

DENTRO O FUERA: LA FRONTERA ORIENTE-OCCIDENTE COMO “LARGA DURACIÓN” EN LA HISTORIA DEL MEDITERRÁNEO

Pablo Sánchez León

*Departamento de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos,
Universidad Complutense de Madrid.*

History Department, Sabanci University, Estambul

Es sabido que las fronteras, aunque separan territorios, culturas, sociedades, también unen, conectan, permiten trasvases entre uno y otro lado de la línea fronteriza. El aislamiento es una anomalía histórica. Es también sabido que los órdenes sociales se construyen a través de inclusiones y exclusiones de los valores de otras culturas, de manera que las representaciones de todo orden social están en buena parte constituidas por imágenes de la alteridad que tienden a ser ubicadas fuera de los confines geográficos propios. Menos sabido es cómo influye la conciencia de inclusión o exclusión en la configuración de los órdenes sociales: pertenecer o no pertenecer a una comunidad más amplia, a una civilización, es un factor socio-psicológico colectivo cuyo estudio puede arrojar luz sobre la trayectoria histórica de una sociedad, una cultura, un imperio o una nación en particular. Lo que separan y comunican las fronteras son además siempre dos mundos, dos unidades o entidades, y esto facilita la adopción de un enfoque comparado.

El cometido de este texto es tratar de aislar la influencia de la conciencia cultural colectiva de inclusión o exclusión en la trayectoria histórica de los órdenes sociales dominantes a ambos extremos del mediterráneo desde finales de la Edad Media hasta finales del siglo XX. Es decir, del imperio otomano y el imperio hispánico primero, y de Turquía y España como estados nacionales después. España, o más ajustadamente en origen la Monarquía Católica de los Austrias, perteneciente a la Cristiandad medieval, conservó a lo largo de la Edad Moderna una posición incuestionable –aunque cambiante– como miembro dentro de una comunidad cultural y política –Europa– que empezó a tomar cuerpo entre la paz de Westfalia (1648) y la de Utrecht (1713) (Spruyt, 1994); esta situación se prolongaría durante la Edad Contemporánea en relación ya con el estado nacional español. El imperio otomano quedaría en cambio excluido de la definición de Europa como entidad cultural y política emergente del Antiguo Régimen, situación que desde el siglo XIX y en época de nuevos imperios concurrentes abonaría incluso

el campo para que el este del mediterráneo se convirtiera en ejemplo acabado de ese estereotipo que solemos subsumir en la categoría de “orientalismo” (Said, 1990). La frontera simbólica entre los dos lados del mediterráneo se extiende pues más allá de la Edad moderna, influyendo en la construcción de Turquía como estado nacional.

Una característica de esa frontera oriente-occidente es que en buena medida se construyó a partir de las hostiles relaciones entre los imperios otomano e hispánico, con la batalla de Lepanto (1571) como broche histórico de una marcada escisión territorial que influiría no sólo en la historia del mediterráneo sino en la del mundo occidental en su conjunto. Lo que interesa a estas páginas no es, sin embargo, la contribución de estos dos imperios a la definición de las fronteras del mundo occidental, sino el hecho de que estos imperios fueron ellos mismos entre sí frontera durante un largo tiempo, ocupando por tanto ambos posiciones limítrofes dentro de las comunidades culturales y políticas más amplias de las que formaban parte. Dichas posiciones se retrotraen además hasta sus respectivos orígenes en la Edad Media, con la expansión en el caso de la Península Ibérica de reinos cristianos sobre zonas bajo control de autoridades musulmanas y, en el caso de la de Anatolia, con el creciente cerco de los otomanos al dominio bizantino, de legitimidad cristiana ortodoxa. Pues bien, tal vez dicha condición *borderline* de ambos imperios deba entenderse no en sentido estrictamente territorial sino en otro más sustantivo, en relación con los rasgos constitutivos de sus respectivos órdenes sociales, que pueden haber encarnado versiones especialmente extremas –si se me permite el adjetivo, “patológicas”– de sus respectivas civilizaciones y comunidades políticas, en este caso la Cristiandad y Europa occidental de un lado, y el Islam y el Oriente Próximo contemporáneo. La posición mutuamente fronteriza de esos dos imperios entre sí y respecto de sus civilizaciones explicaría entonces una parte de sus analogías y diferencias a largo plazo.

El otro rasgo definitorio imputable a esa frontera oriente-occidente es su profundidad y perduración en el tiempo. El propio Ranke, egregio representante de la escuela historicista del siglo XIX, dedicó una importante obra a reconstruir el escenario que desembocó en la institucionalización de dicha frontera en el Mediterráneo ya en el siglo XVI (Ranke, 1975). A él debemos la interpretación según la cual España, antes incluso de ser España, confirmó su condición de miembro de una comunidad “europea” más amplia de la que Turquía estuvo excluida desde mucho antes de comenzar su andadura como estado nacional. Y sin embargo, paradójicamente la historiografía del siglo XX nos ha legado una imagen bien diferente del Mediterráneo en el largo plazo anterior a la modernidad, en la obra del principal representante de la escuela de los Annales francesa: para Braudel, lo que define el eje definido por el *Mare Nostrum* es la continuidad por encima de las diferencias, manifiesta en la perduración durante siglos de un determinado nicho ecológico-económico (Braudel, 1953). El concepto de *longue durée* por él acuñado encarna precisamente en el mediterráneo como sujeto histórico singular definido por su permanencia infraestructural en toda esa región geográfica.

Estamos pues en principio ante dos percepciones contrarias de la historia del Mediterráneo. No hay necesidad sin embargo de escoger entre ellas, ya que ambas están constituidas por matrices conceptuales idiosincrásicas y por tanto inconmensurables, respectivamente el concepto francés de *civilisation* entendido como un estadio en el desarrollo material y comunicativo de la humanidad, y el alemán de *Kultur*, fuertemente cultural y de contenido moral (Elias, 1988, 13-39). Las dos perspectivas contienen por ello seguramente algo de verdad, y esto permite combinarlas en lugar de contraponerlas entre sí. El hincapié de Braudel es en las analogías, mientras que el de Ranke subraya sobre todo las diferencias entre oriente y occidente desde fines de la Edad Media. La especificación de analogías y diferencias es justamente el cometido de toda comparación que aspire a ser sistemática (Ragin, 1989). Ahora bien, ello no significa que haya que conservar la clasificación que acompaña el legado de estos dos autores, según la cual las analogías se concentrarían en el nivel de la infraestructura económico-material mientras que es en las manifestaciones cultural-ideológicas donde tomarían cuerpo las diferencias duraderas este-oeste. Las semejanzas pueden haberse dado en el terreno cultural, a la vez que pueden haberse desarrollado divergencias infraestructurales relevantes que conviene señalar.

Con estas consideraciones en mente, este texto plantea en primer lugar un recorrido por las analogías sustantivas y las notorias diferencias entre la Monarquía Católica y la Sublime Puerta otomana desde sus orígenes bajomedievales hasta su descomposición en el siglo XIX, seguido de un bosquejo de las analogías y diferencias en la construcción de Turquía y España como estados nacionales hasta la creación de la Unión Europea. El estudio no aspira a ser exhaustivo; aporta interpretaciones de los rasgos de estos dos órdenes sociales en la medida en que pueden contribuir a perfilar la influencia que sobre sus mutuas diferencias ha podido ejercer la posición de inclusión o exclusión respecto de la imaginaria frontera de la Cristiandad/Europa. En particular, el texto plantea que la inclusión de la Península Ibérica como miembro natural de la comunidad de principados y estados de lo que más tarde sería Europa permitió a la Monarquía Católica y después a España beneficiarse de una serie de procesos históricos generales a escala occidental sin necesidad de esforzarse por incorporar en bloque los valores dominantes en su entorno occidental; por el contrario, la posición de exclusión del imperio otomano y de Turquía ha sido una fuente permanente de limitaciones estructurales a pesar de los notables esfuerzos de su cultura política por adecuarse a los estándares de legitimidad del mundo occidental. En contrapartida, el Mediterráneo oriental se ha librado en distintos momentos de algunos de los episodios más dramáticos de la historia europea.

TOLERANCIA VERSUS INTOLERANCIA: LA FRONTERA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA LEGITIMIDAD DE LOS IMPERIOS OTOMANO E HISPÁNICO

Los Austrias y los otomanos fundaron sus imperios sobre la herencia socio-institucional de sendas “sociedades de frontera” perfiladas en la Edad Media (Battlett y MacKay, 1990). Son estas en general consideradas sociedades más abiertas, en las que las necesidades de colonización facilitan lazos sociales jerárquicos más suaves, y donde la movilidad social está menos constreñida, rasgos que resultan especialmente significativos en órdenes como el del Antiguo Régimen, edificado sobre relaciones de dependencia personal y privilegios corporativos excluyentes. No es por tanto extraño que la historiografía de ambas regiones tienda a cuestionar que los rasgos constitutivos de esas sociedades medievales se adecuen a la versión “clásica” de feudalismo –excepto en la Cataluña septentrional y central (Freedman, 1993) que dejó pronto de ser frontera– prefiriéndose en el caso de Castilla referir a la singularidad del sistema de *concejos* o señoríos colectivos (Mínguez, 1982; Monsalvo Antón, 1992) y en el caso de los otomanos a diversas modalidades de sistemas tributarios en evolución (Wickham, 1985). Un primer rasgo socio-económico común a los dos extremos del Mediterráneo en el medioevo fue pues una más débil o marginal servidumbre personal, directa, de campesinos respecto de señores feudales con privilegios hereditarios y capaces de exigir *corvéés* o trabajos compulsivos. Pero si el feudalismo se vio limitado “por abajo” en estas zonas lo fue más aún tal vez “por arriba”, en las relaciones entre señores, dado que el permanente estado de amenaza exterior produce en las sociedades de frontera necesidades de organización militar que resultan normalmente en órdenes más cohesivos institucionalmente (Brenner, 1996). De nuevo con la excepción de Cataluña, y tal vez de la Corona de Aragón en su conjunto, los reinos cristianos de la península se alejaron pronto del tipo convencional de dominación compuesto por una pirámide feudo-vasallática de lealtad a cambio de prebendas jurisdiccionales. Los otomanos por su parte no experimentaron tampoco la descomposición de la autoridad central a lo largo de su historia.

Las de frontera son por otro lado sociedades más porosas a las influencias del otro lado de la línea, especialmente si ésta experimenta modificaciones en su ubicación territorial y los invasores han de hacerse cargo de poblaciones dominadas por regímenes institucionales diferentes al propio. La cohesión militar permitió a los castellanos y aragoneses y a los otomanos ocupar espacios y dominar comunidades que previamente habían sido organizados y gobernadas por otras civilizaciones; más que sociedades de frontera, fueron pues sociedades “de conquista”, y con la singularidad añadida de que en ambos casos la Cristiandad y el Islam se situaban a cada lado de la línea. Y sin embargo experimentaron claras influencias de las zonas conquistadas; ello se debió a que se enfrentaron militarmente con éxito a

órdenes sociales que estaban en realidad bastante más desarrollados en términos organizativos, de manera que los castellano-aragoneses y los turco-otomanos terminaron trasvasando y acomodando instituciones que eran originariamente ajenas a sus sociedades en expansión. En el caso hispano muy especialmente, parte del conglomerado fiscal del poder califal fue adaptado por los cristianos conquistadores, quienes además conservaron y extendieron la red de ciudades que funcionaban como células en dicho sistema, si bien dándole una más clara definición institucional como señoríos urbanos con poderes jurisdiccionales sobre aldeas situadas en su territorio (Estepa, 1990). Con el tiempo, la base fiscal de la monarquía se apoyaría en un impuesto de origen musulmán reconvertido, la alcabala, cobrado a escala de ciudades (Moxó, 1963). En el caso de Anatolia, toda una familia de teorías sobre los orígenes de la dominación otomana se apoya precisamente en el extensivo trasvase de instituciones de origen bizantino, las cuales a su vez conservaban su fuerte definición pública y se apoyaban en la relativamente boyante economía urbana de esta zona del antiguo Imperio Romano (Haldon, 1993, 158-187; Lowry, 2003).

La adecuación de instituciones procedentes de órdenes más centralizados influiría notablemente en las relaciones de las aristocracias guerreras de estas sociedades con sus príncipes, favoreciendo el desarrollo de modelos de redistribución de prebendas que no atentaban abiertamente contra la integridad del patrimonio regio. En esto se distinguirían del grueso de los principados y reinos europeos, que convivían entonces con la fragmentación de la soberanía característica del feudalismo. La relativamente adelantada centralización y cohesión organizativa de estos órdenes constituía una de sus ventajas comparativas en su expansión guerrera; la sola capacidad militar no era sin embargo suficiente garantía de estabilidad en las zonas conquistadas. Para consolidar su poder sobre los territorios invadidos, otomanos y castellano-aragoneses debían también ofrecer términos de dominación y explotación que resultasen menos onerosos y degradantes que los que venían experimentando los pobladores de las zonas conquistadas. Los otomanos consiguieron en parte este efecto en su veloz expansión por los Balcanes en el siglo XIV condonando las rentas en trabajo que los señores de los principados cristianos de estas regiones estaban empezando a imponer a los campesinos, sustituyéndolas por un sistema de impuestos colectivos sobre comunidades y circunscripciones enteras y crecientemente recaudados en dinero (Fine, 1987). Los castellanos y aragoneses redefinieron las relaciones entre las poblaciones conquistadas y el nuevo poder central otorgando mayor autonomía a los núcleos urbanos a través de la fórmula de los fueros, que permitía entre otras cosas aumentar su capacidad de negociación con la corte regia (Martínez Díez, 1983).

A la altura de mediados del siglo XIV estos dos poderes lejanos en el espacio pero limítrofes entre dos mismas ortodoxias religiosas parecían destinados a edificar de forma temprana órdenes centralizados bastante análogos. No obstante, a partir de este período las diferencias entre ellos se vuelven manifiestas, y de forma

dinámica. Una de ellas tiene que ver con sus bases de legitimidad como poderes soberanos. Tanto los turcos como los cristianos ibéricos legitimaban su dominación durante la Edad Media por referencia a un pasado tribal originario, pero mientras los segundos consideraban el origen gótico como una fuente de unidad y cohesión por encima de cesuras de linaje o clase, en los primeros un linaje particular, el de la familia de Osman, vino al contrario a encarnar el nuevo poder sobre todos los habitantes de lo que antes había sido territorio bajo dominación bizantina (Lindner, 1983). La más larga relación de los visigodos con la población tardorromana explica en parte esta diferencia. Los miembros de esta tribu tuvieron tiempo antes de la invasión musulmana para fundirse con la aristocracia terrateniente hispanorromana, convirtiéndose además en este proceso a la versión de cristianismo dominante en la región. De esta manera los reinos cristianos peninsulares hallaron una fuente de legitimidad independiente en sus conquistas, de carácter religioso-territorial, que tomaría cuerpo en el mito de la *Reconquista* acuñado durante la Edad Media (Maravall, 1981). Los turcos en cambio, aunque se iban asentando en la península anatólica desde antes de que las huestes otomanas se hicieran imprescindibles para los bizantinos en sus intentos de preservar su imperio en el oriente próximo, no podían reclamar la condición de pobladores originarios; pero sobre todo no podían sumar a este referente el realmente decisivo de encarnar una fe religiosa originaria de esos territorios, ya que su conversión al Islam se había producido apenas antes de la irrupción de los otomanos en Anatolia (Findley, 2005). Dada por otro lado su limitada fusión con las aristocracias bizantinas, el poder otomano vino a producir un tipo de legitimidad de la ocupación en el que el linaje —que encarnaban los descendientes de Osman— funcionaba como un criterio de exclusión: no sólo discriminaba en el acceso a cargos públicos a las poblaciones preexistentes sino que además desde el principio escindió también en dos a la etnia turca, entre otomanos gobernantes y resto de la población.

Las consecuencias de esta diferencia se manifestarían sobre todo a largo plazo, una vez que se volvió urgente la transformación en estados nacionales de los imperios de ambos lados del Mediterráneo. Pero fueron también notables a más corto plazo. En la Península Ibérica los reyes cristianos pudieron apoyarse en un amplio contingente de población para dar contorno a una nobleza militar con privilegios corporativos imprescindible para mantener en situación subordinada a la mayoría de los viejos y nuevos pobladores de las zonas conquistadas (Moxó, 2000). La preservación de la maquinaria fiscal centralizada exigía sin duda diseñar también un tipo de burocracia cuyo poder no amenazase con descomponer el patrimonio regio: aprovechando la movilidad social que permitía la condición de sociedad de frontera, los reyes cristianos reclutaron desde temprano una pequeña nobleza de servicio —los *letrados*— que monopolizaba los oficios de la monarquía pero que carecía de personalidad colectiva derivada de privilegios corporativos. La combinación de un sistema de redistribución de rentas y jurisdicciones a la nobleza de sangre y otro de reclutamiento de nobleza de servicio dependiente de oficios fue la

clave del éxito relativo de la monarquía castellana dentro del conjunto de los reinos peninsulares; con el tiempo, sería también la marca organizativa distintiva de los Austrias en el contexto de las monarquías patrimoniales europeas de la primera Edad Moderna (Maravall, 1972).

También los sultanes otomanos debían preservar la integridad del patrimonio frente a la presión competitiva de sus magnates y el poder de las aristocracias territoriales de las zonas conquistadas; pero en su caso la legitimidad por el criterio de linaje impedía aprovecharse de la movilidad interna a sus sociedades para generar una nobleza de servicio. Los otomanos diseñaron un sistema muy diferente, el *devshirme*, gracias al cual pudieron limitar ostensiblemente la influencia de los poderes regionales de su imperio a la vez que mantenían al resto de la población turca y musulmana en una posición subordinada. Consistía éste en un sistema de reclutamiento forzoso de esclavos jóvenes procedentes de las comunidades y minorías bajo dominio otomano, que pasaban a ser educados en la corte o la casa misma del sultán (Inalcik, 1994, 76-88). Con el tiempo estos jóvenes, a menudo de grandes familias locales pero desarraigados de sus lazos de origen, pasaban a nutrir tanto la administración como la guardia del sultán: los primeros adquirían de por vida oficios de responsabilidad y confianza pero sin capacidad de transmisión hereditaria, mientras que las tenencias y prebendas que recibía el cuerpo militar de *jenízaros* eran de carácter colectivo y condicional. La ausencia de posesión privada de tierras y de transmisión hereditaria de jurisdicciones –el sistema denominado *timar*– y oficios, fundamento de este sistema, es seguramente el rasgo que más distingue las relaciones entre poder central y nobleza en el imperio otomano respecto de los Habsburgo, cuya nobleza peninsular había sido capaz a lo largo del siglo XV de consolidar precisamente el modelo de propiedad personal y hereditaria inalienable –de tierras, oficios y jurisdicciones por igual– más acabado del Antiguo Régimen europeo, en la fórmula jurídica del *mayorazgo* (Clavero, 1974).

El imperio otomano, en definitiva, se muestra como un caso más acabado de organización patrimonial de la dominación política y la explotación socio-económica, en el cual la redistribución de riqueza estaba más constreñida y condicionada por el poder central que en los reinos cristianos peninsulares. Pero no es esta la única diferencia notable entre los dos poderes emergentes de la Baja Edad Media a ambos lados del Mediterráneo. El otro gran contraste se sitúa en el terreno de su auto-representación como órdenes, que experimentó en ambos casos importantes cambios en la antesala de su proyección como imperios duraderos. Castilla había sido, de todos los reinos peninsulares ibéricos, el de más pronunciado perfil monárquico y centralizado, pese a que desde mediados del siglo XIII, en parte debido a la estabilización de la frontera con el reino nazarí de Granada, dio cabida a instituciones de representación del reino o Cortes (O'Callaghan, 1989). Las primeras décadas del siglo XV asistieron no obstante a un proceso de radical refundación de la comunidad de súbditos que daba contornos al orden castellano, efectuada en términos de confesionalidad religiosa. Sobre dicha base, un orden social e institu-

cional por definición terrenal se concebía a sí mismo como constituido por fines colectivos a un tiempo immanentes y trascendentes, una especie de réplica de la estructura eclesiástica de la Iglesia cristiana pero con centro en un territorio particular dentro de la Cristiandad (Fernández Albaladejo, 1997; Nieto Soria, 2001). La contradicción que entrañaba semejante representación era salvada por medio de una retórica universalista que no aceptaba limitación territorial para este emergente orden que vendría a denominarse Monarquía Católica.

Es manifiesta la relación entre esta representación confesional y algunos procesos sociales e institucionales que acompañaron su diseño. En general, la burocracia castellana –con una estructura de consejos a modo de sínodos eclesiásticos– y en particular la figura del letrado –considerado un oficial con atributos de sacralidad de origen teológico– se apoyaron decididamente en la tradición organizativa del clero eclesiástico, que jugó un papel destacado en la definición de fines y medios de esta renovada monarquía, coincidiendo con el triunfo en Roma de una concepción del papado menos conciliar y más autoritaria (Nieto Soria, 1991). Pero sobre todo es conocido el impacto que tuvo la excluyente definición confesional para la convivencia entre comunidades religiosas heredada del período de conquista, en un trayecto de creciente exclusión que va desde los *progroms* antisemitas de fines del siglo XIV hasta la expulsión de los judíos y la implantación de la Inquisición a fines del siglo XV (Monsalvo Antón, 1985). La generación de un “enemigo interior” en la figura del converso y la implantación de los estatutos de limpieza de sangre revelan que los cambios en la representación del orden castellano –y, con el matrimonio entre Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, crecientemente peninsular– eran algo más que un reordenamiento de las bases de la legitimidad, afectando al conjunto de la economía política y a la construcción de las identidades colectivas en el seno de la Monarquía Católica. En suma, la intolerancia religiosa había quedado instituida como principal criterio de integración de los súbditos del rey castellano en un nuevo orden.

La evolución del problema confesional no puede haber sido más contraria en el orden otomano ese mismo período. Tras la conquista de Constantinopla en 1453 los otomanos terminaron con el centro que mantenía la ficción de un poder dominador alternativo y de legitimidad romana. Mas en lugar de acosar a continuación a las numerosas y variadas comunidades étnico-culturales y religioso-confesionales que habían ido conquistando, forzando su conversión como derivado o precondition de su dominación y explotación fiscal, instituyeron precisamente la tolerancia confesional como criterio de ordenación jerárquica y discriminación entre súbditos, con los musulmanes en la posición superior (Fraude y Lewis, 1982). Aunque se dieron en este caso también fenómenos de conversión colectiva, las únicas conversiones forzosas al Islam se imponían a los esclavos integrados en el sistema del *devshirme*, educados desde la infancia en el corazón de la Sublime Puerta. Como puede apreciarse, también en este caso la cuestión confesional tenía fuertes anclajes en el conjunto de la economía política que permitía la reproduc-

ción del orden y su capacidad expansiva militar; sólo que aquí la marca distintiva era la tolerancia, por medio de la cual los otomanos discriminaban también en el acceso a los oficios públicos, sólo permitidos a los conversos al Islam.

El poder de los otomanos contaba además con fuentes concurrentes de legitimidad. Desde temprano en el siglo XIII habían combinado el criterio de legitimidad del linaje con otro de corte religioso, el título de califas o jefes de la comunidad de fieles musulmanes, lo cual les permitió de paso contar con la implicación de grupos de ulemas y teólogos en el diseño de su burocracia (Inalcik, 1994). La toma de Constantinopla proporcionó otra más: el título de gobernantes sobre romanos –*Rumi*– de la tradición bizantina, que ya se venía plasmando en la distinción que los otomanos hacían de sus territorios europeos como “tierra de romanos” –Rumelia– frente a la Anatolia, de mayor población turca, y sobre todo frente a las áreas de población árabe en Oriente Medio (Fleischer, 1986). Agregadas entre sí, estas tres fuentes de legitimidad –sultanato, califato y cesarismo– parecen haber garantizado una estabilidad en las bases de la dominación en su conjunto; mas es evidente que a costa de impedir su fusión en una sola fórmula integrada comparable a la noción de Monarquía Católica. Prueba de ello es la política impulsada por los otomanos de atracción de población turca hacia los territorios de mayoría no turca en Europa y el Oriente Próximo, mecanismo por medio del cual aspiraban a evitar que en determinadas zonas las minorías fuesen excesivamente mayoritarias, escindiéndolas de paso territorialmente. La representación del orden otomano parece así haber estado de hecho construida a base de yuxtaponer imágenes fragmentadoras más que de sintetizar otras realmente integradoras: otomanos mejor que turcos, musulmanes sobre cristianos, *rumís* frente a árabes... En este diseño, la tolerancia confesional no estaba por consiguiente formulada como un discurso de inclusión igualitaria sino al revés, como un mecanismo de discriminación jerárquica dentro de un orden basado en la desigualdad constitutiva entre distintas comunidades de súbditos.

Con todo, resulta completamente excepcional este fenómeno de tolerancia confesional en el panorama de la Edad Moderna europea, atravesada durante los siglos XVI y XVII por guerras de religión desatadas a partir de la fórmula *cuius regio, eius religio* (cada rey, su propia religión). Es aquí donde la función de la frontera puede haber resultado determinante. Al fin y al cabo los castellano-Habsburgo no parecen haber sino instituido y reproducido una versión, ciertamente temprana y extrema, de esta fórmula propia de la Europa de la Reforma y la Contrarreforma, cuyos orígenes hay que buscarlos en el desarrollo de monarquías territoriales más centralizadas a partir del declive relativo del Imperio y el Papado como referentes de soberanía en la Cristiandad medieval.

Lo que los cristianos occidentales heredaron de la Antigüedad no fue tanto una separación institucional relativa entre sujeción política y sujeción confesional sino más bien una pugna entre dos poderes institucionales concurrentes –el imperio y el papado– pero que definían fines últimos distintos –inmanentes *versus* trascen-

dentos— para unas mismas comunidades que aspiraban a gobernar de modo crecientemente excluyente (Pizzorno, 1987). La pugna entre ambos desembocaría en un escenario de fragmentación territorial a partir del cual unas unidades menores, las monarquías, asumieron la incorporación en un único orden socio-institucional de los dos tipos de fines últimos, los immanentes y los trascendentes. Con el avance de la territorialidad como base de los derechos de los súbditos, las nuevas monarquías perfilaron en general una mayor autonomía para la esfera inmanente de legitimidad. Dentro la Península Ibérica, se acomodan a este modelo de derecho territorial como primer fundamento de la sujeción política la Corona de Aragón, y en especial la Cataluña de la Edad Moderna, que desarrollaron sólidas instituciones representativas del reino en forma de cortes y parlamentos regnícolas (García Cárcel, 1985). En cambio Castilla, el corazón del imperio de los Austrias, se configuró como hemos visto de una manera distinta dentro de este modelo general de la Cristiandad occidental, subordinando los ejes de sujeción territorial a una definición confesional universalista y trascendentalista de la sujeción a un soberano que lo era necesariamente de este mundo. La posibilidad de un desenlace así estaba no obstante larvada entre las opciones que la pugna entre esferas inmanente y trascendente abría en los nuevos estados europeos. La intolerancia castellana no es pues una anomalía sino un híbrido particular entre las salidas postmedievales de la Cristiandad, una versión extrema de un formato común a los nuevos estados, para todos los cuales la sujeción política era inseparable de alguna forma de trascendencia religiosa. Estar dentro, pertenecer a la cristiandad europea volvió a la Castilla bajomedieval y de los Austrias un ejemplo excepcional pero no extraño de solución al problema de la relación entre legitimidad política y religiosa del poder soberano.

De hecho fue la circunstancial aspiración imperial de los Austrias, bajo Carlos V, el detonante que trasladó al corazón de Europa el problema de esta dualidad de fines del estado que los castellanos habían resuelto previamente en la fórmula de la Monarquía Católica. Al coincidir la pretensión de hegemonía universalista de Carlos —en la cual se confundían la unificación política y la ortodoxia religiosa— con el inicio de la Reforma protestante, las subsiguientes Guerras de Religión fueron pues escenario de dos procesos distintos pero solapados: el estrictamente confesional —protestantismo *versus* catolicismo— y el de la apropiación, por parte de los distintos reyes y príncipes continentales, de la definición de fines trascendentes últimos en sus respectivas comunidades de súbditos, entremezclados con los de la estricta sujeción político-territorial.

En la medida en que el imperio otomano estuvo por definición fuera de este contexto interno emergente en los reinos cristianos, se libró de tener que acomodar en su imperio la fórmula de la intolerancia religiosa que sirvió de primera fragua al sistema de estados europeo. Su pertenencia al Islam medieval permitía por otro lado otras opciones. Los otomanos se beneficiaron de pertenecer a una comunidad religioso-cultural que contaba con tradiciones de reunión de fines colectivos

inmanentes y trascendentes en un solo poder instituido –en la fórmula califal de los Abbasidas– y en la que además existían ya distintas interpretaciones teológicas legítimas. A ello hay que añadir la exitosa adaptación que hicieron de instituciones y fórmulas de legitimidad del poder bizantino, que constituía otro ejemplo acabado de cesaropapismo. En suma, el poder otomano reunía desde el siglo XV a la vez imperio y papado en la persona del sultán, algo imposible en Europa desde la Edad Media, sin por ello alterar la jerarquía preestablecida entre las esferas temporal y espiritual de legitimidad, lo cual explica que su expansión imperial sobre comunidades musulmanas no provocase cismas teológicos pese a la identificación de los otomanos prioritariamente con una tradición teológica del Islam –el sufismo–; tampoco se produjo una sustancial alteración de las bases de la legitimidad de los poderes temporales concurrentes en su zona de expansión. Por contra-intuitivo que parezca desde la forma simplista en que suele analizarse la relación entre religión y política que hemos heredado del liberalismo, el cesaropapismo otomano –más propiamente su fórmula de sultanato-califato-cesarismo– coexistió con la tolerancia religiosa, mientras que en cambio la inviabilidad de un poder imperial-religioso unificado funcionó en la Cristiandad de la Edad Moderna como motor de la intolerancia en los principados emergentes de la quiebra del imperio.

Desde la perspectiva de las luchas medievales por la supremacía entre Imperio y Papado, los otomanos representaban de hecho una solución ideal al problema de la combinación de fines inmanentes y trascendentes bajo una única autoridad; y sin embargo su fórmula, apoyada además en una auto-representación como poder heredero de la legitimidad del Imperio Romano de la Antigüedad, no logró nunca recibir un reconocimiento al otro lado de la frontera, en la Cristiandad. Y es que la conciencia de crisis religiosa extendida entre los europeos no alcanzaba a incluir la alteridad radical que representaba el Islam. Por su parte, en cambio, la conciencia colectiva de estar fuera de la Cristiandad fue crucial para que en los territorios bajo dominio otomano la religión no se convirtiese en una fuente de conflictos endémicos de pertenencia. Desde la perspectiva de la civilización que conformaba el Islam, no obstante, la agregación por parte de la autoridad otomana de distintas formas de legitimidad en un único poder patrimonial y militar resultaba sin duda una anomalía que convierte también este caso en un ejemplo extremo y “patológico” dentro de su propia civilización, en el que la separación institucional entre autoridad religiosa y política ha sido históricamente más habitual.

A la altura de 1571, en Lepanto, se enfrentaron en definitiva dos imperios que, más allá de sus diferentes credos religiosos, poseían una configuración institucional bien diferente y unos fundamentos de legitimidad en buena medida contrarios. Con todo, la derrota de las aspiraciones mediterráneas de los otomanos no se convirtió en base de una mayor proyección imperial de los Austrias dentro ni fuera de Europa. Pues la victoria de la armada multi-estatal reunida por Felipe II no pudo frenar otros procesos que vendrían a poner límites a la expansión de los Habsburgo, especialmente sobre los territorios cuyos príncipes se convertían al protestan-

tismo. La segunda mitad del siglo XVI asistió por tanto al cenit de ambos imperios, y la llegada del siglo XVII trajo consigo problemas y conflictos que fueron vividos en forma de una común sensación de decadencia y de esplendores pasados.

SOCIEDAD CIVIL *VERSUS* ESTADO: LA FRONTERA EN LA CONSTRUCCIÓN DE TURQUÍA Y ESPAÑA COMO ESTADOS NACIONALES

El declive de los imperios otomano e hispánico coincidió con el final de las Guerras de Religión en Europa y la creación de un sistema de relaciones interestatales apoyado en la Razón de Estado. Finalmente la tolerancia religiosa podría ir tomando cuerpo en la cultura política europea, si bien en forma limitada y precaria en términos institucionales por tratarse de un resultado no intencional del choque entre militarismos de base confesional. Otros fenómenos socio-culturales convergieron sin embargo para alterar profundamente a lo largo del siglo XVIII las bases de la legitimidad entre soberanos y súbditos a este lado de la frontera con el Islam. Pues los europeos heredaban también del violento “siglo de hierro” anterior una clara aceptación del valor del comercio como factor de poder imprescindible para la supervivencia de los estados en el nuevo concierto internacional (Hirschman, 1978). El comercio, actividad por definición humana entendida en adelante como una necesidad, vendría a proporcionar a los estados nuevos fines trascendentes —el progreso— pero de legitimidad no teológica. No obstante, la adecuación de la política estatal interna a las exigencias de la promoción de riqueza implicaba no sólo alterar sustancialmente la forma de reflexionar y conocer acerca de la naturaleza sino también redefinir la pertenencia a la comunidad estatal, la condición de súbdito, para adecuarla a la emergente exigencia de contribución personal al bienestar colectivo. Es aquí donde la legitimidad heredada de los imperios otomano e hispano tendría necesariamente que convertirse en una fuente permanente de dificultades.

En general, todos los estados se beneficiarían del auge de la economía política para poner en marcha reformas institucionales de hondo calado basadas en la idea de progreso. Ni la España borbónica ni la Turquía otomana quedarían al margen de este fenómeno, reflejo de la porosidad de la frontera cultural y política este-oeste en este período. De hecho, es posible argumentar que la conciencia de decadencia debió jugar un papel adicional relevante en la adopción del discurso ilustrado, al menos en España (Sánchez León, 2005). Otra cosa es que el ciclo de reformas lograra o siquiera aspirara a desplazar los fundamentos de legitimidad de un orden institucional que se mostraba por otro lado muy correoso a los cambios. En España una política mercantilista tardía aseguró la recuperación de la iniciativa comercial a través de la creación de compañías privilegiadas y de un nuevo concierto colonial, pero ni vino acompañada de una desarticulación del entramado de privilegios gremiales que atenazaban el acceso a las fuentes de riqueza, ni pudo

hacer frente a la creciente competencia anglo-francesa en los mercados tradicionales españoles imperiales y nacionales. En el imperio otomano se dieron también importantes procesos de racionalización administrativa, pero en este caso las comunidades de griegos, italianos y judíos conservaron el grueso de la actividad comercial de un imperio bajo influencia creciente de nuevas potencias económicas europeas (McGowan, 1994, 695-743). En ambos casos la dialéctica entre orden imperial heredado y reformas ilustradas aumentó la tensión entre la metrópoli y las colonias y entre las diversas ramas de la burocracia imperial, lo cual no sólo restó efectividad a las políticas desplegadas sino que además vino indirectamente a apuntalar los vínculos tradicionales que mantenían a soberanos y súbditos.

En otras latitudes europeas el reconocimiento de nuevas fuentes de constitución moral en los sujetos —especialmente el interés individual, indispensable para todo proyecto de progreso ilustrado— estaba sentando las bases para la apropiación por parte de distintos públicos de una representación como ciudadanos dotados de capacidad colectiva de autogobierno: una nueva comunidad política inclusiva basada en la igualdad jurídica y no en el privilegio se abría paso como fundamento de legitimidad del estado nacional, en coexistencia con formas de desigualdad legítimas apoyadas en la propiedad privada (Taylor, 2003; Marshall y Bottomore, 1998). En Turquía y España la construcción de la ciudadanía como nueva antropología política y la configuración del estado nacional como emergente comunidad política toparía con escollos formalmente inversos pero en el fondo análogos, derivados de su trayectoria histórica como imperios apoyados en una legitimidad ajena a la representación del sujeto como individuo. En particular en la cultura política española heredera de la Monarquía Católica, el principal problema del constitucionalismo liberal sería concebir al ciudadano a partir del católico, es decir, definir para él derechos en tanto que individuo nacido en un territorio y no como subproducto de sus obligaciones con una comunidad política, la nación, que aunque nueva era entendida desde parámetros esencialmente confesionales (Portillo, 2000). En el imperio otomano el problema desde el siglo XVIII sería más bien el de generar las condiciones constitucionales adecuadas para definir una comunidad política verdaderamente inclusiva, terminando así con la segmentación jerárquica fundada en la tradición de tolerancia religiosa discriminatoria (Deringil, 1998). En ambos casos, la coexistencia entre un correoso lenguaje de sujeción heredado y el emergente del progreso y la ciudadanía generaría recurrentes cortocircuitos en la producción de discursos capaces de dar visibilidad a nuevas identidades sociales emergentes, de suerte que el siglo XIX asistió más al desmantelamiento de un orden que al establecimiento de bases coherentes para la modernización económica y política.

En España a la altura del primer tercio del siglo XIX el Antiguo Régimen había sido formalmente abolido en sus principales instituciones —el mayorazgo y el entramado corporativo de gremios—, pero aunque se reconocía la propiedad privada y se definía un sistema parlamentario restringido, en el nuevo orden era notoria

la ausencia de un código civil de plena inspiración liberal que estipulase con claridad una esfera de derechos y capacidades individuales *vis-à-vis* la persistencia de un lenguaje de obligaciones colectivas de ámbito moral y expresión fiscal (Petit, 1990). Por su parte, aunque se libró de las guerras napoleónicas, el imperio otomano afrontó también su singular desmantelamiento de las fuentes institucionales del Antiguo Régimen en el primer tercio del siglo XIX, comenzando con la disolución del sistema del *devshirme* y el ejército *jenízaro* (Findley, 1980). A continuación, a mediados de siglo el conjunto de reformas denominado *tanzimat* otorgó importantes derechos civiles a la población, especialmente la propiedad privada, si bien en este caso los cambios constitucionales no alcanzaron al terreno de la representación política (Zürcher, 2004, 50-70). En ambos casos, una emergente sociedad civil urbana era incapaz de lograr la plena autonomía respecto de un aparato estatal parcialmente racionalizado pero que negaba la plena personalidad ciudadana de los sujetos. En ambos casos también el efecto de una particular “revolución burguesa” de rango menor sería el prolongado peso en la economía y la sociedad de los grupos menos adecuados para consolidar políticas de desarrollo económico y cambio estructural.

Ciertamente, los *tempos* y ritmos de las reformas liberales no fueron coincidentes en los dos casos, y ello produjo importantes diferencias dinámicas. Muy en primer término, el establecimiento del liberalismo vino acompañado en España de la pérdida del grueso de las colonias americanas, de suerte que el nuevo orden pudo en este caso beneficiarse de un más temprano y rápido paso de imperio a nación que favoreció la integración comercial y capitalización de su economía (Prados de la Escosura, 1988). En cambio, tras sobrevivir a las convulsiones del ciclo revolucionario europeo, el imperio otomano se vio lastrado por guerras defensivas en un período de relativa paz en Europa, postergando la orientación de su producción al mercado (Quataert, 1994, 824-943). El peso de la burocracia y el ejército sobre la sociedad civil era mayor en el imperio otomano, funcionando como un mecanismo indispensable de movilidad social; los sultanes no terminaban por otro lado de adoptar el núcleo del liberalismo político, pudiendo dar de hecho marcha atrás a algunas de las conquistas civiles en el último tercio del siglo XIX (Derin-gil, 1998). Con todo, entre 1876 y 1878 tuvo lugar en el sistema político otomano un fugaz pero expresivo proceso de adopción de representación parlamentaria que muestra el auge de la identidad ciudadana en la sociedad posterior al *tanzimat* (Zürcher, 2004, 71-76). En España, la movilidad social contaba con vías definidas entre las actividades de la sociedad civil, pero lo que en última instancia aseguraba el estatus, el poder y la riqueza eran las relaciones personales con los miembros de la reducida clase política. El reinado de Isabel II (1833-1868) consolidó el parlamentarismo liberal, pero no logró acabar con una definición de la concurrencia político-ideológica en términos excluyentes y de profunda inspiración religiosa: el resultado de medio siglo de pronunciamientos militares y levantamientos populares fue finalmente en la Restauración (1875-1902) un sistema liberal de pura

fachada cuyo funcionamiento fomentaba la corrupción endémica, por otro lado indispensable para postergar las demandas de plena inclusión ciudadana y de paso las coaliciones favorables al cambio estructural y el progreso material (Varela Ortega, 2001).

A la altura del fin de siglo eran evidentes los signos de atraso en la estructura económica, social y política de lo que en tiempos fueron boyantes metrópolis que asistían ahora pasivas a la consolidación de nuevos poderes imperiales en competencia entre los estados europeos industrializados. España conservaba una proporción enorme de su población activa en el campo al tiempo que exhibía la tasa de productividad agrícola más baja del continente europeo sólo después de Rusia (Simpson, 1997); por su parte las políticas proteccionistas tampoco conseguían sacar la industria catalana y vasca de su déficit de competitividad a escala europea (Fraile, 1991). La evolución de la economía en el imperio otomano no fue muy distinta que en el otro extremo del Mediterráneo, partiendo además de una menor integración regional y una más incipiente aún industrialización (Quataert, 1994, 824-943). En ambos casos, la notable influencia del estado en la economía operaba más en la dirección de proteger privilegios que de promover la especialización competitiva, exhibiendo en esa misma actitud evidente insensibilidad hacia un emergente "problema social".

En el fondo, la lentitud del cambio social reflejaba las dificultades de ambos estados a la hora de dotarse de bases de legitimidad capaces de aumentar la cohesión y cooperación entre unos súbditos que no terminaban de ser reconocidos como ciudadanos ni de identificarse con los valores de la modernidad. El siglo XIX asistió en el mediterráneo oriental al fracaso de dos fórmulas consecutivas de definición de la comunidad política inclusiva diseñadas por el poder otomano en declive, el "otomanismo" primero y el "panislamismo" después, produciéndose a continuación un creciente vacío de legitimidad que favorecía la movilización de la sociedad civil (Kayali, 1997). En España, el establecimiento de un código civil (1885) y la adopción del sufragio universal masculino (1891) no lograron frenar la corrupción en el sistema ni incorporar adecuadamente nuevas identidades colectivas de carácter social clasista —el movimiento obrero— o de base territorial regional —en Cataluña y el País Vasco principalmente— que presionaban desde fuera sobre los estrechos márgenes institucionales de la monarquía liberal.

El atraso en la modernización económica y política de los extremos del Mediterráneo con respecto a los estados nacionales del corazón de Europa era palpable, y no sólo a ojos de un observador distanciado. De hecho la conciencia colectiva de atraso se abrió paso en ambas culturas políticas de España y Turquía en el cambio de siglo. Es aquí donde la cuestión que anima este texto, es decir, la influencia de la conciencia de inclusión o exclusión en Europa sobre el cambio histórico de ambas sociedades, recupera relevancia. Pues turcos y españoles habrían de dar a su crisis de identidad nacional una respuesta distinta en función de la diferente valoración de su posición respecto de la comunidad de estados occidentales avanza-

dos. Es indudable que, pese a su manifiesto retraso económico y a su obligada neutralidad en los emergentes conflictos diplomáticos entre los nuevos poderes imperialistas, España disfrutaba a la altura de comienzos del siglo XX de una incontestable condición de miembro de pleno derecho de la comunidad de estados europeos. El imperio otomano en cambio contaba ya para entonces una larga tradición como referente de la alteridad en la construcción del liberalismo occidental: encarnaba la imagen acabada del despotismo, marca de un mundo distinto y ajeno, civilizado pero sin civilidad, “oriental” (Said, 1990). Ciertamente, la diplomacia europea empezaba a considerar a los sultanes miembros de un selecto “club” de cabezas visibles de imperios, pero esto era más bien reflejo de la persistencia del Antiguo Régimen en las relaciones entre poderes dinásticos europeos que expresión de un cambio sustancial en la percepción de la frontera oriente-occidente (Mayer, 1984). En cualquier caso, la diferente posición de Borbones y sultanes respecto a Europa había producido ya para entonces un fenómeno bastante paradójico que se exacerbaría en las siguientes décadas: la más decidida adopción de un discurso favorable a la “occidentalización” entre las elites otomanas que entre las españolas, bastante más preocupadas por preservar la idiosincrasia socio-cultural respecto de los vecinos europeos avanzados (Shaw, 1971).

En ambos casos la crisis de fin de siglo produjo una respuesta ideológica e institucional de corte nacionalista, pero este desenlace esconde una concepción muy diferente de la idea de nación en cada caso, y sobre todo una muy distinta articulación entre sociedad civil y estado en la consiguiente búsqueda de respuesta a los desafíos producidos por la conciencia de atraso. En el imperio otomano, tras el fracaso de otras alternativas, la identidad turca —entendida en términos étnico-religiosos— comenzó a servir de aglutinante decisivo para los reclamos de ciudadanía en un imperio territorial y culturalmente complejo (Kushner, 1977); se asistiría, por tanto, a una movilización nacionalista desarrollada a costa de discriminar a las minorías étnico-culturales, fenómeno que en buena medida refleja la renovación del lenguaje de segregación instituida heredado del orden otomano contra el que paradójicamente dicha movilización nacional-ciudadana tendría lugar. En España, en cambio, la conciencia de crisis espoleó una renovada ideología españolista que habría de entrar en concurrencia conflictiva con unas incipientes pero marcadas —a escala de determinadas regiones— manifestaciones de identidad ciudadana con base cultural-territorial e ideológico-clasista. En suma, la redefinición del concepto de nación se hizo en este caso subordinando, diluyendo o negando otras identidades regionales y sociales desde parámetros radicalmente inclusivos que reflejan la reactivación de un lenguaje de comunidad católica unificada heredado del Antiguo Régimen, cuyos lastres eran precisamente los que venían afectando a la definición de derechos ciudadanos individuales.

Una clara diferencia añadida entre estos dos procesos estriba en que los grupos sociales que la emergente identidad turca venía ahora a discriminar con una nueva modalidad de discurso —las minorías étnico-religiosas armenia, griega, judía prin-

cialmente, y con el tiempo la de los kurdos— no contaban con la entidad a escala territorial que poseían en España, ni con un perfil ideológico comparable a las identidades clasistas españolas; en suma, eran más fácilmente excluibles y manipulables que sus equivalentes españolas una vez declinase el orden otomano que les venía reconociendo personalidad legal. Pero la principal diferencia entre estos dos movimientos de afirmación nacionalista de iniciativa en la sociedad civil —encarnados a comienzos del siglo XX en el regeneracionismo y la “generación del 98”, y el movimiento de los Jóvenes Turcos respectivamente— tendría lugar en el terreno de la imagen de Europa con respecto a la nación re-imaginada. Es aquí donde la conciencia de exclusión juega su papel independiente. Pues en ambos casos la sensación colectiva de crisis reclamaba un impulso modernizador, pero en España la emulación ciega de los rasgos formales de la modernidad europea se convirtió más bien en un contra-modelo en contraste con el cual identificar las diferencias constitutivas de la identidad nacional con vistas a su regeneración económica, política y moral interna (Verdú, 1998). Semejante desenlace sólo tiene sentido desde la conciencia de previa pertenencia a una entidad histórico-cultural más amplia cuyos rasgos comunes eran confrontados en busca de la identidad propia. En cambio el surgimiento del nacionalismo turco vino acompañado desde el principio de una vuelta de tuerca en el mito colectivo de “occidentalizar” una cultura política y unas instituciones que se consideraban ajenas a los valores fundadores de Europa, achacándose el atraso a la recurrente postergación por parte de las autoridades otomanas de las supuestas demandas de inclusión y modernización de los turcos (Mango, 1999).

La agitación de los Jóvenes Turcos tendría desde el principio un perfil político más marcado debido a su reclamo de un sistema parlamentario, y también exhibiría un mayor protagonismo de burócratas y militares radicales postergados por la errática política del sultanato. El estallido de la I Guerra Mundial tuvo también su impacto diferencial, sobre todo debido a que España no participó mientras que el imperio otomano se convirtió en un importante combatiente, siendo incapaz de sobrevivir a la derrota militar. Turquía vivió además tras la capitulación de 1918 su particular guerra de independencia un siglo después que España, lo cual facilitó una profunda refundación constitucional impulsada por un militar en ascenso dentro del viejo entramado institucional otomano, Mustafá Kemal: en Turquía correspondería pues desde temprano al estado la iniciativa en el desarrollo de una nueva agenda unificada de modernización económica, social, política y cultural (Lewis, 2001, 210-293). En España la crisis de la Restauración propició también una mayor iniciativa de las elites burocráticas; no obstante, la dictadura de Primo de Rivera no resiste la comparación con la Turquía de la Revolución Kemalista, que ha servido de ejemplo histórico paradigmático como “revolución desde arriba” (Trimberger, 1978): mientras Atatürk asestó un golpe decisivo al poder de las viejas clases dominantes agrarias enquistadas por el poder otomano, el golpe militar en España sirvió precisamente para apuntalar los poderes socioeconómicos tradi-

cionales que venían impidiendo una mejor distribución de la riqueza y un pleno funcionamiento de las garantías ciudadanas.

Con Atatürk se asiste a la refundación entera de la legitimidad de un estado, y de sus relaciones con la sociedad civil post-otomana: con la creación –más que simple proclamación– de la república se instauró el sufragio universal masculino y se diseñó una constitución laica pionera en el mundo musulmán, pero también se creó un alfabeto nuevo y se renovó de arriba abajo la clase política y la estructura de la burocracia civil y militar. En España la continuidad de la monarquía durante los años de supresión del liberalismo parlamentario no hizo sino enajenar más a la sociedad civil del sistema de la Restauración, pero no se generó un consenso comparable acerca de los cambios indispensables para dar pleno reconocimiento a unos grupos excluidos por el sistema de la Restauración que venían gestando proyectos radicales transformación institucional, social y territorial. En ambos casos, desde luego, la reclamación de ciudadanía participativa pasó a primer plano, sirviendo como principal recurso en la crítica a los poderes tradicionales enquistados; pero la diferencia entre el emergente demo-republicanismo español respecto del turco es que mientras éste fue rápidamente incorporado a las matrices fundacionales del nuevo estado, facilitando una simbiosis con la retórica de modernización económica y regeneración moral, en España la pertinaz corrupción de la monarquía liberal, aunque favoreció el creciente encuentro del discurso republicano con las postergadas identidades territoriales y clasista, no desplazó de la cultura política otros discursos acerca del orden social, la comunidad nacional, la condición de sujeto y la agenda del progreso más tradicionales pero renovados por la conciencia de crisis.

Con la caída de la monarquía en 1931 quedó patente que el impulso de la modernización procedía en España de una sociedad civil seguramente más densa, articulada y autónoma que la turca del período de entreguerras, pero la instauración de la II República dejó también entrever desde bien pronto que a diferencia de Turquía, en España estaban tomando cuerpo dos modalidades distintas y crecientemente contrapuestas de solución a los problemas derivados del atraso y la crisis de identidad colectiva, una de corte democrático-igualitario y la otra de carácter autoritario-corporativo, con el catolicismo como gran cesura entre ambas (Cruz, 2005). Una manera un tanto caricaturesca mas no por ello poco efectiva de mostrar las profundas diferencias que a la altura de mediados de los años treinta reflejaban las culturas políticas de estos dos estados nacionales situados a ambos lados de la frontera simbólica de Europa es señalar que el gobierno personal de Mustafá Kemal se apoyaba en un híbrido de discurso republicano y autoritario que se encarnaría en España respectivamente en Azaña y Franco, líderes de los dos bandos enfrentados en una cruel y sangrienta guerra social desencadenada tras el fallido golpe militar de julio de 1936. Es cierto que el nacionalismo estatalista parece acercar las figuras de Primo de Rivera o Franco y Atatürk, pero el republicanismo laico e industrialista de éste se aleja abiertamente de las fuentes de legitimidad

neo-traditionalistas, agrario-fascistas y católicas Estado Nuevo del primer franquismo. En otras palabras, lo que convertía a Atatürk en autoridad legítima indiscutible del nuevo estado turco era justamente la combinación de unos discursos que en España se hallaban tan escindidos que estaban terminando por impedir la convivencia en la sociedad civil.

La radical quiebra del orden liberal-republicano en España por la ofensiva exterminista de un nuevo orden anti-liberal y anti-cívico –encarnada en el golpe militar prolongado de 1936– suele ser tenida como un fenómeno histórico completamente singular e incomparable. Sin embargo, el contraste con la Turquía republicano-autoritaria permite entender la guerra de España como la versión extrema de una patología común al mundo occidental durante la primera mitad del siglo XX: la fuerte ideologización de los conflictos generados por las dificultades del liberalismo de dar reconocimiento a distintas identidades constituidas en la sociedad civil y crecientemente visibles en virtud del lenguaje de la ciudadanía participativa (Hobsbawm, 1995). Considerada como la primera batalla de la II Guerra Mundial, la Guerra Española expresa de la manera más dramática la plena pertenencia de España a una matriz histórico-cultural atravesada por problemas comunes en la definición de las relaciones entre derechos y obligaciones del individuo moderno miembro de una comunidad que se define como a la vez política y cultural.

Turquía quedó en cambio al margen de los procesos socio-institucionales que llevaron a la II Guerra Mundial: el efecto frontera juega aquí un papel análogo al que tuvo en los tiempos de las Guerras de Religión, como una suerte de cordón sanitario que impidió la degeneración de la convivencia colectiva en tiempos de gran incertidumbre a escala mundial acerca de los fundamentos de la modernidad occidental, la ciudadanía y el capitalismo (Mazower, 2001). No deja de ser una paradoja que Turquía se librara de la guerra estando como estaba en pleno proceso de adecuación de sus instituciones a las de los distintos países europeos que iban camino del enfrentamiento entre sí, lo cual es muestra de que la occidentalización del kemalismo tuvo lugar sobre un caldo de cultivo singular que primó sobre la importación de ideas e instituciones liberales y democráticas. En realidad, esa paradoja esconde el talón de Aquiles de la emergente República de Turquía, el cual no obstante sólo se iría manifestando conforme la agenda modernizadora diera muestras de alcanzar límites insuperables. Pues lo que la temprana y fulgurante toma del poder del kemalismo produjo en la cultura política turca fue una creciente escisión entre las nuevas élites burocrático-militares y una sociedad atravesada por prácticas e identidades colectivas mucho más ancladas en las tradiciones comunitarias del imperio otomano –empezando por la religión musulmana y siguiendo por las étnico-culturales–, prácticas e identidades que se irían mostrando capaces de resistir a las políticas de modernización económica. En otras palabras, el lenguaje republicano-cívico y el sufragio universal tampoco terminaron en Turquía de garantizar la plena identificación de la sociedad con la ciudadanía.

Los derechos sociales y políticos, incluso parcialmente los civiles, fueron directamente suprimidos en España desde 1939 en adelante. España se convirtió en dictadura justamente cuando el régimen de partido único de Turquía comenzaba a abrirse a fórmulas de cierto pluralismo liberal. Pero pese a las diferencias entre ambos sistemas políticos, el ejército se convirtió de hecho en ambos países en garante último de la unidad de un nuevo orden deficitario en capacidad de cohesión y cooperación. Las diferencias entre los regímenes eran más bien de grado, de manera que mientras en la España de la dictadura de Franco el peso de ejército correspondía bien con la carencia de derechos ciudadanos, en la Turquía posterior a la muerte de Atatürk en 1937 la injerencia militar se convirtió en fuente recurrente de postergación de la plena personalidad civil –y en ocasiones política– de unos ciudadanos con derechos formales de ciudadanía. Los contrastes dentro de una pauta también análoga son mayores en el terreno económico. Ciertamente, a diferencia de España, la agenda de modernización económica se mantuvo en Turquía durante los años cuarenta y cincuenta a través de políticas de industrialización y sustitución de importaciones; sin embargo, a pesar de su discurso tradicionalista, el franquismo se hizo cargo de una sociedad cuyas estructuras comunitarias rurales habían sido profundamente sacudidas por la guerra social de 1936, de manera que cuando las relaciones con Europa se normalizaron en los años cincuenta y fracasó la política de autarquía, España pudo asistir a un proceso de cambio estructural probablemente sin parangón en velocidad y profundidad en el período de la Guerra Fría, con excepción de Corea del Sur en el otro extremo del mundo. Turquía en cambio quedó durante décadas doblemente atada a su política de autarquía y a una estructura económica en la que la agricultura rural tradicional seguiría ocupando una posición relevante (Altunisik y Tür, 2005, 68-87).

Junto al ejército como garante, el nacionalismo vino a funcionar como ideología de movilización social modernizadora en ambos casos. En España, no obstante, el éxodo rural y la industrialización generaron las condiciones para el auge de una clase obrera y una clase media adquisitiva que comenzaron en los años sesenta a recuperar un lenguaje de derechos ciudadanos y a presionar sobre los límites de la legitimidad de la dictadura. En Turquía en cambio el nacionalismo no sólo se mantuvo con éxito como vena central del lenguaje político sino que se convirtió de hecho en una fuente legítima de movilización populista desde arriba capaz de neutralizar demandas de autonomía y reconocimiento por parte de una sociedad civil culturalmente bastante plural. Sobre la herencia de la masacre de armenios de 1915, el acoso a las minorías, iniciado en el caso de los kurdos ya en los años treinta, tendría su bautismo de fuego definitivo en los *pogroms* contra griegos de 1955, que se desarrollaron justamente cuando en España comenzaba el lento pero continuado reconocimiento de derechos civiles individuales y el repunte de las identidades territoriales y clasistas largamente suprimidas (Güven, 2005). A partir de esas fechas, los destinos de las relaciones entre Estado y sociedad civil se contraponen en los dos países, de la misma manera en que el desnivel en renta per capita y PIB se acrecienta entre los extremos del Mediterráneo.

El momento de mayor divergencia entre Turquía y España se produce a finales de los años setenta, cuando esta segunda sale finalmente de la última dictadura de la historia reciente de Europa occidental e inicia una transición política a la democracia justamente cuando la agitación ideológica en Turquía alienta un golpe militar que a comienzos de los años ochenta aleja completamente las posibilidades de integración en la emergente comunidad Europea. El efecto frontera jugó de nuevo seguramente aquí su penúltima y no por ello menos importante baza, al permitir la diplomacia europea el establecimiento de una dictadura en un país que estaba empezando a postularse como candidato futuro al Mercado Común. Algo así difícilmente hubiera sido permitido a países como España, Portugal o Grecia, que asistieron a una rápida incorporación en la segunda mitad de los años ochenta sin que se les exigiera por otro lado ajustar cuentas con un pasado reciente que en el caso de España ha venido dejando su huella en la calidad de su cultura política democrática.

EPÍLOGO: LA FRONTERA COMO "LARGA DURACIÓN" Y LA RETÓRICA DE INTEGRACIÓN

A mediados de 1850, un funcionario del Foreign Office británico en el imperio otomano vaticinaba sin ambages que "Turquía va a pasar a ser parte integral del sistema europeo" de estados (Heder, 1993, 1). Ironías aparte, la frase es muestra de que la conciencia de exclusión de Turquía era ya patente a ambos lados de la frontera este-oeste hace más de ciento cincuenta años. La frase sugiere también que esa situación se arrastraba en realidad de muy atrás. Este texto ha tratado de aislar a través de una comparación con un orden social permanentemente incluido en Europa algunos de los aspectos sobre los que la frontera ha influido en la trayectoria histórica de largo plazo del mediterráneo oriental. La verdadera "larga duración" en la historia del Mediterráneo corresponde en fin a la persistencia de una frontera socio-psicológica que ha marcado y sigue marcando las condiciones de las relaciones oriente-occidente. Es hora de concluir con alguna reflexión acerca del futuro de esas relaciones de Turquía y España con la frontera de Europa.

A la altura de comienzos del siglo XXI las comparaciones entre España y Turquía no son fáciles de efectuar porque las diferencias entre los dos estados nacionales son acumulativas y afectan a cuestiones sobre las que resulta muy difícil tomar distancia. Sin embargo, es posible argumentar que los problemas definidos en el apartado anterior parecen seguir afectando de modo análogo a ambos ejemplos de "*late comers*". El problema de los derechos civiles sigue siendo el más importante lastre de la Turquía del cambio de milenio, mientras en España la capacidad del sistema político de representar adecuadamente las demandas ciudadanas de una sociedad civil compleja y variada a escala social y territorial sigue siendo deficitaria. Turquía muestra ser dentro del mundo islámico un caso *borderline* de identidad nacional etnicista incapaz de asumir la herencia de tolerancia cultural-religiosa de su propia historia, mientras en España la irresuelta articulación terri-

torial y la tendencia de los partidos a imaginar la sociedad civil más escorada hacia el centro de lo que lo está en términos de identidades ideológicas, convierte el caso en ejemplo acabado de las tensiones que atraviesan de hecho el conjunto de la construcción europea (Sánchez León e Izquierdo Martín, 2000).

La retórica de la integración europea es parte de la cultura política de ambos países, funcionando aparentemente como un importante mito colectivo que favorece cambios y reformas desde el estado. Sin embargo, la retórica de la inclusión parece en Turquía estar retroalimentando el nacionalismo excluyente en la sociedad civil, de la misma manera que el discurso de la integración ha venido jugando en España un papel de primer grado en la autocomplacencia de amplios sectores de una esfera pública heredera del franquismo.

REFERENCIAS

- ALTUNISIK, M. y TÜR, O. (2005): *Turkey. Challenges of Continuity and Change*. London, Routledge.
- BARTLETT, R y MACKAY, A. (1990): *Medieval Frontier Societies*. Oxford, Oxford University Pres.
- BRAUDE, B. y LEWIS, B. (eds.) (1982): *Christians and Jews in the Ottoman empire: the functioning of a plural society*. New York : Holmes & Meier Publishers, 1982.
- BRAUDEL, F. (1953): *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BRENNER, R. (1996): Auges y declives de la servidumbre en la Europa medieval y moderna. *Hispania*, 192, 173-201.
- CLAVERO, B. (1974). *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla (1369-1836)*. Madrid, Siglo XXI.
- DERINGIL, S. (1998): From Ottoman to Turk: self-image and social engineering in Turkey, en Gludney, D. C. (ed.): *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fidji, Turkey and the United States*. Stanford (Ca.), Stanford University Press.
- DERINGIL, S. (1998): *The Well-Protected Domains Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, New York: I.B. Tauris, 1998.
- ELIAS, N. (1988): *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ESTEPA, C. (1990): El realengo y el señorío jurisdiccional concejil en Castilla y León (siglos XII-XV), en: *Concejos y ciudades en la Edad Media Hispánica*. Ávila, Fundación Sánchez-Albornoz, 465-506.
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. (1997). Católicos antes que ciudadanos: gestación de una política española en los comienzos de la Edad Moderna, en: Fortea, J.I. (ed.). *Imágenes de la diversidad: el mundo urbano en la Corona de Castilla (siglo XVI-XVIII)*. Santander, Universidad de Cantabria, 103-127.
- FINDLEY, C. V. (1980): *Bureaucratic reform in the Ottoman Empire: the Sublime Porte, 1789-1922*. Princeton (N.J.), Princeton University Press.
- FINDLEY, C. V. (2005): *The Turks in World History*. New York, Oxford University Press.
- FINE, J. V. A. (1987): *The late medieval Balkans: a critical survey from the late twelfth century to the Ottoman Conquest*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

- FLEISCHER, C. H. (1986): *Bureaucrat and intellectual in the Ottoman Empire: the historian Mustafa Ali (1541-1600)*. Princeton (N.J.), Princeton University Press.
- FRAILE, P. (1991): *Industrialización y grupos de presión: la economía política de la proyección en España, 1900-1959*. Madrid, Alianza.
- FREEDMAN, P. (1993): *Els orígens de la servitud pagesa a la Catalunya medieval*. Vic, Eumo.
- GARCÍA CÁRCEL, R. (1985). *Historia de Cataluña. Siglos XVI-XVII*. Barcelona, Ariel.
- GUVEN, D. (2005): *6-7 Eylül olurları*. Istanbul, Tarih Vakfı.
- HALDON, J. (1993): *The State and the Tributary Mode of Production*. London, Verso.
- HEDER, M. (1993): Political Culture as a Dimension of Compatibility, en Heder, M., Öncü, A. And Kramer, H. (eds.): *Turkey and the West. Changing Political and Cultural Identities*. London/New York, I.B. Tauris, 1-18.
- HIRSCHMAN, A. O. (1978). *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- HOBBSAWM, E. J. (1995): *Historia del siglo XX, 1914-1991*. Barcelona, Crítica.
- INALCIK, H. (1994): *The Ottoman Empire. The Classical Age, 1300-1600*. London, Phoenix.
- KAYALI, H. (1997): *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkeley: University of California Press.
- KUSHNER, D. (1977): *The rise of Turkish nationalism, 1876-1908*. London, Cass.
- LEWIS, B. (2001): *The Emergence of Modern Turkey*. London, Oxford University Press.
- LINDNER, R. P. (1983): *Nomads and Ottomans in medieval Anatolia*. Bloomington, Indiana University.
- LOWRY, H. W. (2003): *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany, State University of New York.
- MANGO, A. (1999): *Atatürk*. London, John Murray.
- MARAVALL, J.A. (1972): *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV-XVII)*. Madrid, Revista de Occidente.
- MARAVALL, J.A. (1981): *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- MARSHALL, T. H. y BOTTOMORE, T. (1998), *Ciudadanía y clase social*. Madrid, Alianza.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G. (1983): *Las Comunidades de Villa y Tierra en la Extremadura castellana (Estudio histórico-geográfico)*. Madrid, Editora Nacional.
- MAZOWER, M. (2001), *La Europa negra: desde la Gran Guerra hasta la caída del comunismo*, Madrid, Ediciones B.
- MAYER, A. J. (1984). *La persistencia del Antiguo Régimen: Europa hasta la Gran Guerra*. Madrid, Alianza.
- MCGOWAN, B. (1994): The Age of the Ayans, 1699-1812, en Faroghi, S., McGowan, B., Quataert, D. and Pamuk, S.: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. 2, 1600-1914*. Cambridge, Cambridge University Press, 637-758.
- MÍNGUEZ, J.M. (1982): Feudalismo y concejos: aproximación metodológica al análisis de las relaciones sociales de los concejos medievales castellano-leoneses. *En la España Medieval*, 3, 109-122.
- MONSALVO ANTÓN, J.M. (1985): *Teoría y evolución de un conflicto social: el antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid, Siglo XXI.
- MONSALVO ANTÓN, J.M. (1992): Concejos castellano-leoneses y feudalismo (siglos XI-XIII): Reflexiones para un estado de la cuestión. *Studia Histórica. Historia Medieval*, 10, 203-243.

- MOXÓ, S. DE (1963): *La alcabala: sobre sus orígenes, concepto y naturaleza*. Madrid, CSIC.
- MOXÓ, S. DE (2000): *Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*. Madrid, RAH.
- NIETO SORIA, J.M. (1991). Iglesia y orígenes del Estado moderno en la Castilla Trastámara. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia medieval*, 4, 137-160.
- NIETO SORIA, J. M. (2001). Los fundamentos ideológicos del poder regio, en: Valdeón, J. (ed.). *Isabel la Católica y la política*. Valladolid, Ámbito, 181-217.
- O'CALLAGHAN, J. F. (1989): *Las Cortes de Castilla y León, 1188-1350*. Valladolid, Ámbito.
- PETIT, C. (1990). *Derecho privado y revolución burguesa*. Madrid, Marcial Pons.
- PIZZORNO, A. (1987): Politics Unbound, en Maier, C. (ed.). *Changing Boundaries of the Political. Essays on the Evolving Balance between the State and Society, Public and Private in Europe*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 27-62.
- PORTELLO, J. M. (2000). *Revolución de nación: orígenes de la cultura constitucional en España, 1782-1812*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- PRADOS DE LA ESCOSURA, L. (1988): *De imperio a nación: crecimiento y atraso económico en España (1780-1930)*. Madrid, Alianza.
- QUATAERT, D. (1994): The Age of Reforms, 1812-1914. en Faroqhi, S., McGowan, B., Quataert, D. and Pamuk, S., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. 2, 1600-1914*. Cambridge, Cambridge University Press, 759-943.
- RAGIN, C., (1989): *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*. Berkeley, University of California Press.
- RANKE, L. VON (1975): *The Ottoman and the Spanish empires, in the sixteenth and seventeenth centuries*. New York, AMS Press.
- SAID, E. W. (1990): *Orientalismo*. Madrid, Libertarias.
- SÁNCHEZ LEÓN, P. e IZQUIERDO MARTÍN, J. (2005): Apéndice: lenguajes, ortodoxia, públicos: la recepción del *Manifiesto del Partido Comunista* en el mundo hispano, en Marx, K. y Engels, F. *El Manifiesto Comunista*. Madrid, Turner, 189-228.
- SHAW, S. J. (1971): *Between old and new: the Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- SIMPSON, J. (1997): *La agricultura española (1765-1965): la larga siesta*. Madrid, Alianza.
- SPRUYT, H. (1994): *The Sovereign State and its Competitors: An Analysis of Systems Change*. Princeton (NJ), Princeton University Press.
- TAYLOR, C. (2003), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós.
- TRIMBERGER, E. K. (1978): *Revolution from Above: Military Bureaucrats in Japan, Turkey, Egypt and Peru*. New York, Transaction Books.
- VARELA ORTEGA, J. (2001): *Los amigos políticos: partidos, elecciones y caciquismo en la España de la Restauración (1875-1900)*, Valladolid-Madrid, Junta de Castilla y León/Marcial Pons.
- VERDÚ, J. (1998): *Regeneracionismo y Generación del 98: los universos de una crisis*. Madrid, Endymion.
- WICKHAM, C. (1985): The Uniqueness of the East. *Journal of Peasant Studies*. 12, pp. 166-196.
- ZÜRCHER, E. J. (2004). *Türkey: A modern History*. London, I.B. Tauris.