. Η θέληση αυτού του κράτους να αναπτύξει οικονομικούς και στρατηγικούς δεσμούς στην περιοχή των Βαλκανίων και της κεντρικής Ασίας, αλλά που συγχρόνως είναι ανίκανο και αναποτελεσματικό σε αυτό τον τομέα, έχει ως αποτέλεσμα την αντικατάστασή του από το κίνημα του Fethullah Gülen, χάρη στην εικόνα του ηγέτη του ως τούρκου λαϊκού μουσουλμάνου, ο οποίος είναι σύγχρονος και δημοκρατικός. Ο πρέσβης της Τουρκίας στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη, μετά από την επίσκεψή του στο Fatih College στο Σεράγεβο, δήλωσε τα εξής: «Είμαι πεπεισμένος ότι το Fatih College θα συμβάλλει σημαντικά στις σχέσεις μεταξύ της Τουρκίας και της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης και ότι οι νέοι που θα αποφοιτήσουν από αυτά θα φέρουν ακόμη πιο κοντά τις δύο χώρες⁶⁷.» Ομοίως, μιλώντας για την κεντρική Ασία, ο Bülent Ecevit επικαλείται τις δραστηριότητες του Fethullah Gülen: «Τα σχολεία που άνοιξε ο Fethullah Gülen, σχολεία όπου βρίσκονται τουρκικές σημαίες, φωτογραφίες του Κεμάλ Ατατούρκ και όπου ακούγεται ο τουρκικός εθνικός ύμνος, συνέβαλαν στον περιορισμό της επιρροής του ιρανικού φονταμενταλισμού στις νέες τουρκικές δημοκρατίες⁶⁸.»

Στα Βαλκάνια, τα σχολεία που άνοιξε ο Fethullah Gülen επικεντρώνονται στη διδασκαλία των επιστημών, δεν περιλαμβάνουν θρησκευτικά μαθήματα και οι διδάσκαλοι δεν προσεύχονται⁶⁹. Αυτή η «ευρωπαϊκή» ταυτότητα των σχολείων του Fethullah Gülen αντιστοιχεί στην εικόνα που θέλει να επιδείξει η Τουρκία στα Βαλκάνια για να αυξήσει την επιρροή της και να δημιουργήσει ένα λι-

67. *Yeni Yüzyıl* (29.I.1998).

68. *Zaman* (16.IV.1998).

69. Αυτή η «λαϊκή» εικόνα διευκολύνει την αναγνώριση των διπλωμάτων αυτών των σχολείων από το υπουργείο παιδείας. Οι απόφοιτοι μπορούν να συνεχίσουν τις σπουδές τους στα τουρκικά πανεπιστήμια. Επιπλέον, αυτά τα σχολεία λαμβάνουν συγκεκριμένη βοήθεια από την τουρκική κυβέρνηση: υλική βοήθεια, εκπαιδευτικά σεμινάρια, κλπ. (*Hürriyet*, 5.V.1998). Οι διδάσκοντες δεν θεωρούνται «θρησκευτικοί ιεραπόστολοι», αλλά «εκπαιδευτικοί ιεραπόστολοι» ή ακόμη και «διπλωμάτες» (*Sabah*, 13.III.1998).

γότερο εχθρικό κλίμα ως προς αυτή, δεδομένου ότι υπάρχουν αρνητικά σημάδια που άφησε η οθωμανική περίοδος στη μνήμη των μη μουσουλμανικών πληθυσμών. Αντιστοιχεί επίσης στις φιλοδοξίες και στα σχέδια των βαλκανικών κοινωνιών συμπεριλαμβανομένων των μουσουλμανικών κοινοτήτων που έχουν πλέον στραφεί προς τη Δύση. Έτσι, σε έναν βαλκανικό χώρο όπου το μονοπώλιο του ισλάμ από την κυρίαρχη μουσουλμανική κοινότητα βοηθά στην αφομοίωση άλλων μουσουλμανικών μειονοτήτων (των Πομάκων από τους Τούρκους της Βουλγαρίας, των Τούρκων από τους Αλβανούς της Μακεδονίας⁷⁰), το κίνημα του Fethullah Gülen εμφανίζεται ταυτόχρονα ως μουσουλμανικό και τουρκικό. Στη Μακεδονία αμφισβητεί το μονοπώλιο του ισλάμ από τους Αλβανούς στηριζόμενο στον κοινό παρονομαστή όλων των θρησκευτικών και εθνοτικών κοινοτήτων της Μακεδονίας, τον εκσυγχρονισμό.

Αυτή η σύγκλιση των συμφερόντων μεταξύ του κινήματος του Fethullah Gülen και του τουρκικού κράτους καταγράφεται σε μια έκθεση της γενικής διεύθυνσης της αστυνομίας. Αντίθετα με τις εκθέσεις των στρατιωτικών, αυτή η έκθεση που αναφέρεται «στις ισλαμικές σχέτες, στις αδελφότητες και στα θρησκευτικά ρεύματα» εγκωμιάζει το κίνημα του Fethullah Gülen σχετικά με το άνοιγμα των σχολείων και την εγκαθίδρυση του διαλόγου στην κοινωνία⁷¹. Όμως, στο ίδιο το τουρκικό κράτος υπάρχουν επίσης εσωτερικές διαμάχες μεταξύ διαφόρων ομάδων. Εναντίον μιας ομάδας, η οποία ήταν επηρεασμένη από την περίοδο Özal (εκπροσωπώντας τον «σκουρόχρωμο άνθρωπο») και ευνοούσε ένα πολιτιστικό ισλάμ ως βάση της κοινωνικής συναίνεσης, εμφανίστηκε μια άλλη ομάδα αποτελούμενη κυρίως από στρατιωτικούς (που εκπροσωπούν τον «λευκό άνθρωπο») και που αισθάνεται απειλούμενη από την άνοδο

70. Γι' αυτό το θέμα, βλ. BASKIN ORAN, «Religious and national identity among the Balkan Muslims: a comparative study on Greece, Bulgaria, Macedonia and Kosovo», *Cahiers d'études sur la Méditerranée et le monde turco-iranien* 18 (1994), σελ. 323.

71. *Sabah* (27.III.1998). Υπενθυμίζουμε ότι, σύμφωνα με τους αντιπάλους του Fethullah Gülen, ένας από τους κρατικούς θεσμούς στον οποίο το κίνημά του έχει για τα καλά εγκατασταθεί είναι η αστυνομία, μετά από τις οδηγίες του Turgut Özal που ήθελε την ενίσχυση της αστυνομίας έναντι του στρατού (βλ. *Hürriyet*, 26.III.1998).

του «ισλαμικού κινδύνου», η οποία διεξήγαγε έναν αγώνα εναντίον της προηγούμενης ομάδας από τη στιγμή της παύσης της κυβέρνησης συνασπισμού Refah-DYP στις 28 Φεβρουαρίου 1997, τον οποίο τελικά κέρδισε. Στο εξής και ο ίδιος ο Fethullah Gülen δέχεται επιθέσεις: το όνομά του καθώς και τα ονόματα των ιδρυμάτων του φιγουράρουν στις μαύρες λίστες όπου καταγράφονται οι «αντιδραστικές» (*irtica*) απειλές. Σε έναν νέο συσχετισμό δυνάμεων όπου το διακύβευμα είναι τα εισοδήματα του κράτους, τα ταξικά συμφέροντα και τα σύμβολα που συνδέονται με αυτά τα τελευταία, ο Fethullah Gülen δεν είναι πια αυτός ο οποίος ανταποκρίνεται πλήρως στις κρατικές λογικές, τουλάχιστον ως προς το εσωτερικό επίπεδο. Διότι, ως προς το εξωτερικό, τίποτα δεν αποδεικνύει ότι δεν δουλεύει για λογαριασμό του τουρκικού κράτους, αφού οι μαθητές των σχολείων του που βρίσκονται στη Ρωσία συνεχίζουν να τραγουδούν τον τουρκικό εθνικό ύμνο.

Έτσι, λοιπόν, τα Βαλκάνια εμφανίζονται, πρώτα από όλα, ως ένα από τα διαφορετικά διακυβεύματα της τουρκικής εσωτερικής πολιτικής. Τα εσωτερικά αυτά διακυβεύματα αποκρυσταλλώνονται γύρω από την κρίση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας και του συστήματος πολιτικής αναπαράστασης. Αυτές οι κρίσεις, με τη σειρά τους, εκδηλώνονται με δύο φαινόμενα — την έκρηξη των πολιτιστικών ταυτοτήτων και τη δημιουργία μιας νέας εθνικής ταυτότητας κοινοτικού τύπου —, τα οποία μοιάζουν να είναι αντιφατικά, αλλά δεν αποτελούν παρά δύο όψεις μιας και μόνης πορείας: ο πολιτικός λόγος έχει ολοένα και περισσότερη δυσκολία να εκφραστεί, ενώ ο δημόσιος χώρος ασχολείται με πολιτιστικές, θρησκευτικές και κυρίως με εθνοτικές αναφορές.

Έτσι, η τουρκική κοινωνία, που οργανώνεται όλο και πιο πολύ σε κοινότητες, προσπαθεί να ενισχύσει τη διεθνή παρουσία της επιδεικνύοντας εκ νέου τα πολιτιστικά της κεφάλαια στο εξωτερικό. Όμως, την ίδια στιγμή, αυτή η κοινωνία βρίσκεται σε φάση αποσύνθεσης και δεν καταφέρνει να μιλήσει με μία μόνο φωνή. Γι' αυτό ο βαλκανικός χώρος γίνεται ο τόπος συνάντησης μεταξύ των ανταγωνιστικών ισλαμικών και εθνικών ταυτοτήτων, έστω και αν έχουν ρίζες στο ίδιο χώμα. Τα Βαλκάνια απασχολούν πράγματι την περιφέρεια της τουρκικής κοινωνίας, η οποία χρησιμοποιεί το ισλάμ για να εκφραστεί απέναντι σε ένα κράτος που είναι ανίκανο

να εκδημοκρατιστεί. Το κράτος μην μπορώντας να εκδημοκρατιστεί, ούτε να νικήσει αυτό τον ισλαμικό δρώντα, η συνάντησή τους και ο συσχετισμός των δυνάμεών τους έχουν ένα απρόβλεπτο τελικό αποτέλεσμα, δηλαδή ένα αμάλγαμα διαφόρων ισλαμικών, εθνικιστικών και μοντέρνων διαστάσεων. Στα Βαλκάνια αυτό το αμάλγαμα εκπροσωπείται από τους τρεις δρώντες που μελετήσαμε παραπάνω. Κάθε ένας από αυτούς ευνοεί μία από αυτές τις διαστάσεις (ισλαμική, τουρκική και εκσυγχρονιστική), προσεγγίζοντας ωστόσο κάπου κάπου τις άλλες, και εκπροσωπεί έτσι μια ταυτότητα ασταθή. Εξαιτίας αυτής της αστάθειας η Τουρκία, ως περιφερειακή δύναμη, δίνει μεν την εικόνα μιας σημαίνουσας χώρας, αλλά που ταυτόχρονα είναι ανίκανη και αδύναμη. Πίσω από αυτό το διπλό πρόσωπο κρύβονται οι ισορροπίες και οι ανισορροπίες της τουρκικής κοινωνίας, η στιγμιαία επικράτηση κάποιων πολιτιστικών σχεδίων, όπως το λαϊκό, δημοκρατικό και σύγχρονο τουρκικό πρότυπο ή το τουρκομουσουλμανικό και νεοοθωμανικό πρότυπο, και πάνω από όλα αυτά η *realpolitik* που συνδέεται με τους συσχετισμούς των εσωτερικών και των διεθνών δυνάμεων.

Μετάφραση από τα γαλλικά
Αικατερίνη Σ. Μάρκου.