

Tesis de Maestría en Ciencia Política y Sociología
Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales
(FLACSO)

*Modernidad y Nacionalismo:
El Proyecto Nacionalista Turco/Anatolio y la creación
de la Turquía Moderna*

Tesista: Ariel Sebastián González

Director: Dr. Paulo Botta

Co-Directora: Dra. Nilüfer Narlı

2013

Modernidad y Nacionalismo: El Proyecto Nacionalista Turco/Anatolio y la creación de la Turquía Moderna

Dedicación	3
Resumen	5
Introducción	6
Capítulo 1: Evaluación conceptual de la modernidad	14
1.1. La modernidad como modo de organización social	17
1.2. Dimensiones institucionales de la modernidad: capitalismo, industrialismo, vigilancia y poder militar	23
1.3. Mundialización de la Modernidad y la dispersión de las modernidades	32
Capítulo 2: Nación y Nacionalismo: Fenómenos Modernos	41
2.1. La construcción histórica de la nación y el impacto de la modernidad	44
2.2. El nacionalismo, versión moderna	52
Capítulo 3: Modernidad y Nacionalismo en Turquía	56
3.1 Proto-nacionalismo Turco: las opciones identitarias en el Imperio Otomano	68
3.2 El Proyecto Nacionalista Turco/Anatolio y la cristalización del nacionalismo kemalista	79
Conclusiones Generales	92
Bibliografía	95

... a Estefanía, por su permanente compañía

... a Paulo, por sus sabios consejos

... al Leviatán, por su preciado tiempo

*"Mankind is a single body and
each nation a part of that body"*

(Kemal Ataturk)

*"Why is the Empire declining
while Europe advances and progresses,
and what is the secret of European success?"*

(Bernard Lewis)

RESUMEN

La expansión de la modernidad hacia sociedades y civilizaciones no-europeas, como el caso del Imperio Otomano y el mundo islámico, ha sido uno de los procesos más extraordinarios de la historia contemporánea. Dentro del proyecto de modernidad, y a causa de él, se generó un fenómeno que modificó la manera que los pueblos se identifican a sí mismos, el nacionalismo. Como producto de la modernidad, el nacionalismo quebró los circuitos tradicionales de referencia identitaria y legitimidad política impactando sobre aquellas sociedades más tradicionales. En el caso del Imperio Otomano emergieron una multiplicidad de nacionalismos en el seno de las diferentes “naciones religiosas” (*millet*) quebrando el sistema de lealtades sultán/súbdito. Sobre la base conceptual de estudios sociológicos sobre la modernidad y el nacionalismo, el objetivo de este trabajo es explicar las particularidades de uno de los proyectos nacionalistas que surgieron en la decadencia final del Imperio y permitieron darle sustentabilidad a la posterior creación de la Turquía Moderna: el proyecto nacionalista Turco/Anatolio. El posterior nacionalismo kemalista, de carácter cívico-territorial, utilizará al proyecto Turco/Anatolio como su base de sustentación social y legitimación política gracias al trasfondo étnico-lingüístico - turquidad -y religioso común – islam *sunni* – del proyecto original.

INTRODUCCIÓN

A partir del siglo XVII, especialmente luego de la separación entre la esfera política y la religiosa oficializada en la Paz de Westfalia (1648), el Estado en su forma Absolutista se presentó como “el actor” colectivo de acción política predominante en la esfera social europea. Luego de 1789, se comenzará a pensar al Estado en términos nacionales. Desde el hecho de la Revolución Francesa hasta mediados del siglo XX, la sociedad es equiparada a un espacio político, social y económico determinado, el Estado-Nación. Además, este proceso entendido como primera modernidad contenía un trasfondo revolucionario para las demás sociedades no europeas: racionalización y secularización.

La modernidad generó un quiebre en la relación entre el Imperio Otomano y Occidente ya que al interior de ésta última se generó una transformación de una sociedad de tipo tradicional a una moderna que arrastró una serie de cambios en el modo de organizar las sociedades europeas además de generar una actitud abierta hacia las ciencias y la innovación. En dos siglos, los países de Europa Occidental se convirtieron en las sociedades más avanzadas en materia de navegación, comercio e industria militar mientras que el Imperio Otomano proseguía con una organización de tipo patrimonialista.

En los inicios de la modernidad europea, el Imperio Otomano se encontraba en una etapa de estancamiento luego del primer sitio de Viena (1566). Dicha etapa se extendió hasta 1798, año de la Campaña napoleónica en Egipto, cuando comienza la decadencia final. Con una estructura de relaciones sociales de tipo tradicional, una economía progresivamente atrasada y basada en la industria manual y un desinterés hacia los adelantos científicos y tecnológicos generaron que hacia el fin del siglo XVIII, el balance de poder entre los estados de la Europa cristiana y el mundo islámico representado por el

Imperio Otomano giró en contra de Estambul en el siglo XIX el Imperio Otomano se convirtió en el “Hombre Enfermo de Europa” a los ojos occidentales (Mansfield, 1991:35).

Los sultanes regentes del Imperio Otomano durante la primera mitad del siglo XIX – en especial Mahmud II – tuvieron que llevar adelante sus políticas en un contexto de creciente desigualdad de poder con las ascendentes potencias europeas obligándolos a ceder autonomía en materia de relaciones internacionales y generar respuestas alternativas para apuntalar las capacidades imperiales. Además, el escenario interno sufría una gran fragmentación debido a la ascendencia de tres poderes intermedios - ulemas¹, *ayan*² o notables provinciales y jenízaros³ – sobre el poder central.

El Imperio, por lo tanto, se encontraba sujeto a tensiones de múltiples fuerzas locales y religiosas que pujaban por determinar su conducta dentro de una estructura – desde un punto de vista sociológico – tradicional en la cual las relaciones sociales se encontraban fuertemente condicionadas por factores religiosos y el circuito económico determinado por la oferta y demanda de bienes primarios.

Ante tal ambiente y ante la obligada comparación con el caso europeo, se iniciaron adelante una serie de reformas estructurales internas con el objeto de recuperar el poder que se había ido desvaneciendo desde la muerte de muerte de Solimán el Magnífico (1566). La

¹ Ulemas es el plural de la palabra árabe *alim* (hombre de conocimiento) que se refiere a aquellos hombres que fueron formados en la Ciencia del Islam y eran miembros del establishment religioso del Imperio Otomano denominada *ilmiye* (Agoston & Masters, 2009:577).

² En la Turquía Otomana, la palabra *ayan* fue aplicada generalmente a individuos, que eran reconocidos como líderes cívicos en una ciudad o localidad o, luego del siglo XVII, a un notable provincial que contrastaba con los oficiales otomanos elegidos desde Estambul. Tales hombres tenían sus propias fuerzas armadas para apoyarlos y disfrutaban de un alto grado de autonomía del gobierno central desde la administración provincial.

³ Los Jenízaros fueron establecidos en 1370 por Murad I como un cuerpo militar autónomo dedicado a la custodia del Sultán. El reclutamiento de los soldados se realizaba a partir del sistema *devşirme* por el cual niños no musulmanes de las tierras gobernadas por el Imperio Otomano, especialmente en los Balcanes, eran sacados de sus familias para ser entregados a la educación y el entrenamiento del Imperio. El cuerpo fue eliminado en 1826 por Mahmud II debido a su oposición al poder central (Agoston & Masters, 2009:297).

finalidad principal de las reformas fue recuperar el rol del Palacio en todos los territorios. El Imperio no estaba en condiciones de asegurarse el manejo real de todos sus territorios ya que zonas como África del Norte, la Península Arábiga y los territorios cristianos en zona europea – menos los Balcanes – gozaban de una autonomía particular gracias a la falta de poder administrativo (Zürcher, 2004:9). El Imperio Otomano no era una unidad política homogénea sino un mosaico con múltiples capas de autonomía religiosa, étnica y lingüística. Las sucesivas guerras – y derrotas – a lo largo del siglo XIX no hicieron otra cosa más que profundizar esta tendencia y generar la escisión de grandes extensiones de territorio y población.

El Imperio no tenía la capacidad ni los recursos que disfrutaban los centralizados países europeos. Desde un punto de vista administrativo, a principios del XIX, todavía era un Estado Pre-moderno: tenía una burocracia muy pequeña y con baja calificación, el nivel de gastos e ingresos era muy bajo, la relación con el ciudadano se estructuraba mediante el sistema *millet*⁴ y la *sharia*⁵ que tenía total vigencia por lo cual se estipulaba una desigualdad jurídica entre musulmanes y no-musulmanes, además de sufrir una desorganización en su dimensión militar (Zürcher, 2004:14-15).

El empoderamiento del Estado central y la extensión de su poder administrativo fue un anhelo decisivo. Los intentos de centralización administrativa y política fueron la principal “reforma” del Imperio Otomano, la cual fue iniciada por Selim III, profundizada

⁴ El *millet* fue una forma de organización jerárquicamente organizada sobre una estructura religiosa con el fin de administrar cada una de las comunidades no-musulmanas. Según Kucukcan el sistema *millet* organizó un marco socio-cultural y comunitario basado, en primer lugar, en la religión, y, en segundo lugar, en el origen étnico. Este sistema dividió a las comunidades de acuerdo a la afiliación religiosa [por lo cual] cada comunidad religiosa formó una "nación" y la colección de millets formó el sistema millet” (Kucukcan, 2003:482).

⁵ Conjunto de normas basadas en el Corán, los Hadices ("narración"), el Ijma ("consenso") y el Iyihad ("esfuerzo") que constituyen las bases del Derecho Islámico.

por Abdülhamid II (Era *Hamidiana*) y continuada hasta finales de la Primera Guerra Mundial por el Comité de Unión y Progreso (CUP), brazo político de los Jóvenes Turcos. El ejemplo europeo enseñó que las sociedades tradicionales eran instancias que facilitaban la difusión del poder mientras que las sociedades modernas absorbían. La generación del poder administrativo del Estado sostenida en la expansión de la comunicación y la consolidación de la unidad administrativa, por un lado, y la pacificación interna por el otro, fortaleció a la sociedad moderna como sinónimo del dominio territorial. Las reformas, junto a la influencia creciente de la cultura material occidental “transformó la estructura y el aspecto de la sociedad islámica, las ideas occidentales afectaron la cohesión grupal básica, creando nuevos patrones de identidad y lealtad y proveyendo objetivos y nuevas aspiraciones” (Lewis, 2002:54-55).

Luego de un siglo de reformas, el balance no podía considerarse ser muy positivo. El tradicional patrimonialismo otomano⁶ dio lugar a un neo-patrimonialismo⁷ en el cual si bien se habían superado ciertos aspectos arcaicos en la organización del poder administrativo, el Sultán seguía gozando de un poder inexpugnable sin contrapesos institucionales, especialmente en la “Era *Hamidiana*”. La supervivencia de la tradición patrimonialista fue encarnada por el neo-patrimonialismo que mantiene el control de los mecanismos en el ascenso social mediante nombramientos y un sistema de control interno por medio de los órganos de represión (Flindey, 1980:234-237). Las reformas estuvieron sujetas a fuerzas

⁶ El patrimonialismo desde un punto de vista general se puede entender como la legitimidad del eterno ayer de la costumbre consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria orientación de los hombres hacia su respeto (Weber, 1980:85). El patrimonialismo hace referencia a un tipo de dominación de tipo tradicional. En el caso del patrimonialismo otomano o sultánico es una interpretación extrema que hace referencia a la relación de dominación exclusiva que divide al Sultán de los demás súbditos. Esta perspectiva abre el camino a la interpretación centro-periferia en la sociedad otomana desarrollada por el sociólogo turco Şerif Mardin.

⁷ El neo-patrimonialismo es la versión “moderna” del patrimonialismo y puede ser definida como una forma de organización en la que las relaciones de tipo patrimonial impregnan de un sistema político y administrativo construido mediante una relación de dominación racional-burocrática (Clapham, 1985:48).

reaccionarias (cuerpo de ulemas y dirigentes de los *millets*) y centrífugas (tribus, terratenientes, movimientos nacionalistas) (Bloxham, 2005:38-39), algunas fueron llevadas adelante bajo presión de potencias extranjeras como Inglaterra o Francia. Sin embargo el fracaso de su implementación se debió a un abanico aún mayor relacionado con la falta de personal y entrenamiento adecuado, el resultado de una política resuelta “desde arriba” sin un sustento generalizado en la sociedad otomana, la vigencia del sistema patrimonialista, el dualismo jurídico entre la *sharia* y la ley secular y, por último, la falta de sustentabilidad económica y financiera (Zürcher, 2004:46).

El fracaso relativo de las reformas profundizó la decadencia generalizada del Imperio aunque las principales causas del deterioro otomano se vio en dos ámbitos: el económico y el militar. En 1881 se crea la Administración de la Deuda Pública Otomana, institución controlada por las potencias europeas para asegurarse que una parte de los ingresos del Imperio Otomano por impuestos vaya a pagar las deudas. La falta de recursos económicos fruto de la inserción desigual dentro de la economía capitalista profundizaron un déficit permanente, normalmente cubierto por empréstitos europeos. En el ámbito militar, a pesar de las múltiples reformas que incluyeron la constitución de escuelas técnicas, el intercambio de oficiales y la incorporación de instructores militares – primero franceses y luego alemanes – los resultados fueron esquivos en las principales confrontaciones armadas como la Guerra de Crimea (1853–1856) y la Guerra Ruso-Turca (1877–1878) que significaron una pérdida cuantiosa en términos geográficos y demográficos.

Las reformas “turco-otomanas” desde fines del siglo XVIII hasta la muerte Kemal Atatürk en 1938, fundador de la República de Turquía, se pueden entender mediante una serie de movimientos y reacciones. Mientras que los movimientos reformistas fueron estructurados desde el Palacio o la Presidencia de la República por una élite occidentalizada

que promovió un proyecto de modernización en línea con los estándares europeos, mientras que las resistencias se presentan como una instancia de reacción crítica dentro de las elites modernizadoras para modificar el rumbo del proyecto de modernización.

El primer movimiento o “modernización centralizada” fue llevada adelante desde Selim III hasta Abdülaziz I (1789-1876) con un sesgo identitario basado en la pertenencia al Imperio Otomano. Esta perspectiva fue confrontada por el proyecto de “modernización constitucionalista” impulsada por los Jóvenes Otomanos cristalizado en el denominado Primer Período Constitucional (1876-1878). Un segundo movimiento o “*modernización autocrática*” va a ser personalizada en la figura de Abdülhamid II (1876-1909) con una opción identitaria por la reconstitución de la autoridad islámica del Sultán. La “contra-etapa” estuvo protagonizada por los Jóvenes Turcos, que implementaron múltiples reformas que mutaron desde un constitucionalismo a una oligarquía militar y desde una concepción otomanista hacia un nacionalismo étnico-lingüístico basado en el turquismo (1909-1923); y la desintegración del Imperio Otomano. El último movimiento de este período es desarrollado a partir de la creación de la República de Turquía, y se construye a partir del proyecto del nacionalismo turco que incluye algunos rasgos civilizatorios europeos, también denominado kemalismo.

La pregunta de investigación que guió nuestro trabajo fue la siguiente: ¿Por qué la República de Turquía adoptó un proyecto de modernización nacionalista? El objetivo de este trabajo es explicar el proyecto nacionalista Turco/Anatolio y la creación de la Turquía Moderna tomando como marco teórico estudios sociológicos sobre la modernidad y el nacionalismo. El proyecto nacionalista Turco/Anatolio se diferencia del inicial proyecto cultural que enfatizó el factor étnico / lingüístico turquista, además del nacionalismo

kemalista sostenido en factores cívicos y territorial derivados de la construcción de la República de Turquía.

La hipótesis central del trabajo afirma que el proyecto nacionalista Turco/Anatolio se puede entender, en términos generales, como un producto de la modernidad y, específicamente como un producto del deterioro político del Imperio Otomano - plasmado en auge de identidades nacionales no-turcas y la difusión de proyectos alternativos -, el influjo de las ideas occidentales sobre la estructuración de las sociedades nacionales y la centralización de recursos administrativos en manos de una élite turca en términos étnicos y lingüísticos.

Para ello, a lo largo de la primera parte del trabajo se presenta un marco teórico sociológico sobre los estudios de la modernidad y el nacionalismo siguiendo la línea de la comprensión modernista del nacionalismo desarrollado por Giddens, Hobsbawm, Gellner, y Anderson. Turquía no es un caso genérico sino que tiene varias particularidades que lo incluyen dentro de los países que desarrollaron una modernidad no-europea.

A lo largo de la segunda etapa se estudia la experiencia singular del proyecto nacionalista Turco/Anatolio en la creación de la Turquía Moderna haciendo hincapié en los principales procesos y hechos históricos entre 1902 y 1938. A diferencia de Europa donde el nacionalismo se estableció sobre una plataforma de Estado-Nación, los nacionalismos de las minorías otomanas se encontraban con el “corset” imperial estructurado sobre el sistema *millet*. Desde los inicios de la segunda mitad del siglo XIX hasta los primeros años del siglo XX hasta la creación de la República de Turquía hubo una serie de proyectos de modernización en pugna sostenidos sobre diferentes bases identitarias que se cruzaron con las reivindicaciones nacionalistas.

En primer lugar el proyecto de identidad religiosa o pan-islamista, luego el proyecto civilizatorio otomanista – con fuerte influencia positivista, secular y liberal - y por último, los proyectos basados en la identidad étnico-lingüística en la cual aparecen dos tipos, los de alcance local en los cuales estarían incluidos los nacionalismos – turco, árabe, kurdo y armenio – y los de alcance trasnacional como el pan-eslavismo, pan-turquismo y pan-turanismo. Con el fin del Imperio Otomano, primaron los proyectos basados en la identidad étnico-lingüística de alcance local en sintonía con los principales procesos a nivel regional y global. El proyecto político triunfante – y sucesor del Imperio Otomano -, la República de Turquía, explicitado en el Pacto Nacional (*Misak-i Milli*, 1921) y personalizado por Kemal Atatürk articuló dentro su estructura un proyecto mixto de nacionalismo turco/anatolio en el cual, si bien predominó en un principio una identidad común étnica-lingüística de carácter turca, sobrevivieron una serie de elementos del proyecto civilizatorio otomanista/occidentalista que fueron incluidos especialmente en la definición de nacionalidad, la relación entre el estado y la religión; y la división moderno/tradicional aplicado al interior del país. Uno de los elementos salientes del proyecto nacionalista turco/anatolio además de la identidad común étnica-lingüística de carácter turca es el sustrato religioso sostenido en una religión común, el islam y específicamente, el islam *sunni*. Esta combinación entre la variable etno-lingüística y religiosa será una de las características más importantes de la lectura turca de la modernización.

El nacionalismo turco/anatolio fue el antecesor del proyecto de nacionalismo modernista cristalizado en el kemalismo, que fue observado desde Occidente como la primera experiencia exitosa de modernización, secularización y occidentalización en el mundo musulmán.

CAPÍTULO 1: EVALUACIÓN CONCEPTUAL DE LA MODERNIDAD

La modernidad, fenómeno de naturaleza cultural y social, ha llamado la atención permanente de los intelectuales, especialmente en el campo de la sociología, que han debatido sobre la naturaleza y características particulares además de la proyección del proceso de modernización sobre sociedades no europeas. La sociología, como la disciplina más consagrada al estudio de la vida social moderna (Giddens, 1993:17), ha sido testigo de un debate profundo tanto en el campo semántico como en la reflexión sobre el impacto en la estructura social y las instituciones humanas (Luhmann, 1997:14), entre un proyecto cultural y un proyecto social (Delanty, 1999:2).

Sin embargo, lejos de haber un consenso sobre los atributos y características de la modernidad, corrientes interpretativas sobre la racionalidad (Habermas, 2000:130) y linealidad (Giddens, 1987:33) de la modernidad se disputan la legitimidad en el campo científico. Desde sus inicios, la sociología ha tratado de interpretar la naturaleza de la modernidad como una dinámica extraordinaria de transformación de la sociedad (Giddens, 1993:23) centrando sus esfuerzos en la importancia del capitalismo (Marx), las sociedades industrializadas (Durkheim) o el proceso de racionalización y separación de las esferas del saber (Weber).

En primera instancia, el significado semántico de modernidad – lo moderno – es un separador conceptual de un tiempo pretérito, una distinción entre lo que es y lo que fue. La sociedad moderna se auto-identifica con una relación de diferencia con respecto al pasado devaluando su valor histórico y distanciándose a sí misma de ella (Luhmann, 1997:16). La relación tradicional/moderno es el eje de la auto-comprensión semántica del proceso cuyas

raíces históricas se encuentran en la divergencia entre el ascendente cristianismo en relación al “viejo” paganismo romano (Habermas, 2000:131). Se presenta lo moderno como un punto de quiebre y no retorno desde un pasado estático, autoreferencial y asentado en principios no racionales. Lo tradicional es sinónimo de atraso y permanencia paralizada en una serie temporal y espacial. Esta concepción clásica de la modernidad tiene a la razón y la subjetividad como principios sostenidos en la herencia de la filosofía de la conciencia y la dialéctica del iluminismo, luego fue articulada por la teoría sociológica por Comte, Marx y Durkheim (Habermas, 2000:132-133). Otros de los elementos centrales de esta corriente es la interpretación de la historia humana en términos lineales y evolutivos. Una concepción alternativa – posmoderna y posestructuralista – critica el lugar de la razón por su pretensión ridícula de estipular un designio teleológico de la historia aunque con un fundamento sostenido solamente en un idealismo lingüístico y sin comprender los alcances reales de la modernidad (Habermas, 2000:146). Sin embargo, dentro de esta corriente también podemos incluir aquellos que interpretan a la modernidad en términos de identidades culturales y que desafían la comprensión “linealidad geográfica” de la modernidad (Taylor, 2007).

Entre ambas interpretaciones opuestas se puede pensar en una “vía media” que explique la modernidad como un proceso reflexivo⁸ (Habermas, 2000:154-156) y discontinuo (Giddens, 1987:31-34) pero que al mismo tiempo es pluralista en términos culturales (Kaya, 2011:8) permitiendo entender a la modernidad como un fenómeno múltiple (Eisenstadt, 2000:3). La modernidad ya no es entendida como un proyecto lineal y continuo sujeto a leyes objetivas de la naturaleza. La modernidad, como proceso social, se

⁸ La reflexividad es el proceso en el cual los sujetos históricos están insertos dentro de determinadas instituciones pero, al mismo tiempo, modifican las dinámicas institucionales con el conocimiento sobre las propias características de las instituciones en las cuales viven; mientras que la interpretación discontinua de la historia moderna se sostiene en el hecho del que la modernidad – y todas sus instituciones – han generado cambios profundos que arrasaron las modalidades tradicionales del orden social (Giddens, 1993:18).

encuentra bajo las leyes de la indeterminación, por lo tanto, el Estado moderno no responde a una misma arquitectura social sino que muta, así como muta la modernidad sobre la base de las culturas.

La ubicuidad de las instituciones modernas a nivel mundial nos hace reflexionar sobre sus inicios, la naturaleza del proceso, los canales que permitieron su expansión y las dimensiones institucionales que lo apuntalan, además de generar interrogantes sobre la irrupción de las instituciones modernas occidentales en sociedades no-europeas que estaban sostenidas por un orden tradicional diferente al europeo.

La modernidad es un proceso social histórico, iniciado en Europa Occidental, y convertido en un “fenómeno” mundial desde finales del siglo XIX y “global” en la segunda mitad del siglo XX. Este trabajo define a la modernización como los modos de vida u organización social que se originaron en Europa desde alrededor del siglo XVII (Giddens, 1993:15) y que se difundieron mundialmente generando una multiplicidad de modernidades fruto del cruce entre las instituciones de la modernidad del primer programa cultural y político de la Modernidad y su desarrollo en sociedades no-occidentales.

De esta definición podemos desglosar tres elementos: a) la modernidad como modo de organización social, b) las dimensiones institucionales de la modernidad y c) la localización europea del proceso y su proyección hacia las sociedades no europeas.

Es por ello que el presente capítulo tiene como objetivo describir la modernidad como modo de organización social, sus características y dimensiones además de analizar la mundialización de este proceso social y los límites de la concepción acultural de la modernidad. Esto último llevará una distinción entre el primer programa cultural y político de la Modernidad - de origen europeo - y las “múltiples modernidades”, producto del cruce entre las instituciones modernizadoras y las sociedades/civilizaciones no europeas.

2.1 La modernidad europea: el primer programa cultural y político de la modernidad

La modernidad, en términos sociológicos, puede ser comprendida de dos maneras diferentes. En primer lugar como un proceso de carácter evolutivo y lineal que avanza irremediablemente en todas las sociedades o, al contrario, a modo de un fenómeno particular de la historia de la humanidad que generó un quiebre en las instituciones tradicionales pero cuyas raíces no responden a un irrefrenable impulso de leyes sociales sino a la transformación de un modo de organización social fruto del cambio de las instituciones sociales.

La posición evolucionista, ligada al positivismo y al iluminismo, sostiene que hay una serie de tendencias estructurales en el desarrollo de la historia que culminan en la emergencia de la sociedad moderna como el tipo de sociedad más avanzado desde los inicios de la humanidad. Las sociedades humanas siguen un camino que parece preestablecido desde el infradesarrollo tecnológico, social e intelectual hacia el reinado de la razón y la implementación de procesos productivos gracias a la articulación entre el saber teórico y el saber práctico. Los desarrollos de Comte, Spencer y Durkheim se puede interpretarlos en esa línea. Por ejemplo, el primer autor sostenía que el progreso era lineal y acumulativo y que la sociedad humana había pasado por tres etapas civilizatorias: la teológica, la metafísica y la científica. En ésta última etapa la sociedad puede ser interpretada desde una perspectiva positiva, o sea, independiente de la filosofía y la teología (Fernández, 2008:30). En este contexto, la modernidad, se nos presenta como algo dado y explicado de antemano, como si fuera un modelo preestablecido, aplicado y expandido globalmente sin tamices. La racionalización de las instituciones, el incremento del poder administrativo de las sociedades, la avidez de la dimensión económica - capitalismo e industrialismo – parecen categorías de aplicación *urbi et orbi*. Dicha interpretación puede

ser entendida como el proyecto cultural de la modernidad iluminista centrada en la universalidad de la autonomía del sujeto y la racionalización de las esferas de la vida humana (Delanty, 1999:2).

Por otro lado, la posición discontinuista, elaborada por Anthony Giddens, asume que la modernidad no es la continuación de un proceso histórico anterior sino que se presenta como un quiebre histórico. La modernidad marca un antes y después, “lo que separa, de los que viven en el mundo moderno de todos los tipos previos de sociedad, y todas las épocas previas de la historia, es mucho más profundo que las continuidades que conectan” (Giddens, 1987:31).

Weber se pregunta sobre las circunstancias que han determinado “que sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales que parecen marcar una dirección de universal alcance y validez” (Weber, 1955:11), a la cual afirma que Occidente posee una racionalidad específica diferente de otras racionalizaciones civilizatorias como la oriental, la hindú, la islámica, entre otras. El proyecto de racionalización occidental permitió segmentar las diferentes esferas del saber autónomas quebrando el monopolio del saber por parte de la religión consiguiendo una aceleración de la temporalidad, dinamizando la evolución técnica y el control del hombre sobre la naturaleza. La secularización es un proceso por el cual la religión pierde su significación cultural y sus funciones de integración social y de legitimación de los órdenes de dominación (Santiago-García, 2005:31) y se explica como un producto del proceso de racionalización propio de Occidente sustentado gracias a una ética religiosa y económica particular.

Desde un punto de vista jurídico-político, el quiebre de la unidad religión/política hizo saltar en pedazos el ideal universalista científico y político de *la res publica christiana* fundamentada en el “accidental” matrimonio entre el cielo y la tierra (Marramao, 1998:24).

El primer triunfo político resonante de la secularización fue la firma de los Tratados de Westfalia (1648) que estableció la primacía del Derecho Público sobre el Derecho Canónico. La secularización entonces se convierte en la custodia del moderno Estado Absolutista europeo-occidental, la modernidad clásica, cuyo inicio radica en Westfalia y se radicaliza con la Revolución Francesa. Esta se caracteriza por la progresiva desnaturalización y artificialización del lazo social pasando desde el principio jerárquico de las sociedades tradicionales al principio de diferenciación funcional (Durkheim, 1992). Sin embargo, esta expansión particular de la secularización fue un elemento característico focalizado – con sus matices - en Europa Occidental. La forma y los canales que arrastraron la secularización en sociedades no europeas tuvieron una genealogía completamente diferente ya que no fueron un producto “natural” de las sociedades locales sino que sufrieron la imposición por parte de actores e instituciones occidentales que forzaron el cambio. Así es como mercantilismo, el colonialismo y el imperialismo jugaron un papel decisivo en la elaboración de los contornos y las complejidades en la modernización y la secularización en las sociedades no-occidentales (Ianni, 2003:70).

La modernidad se desarrolla entonces sobre un proyecto de racionalización global en el cual, la sociedad sufre la aceleración de la temporalidad y genera una evolución técnica dinámica que permite el control del hombre sobre la naturaleza. A pesar de esta reflexión holística del fenómeno, la modernidad no es un proceso lineal y evolutivo cuyo destino se encuentra fijado por ciertas leyes pétreas de la naturaleza, sino que forma parte de la discontinuidad de la historia humana. La humanidad no puede interpretarse como una unidad de ciertos principios unificadores que sostienen líneas de interpretación lineales (Giddens, 1987:32). El desarrollo de las sociedades humanas está caracterizado por saltos

discontinuos que impactan en los modos de organización social, generando desbalances entre los diferentes sectores de la sociedad.

El contexto de cambio se ve sujeto a un fenomenal impacto de la interconexión técnica que ha derribado las instituciones del orden tradicional basadas en una determinada organización tempo-espacial, reemplazándola por nuevas instituciones de carácter moderno, las cuales no encuentran similitud con otros períodos históricos como la economía capitalista o la organización estatal de las naciones. La modernidad quiebra con el orden de las sociedades tradicionales. En la etapa de la premodernidad, la tradición desarrollaba la función de articulador de la acción social y sus respectivo/s marco/s ontológico/s, organizado la sociedad. Entonces, la tradición integra el control reflexivo de la acción con la organización del tiempo y el espacio (Giddens, 1993:45). La sociedad tradicional es, por naturaleza, una sociedad cerrada y endógena que se autolegitima a sí misma por medio de ciertos valores, ritos y costumbres. El orden tradicional genera un “control reflexivo de la acción”. Este tipo de reflexión tautológica pre-moderna sufre un quiebre con la modernidad ya que es modificada sobre la base de un sistema de reproducción interrelacionando el pensamiento y la acción.

Sin embargo, algunas de las instituciones de la modernidad no nacen *ex nihilo* sino que, inspiradas en la vieja estructuración de la sociedad, han sido renovadas mediante la flexibilidad de la acción que dinamiza y des-estructura espacial y temporalmente las instituciones. La interpretación discontinuista del desarrollo social moderno no sólo se da entre el “viejo” y el “nuevo” orden sino que la misma modernidad, la cual está sujeta a diferentes dinámicas espaciales y temporales.

Además de su naturaleza discontinua, la modernidad es un orden post-tradicional cuyo dinamismo radica en la separación entre el espacio y el tiempo, unida a mecanismos

de desenclave que disocian la interacción de las peculiaridades de lo local y la denominada reflexibilidad institucional por la cual la mayoría de los aspectos de la vida cotidiana y social se encuentran bajo revisión a la luz de los nuevos “avances” (Giddens, 1995:33-34) por lo que algunos autores - Ulrich Beck, Zygmunt Bauman o Anthony Giddens - hablan de una segunda modernidad, modernidad líquida, modernidad tardía, modernidad radicalizada, sociedad del riesgo global o posmodernidad⁹.

Luhmann destaca la propuesta de Giddens de entender a la modernidad como una “*time-space-distanciation*” en la cual las interrelaciones de espacio y tiempo disminuyen, se vuelven contingentes, se apoyan en convenciones; y a través del “control reflexivo de la acción” este cambio actúa de manera globalizante sobre todo el ámbito de la acción social (Luhmann, 1997:19).

El dinamismo de la modernidad se explica, en primer lugar, por la transformación y distanciamiento entre el tiempo y el espacio. Mientras que en las sociedades tradicionales el espacio casi siempre correspondía con el tiempo, o sea, la vida cotidiana estaba regida por la “presencia” de las “actividades localizadas”; la modernidad desplaza el espacio del lugar fomentando relaciones entre “ausentes” que se encuentran vinculados por elementos tecnológicos pero que viven una misma experiencia pero con tiempos relativamente diferentes (Giddens, 1993:30). La dislocación entre tiempo y espacio tiene una importancia fundamental ya que es la precondition para el proceso de desanclaje, permite desarrollar una organización racionalizada de la vida social y permite reconstruir el pasado de una

⁹Para una revisión interesante sobre las diferentes visiones sobre la “radicalización” de la modernidad en la globalización *vide* Jostxo B. (Comp.): *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad: Modernidad, Contingencia y Riesgo*, Anthropos, Barcelona, 1996, 283 pp.

manera unitaria generando un marco histórico-mundial para la acción y la experiencia (Giddens, 1993:32)

Mientras la modernidad separa el espacio del lugar fomentando relaciones entre agentes localizados más allá de su presencia física, el desanclaje despega las relaciones sociales de sus contextos de interacción reestructurándolas en otros intervalos de lugar y tiempo por medio de la creación de señales simbólicas y sistemas expertos. El desanclaje opera mediante estos dos mecanismos. Las señales simbólicas son medios de intercambio que pueden ser pasados de unos a otros sin considerar las características de los individuos o grupos mientras que los sistemas expertos son sistemas de logros técnicos o de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social en el que vivimos. Ambos mecanismos están sostenidos sobre la fiabilidad del entorno social, entendida como una situación en la cual un individuo reconoce las alternativas de optar por una acción e intenta contrarrestar los riesgos de la misma (Giddens, 1993:32-38).

Por último, la flexibilidad consiste en el hecho que las “prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente” (Giddens, 1993:46). Esto permite una continua revisión y aceleración de la modernidad en el cual el mundo está “totalmente constituido a través del conocimiento aplicado reflexivamente, pero en donde al mismo tiempo nunca podemos estar seguros de que no será revisado algún elemento dado de ese conocimiento” (Giddens, 1993:47).

Si bien algunos autores afirman que la modernidad fue una respuesta a la desintegración gradual del *ancien régime* (Bauman, 2004:40), como un producto de la secularización (Marramao, 1998), la singularidad histórica de la racionalidad que se desarrolla en la civilización occidental (Weber, 1955) o el capitalismo (Marx, 1970); todos

ellos concuerdan que el origen de la sociedad moderna se encuentra geográficamente ubicado en Europa. El concepto de igualdad planteado por Rousseau y llevado a la práctica políticamente en la Revolución Francesa, y económicamente mediante el liberalismo comercial, modificó la estructuración de las relaciones sociales al interior de las mismas sociedades modernas. La llegada del industrialismo y los debates de los socialistas utópicos¹⁰ y los socialistas científicos sobre las deficiencias sociales del capitalismo, la crítica a la burocratización de las sociedades, el problema de los valores y las normas como reguladores sociales son algunas de las reflexiones que modificaron reflexivamente el rumbo de la modernidad.

En síntesis, la modernidad es un modo de organización social surgido en Europa conformado por una serie de dimensiones institucionales que ha generado una disrupción histórica con las instituciones del orden tradicional y que se expandió a nivel mundial debido al dinamismo intrínseco del proceso.

2.2 Dimensiones institucionales de la modernidad: capitalismo, industrialismo, vigilancia y poder militar

La modernidad no es un fenómeno único y pétreo sino que se puede identificar, de forma analítica, una multiplicidad de instituciones que cumplen roles específicos dentro de las diferentes capas del modo de organización social económica, política, social e internacional de la modernidad. El quiebre de la unidad del orden tradicional en diferentes piezas es una de las características de la sociedad moderna, analizada por los diferentes

¹⁰Un ejemplo de ello es la propuesta de Saint-Simon incluida en "Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos" en la cual propone dividir en 3 clases a toda la humanidad entre hombres de genio, propietarios y no-propietarios en Cepeda, A. (ed.): *Los utopistas. Owen, Saint-Simon, Leroux, Considerant, Fourier*, Buenos Aires, Hemisferio, 1950.

autores de la teoría social de finales de siglo XIX y principios del XX. Durkheim vincula el origen de las instituciones modernas al impacto producido por la industrialización, Marx pone el foco en el sistema económico capitalista, mientras que Weber identifica a las sociedades modernas con la racionalización expresada en la tecnología, la burocracia estatal y la organización de las actividades humanas. Sin embargo, ninguno de ellos desarrolla una explicación global que articule esas diferentes dimensiones de las instituciones modernas.

La naturaleza de la modernidad no es unidimensional sino multidimensional en el plano de las instituciones ya que cada uno de los elementos especificados por las diversas tradiciones sociológicas juega un papel importante (Giddens, 1993:60). Desde un punto de vista teórico, Giddens realiza una síntesis conceptual de las diferentes líneas de la teoría sociológica para explicar la naturaleza institucional de la modernidad. Las dimensiones institucionales funcionan como agrupamientos organizativos implicados en las instituciones de la modernidad bajo las condiciones de distanciamiento entre espacio y tiempo, el desanclaje y la flexibilidad.

Los sociólogos contemporáneos han tratado de reinterpretar el fenómeno de la modernidad sustentándose en los procesos acaecidos en los últimos años bajo el “paraguas” de la globalización. La mayoría de los autores separan en dos las etapas de la modernidad diferenciando la primera modernidad con una segunda modernidad, o alguno de sus sinónimos anteriormente citados.

El trabajo está ubicado en la primera modernidad – específicamente en la etapa de modernidad-mundo -, aquella que se vive y actúa en los espacios cerrados y recíprocamente delimitados de los estados-nacionales y de sus respectivas sociedades nacionales (Beck, 1998:42). Uno de los elementos más importantes a tener en cuenta es que las relaciones sociales se desarrollan en espacios cerrados – primera modernidad – o en espacios abiertos

– globalización -. La apertura o no del espacio tiene que ver con los bordes y fronteras identitarios, políticos y económicos a los cuales están sujeto los agentes sociales.

Sin embargo, la característica de la primera modernidad es que la sociedad es equiparada a un espacio político, social y económico determinado, el Estado y posteriormente, el Estado-Nación. Sin embargo, no es la única dimensión institucional de la modernidad. El capitalismo también desempeñó un rol destacado separado la vida moderna de las instituciones del mundo tradicional (Giddens, 1993:65) al igual que el industrialismo se convirtió en el centro de las interacciones entre el hombre y la naturaleza (Giddens, 1993:64). Sin embargo, la institución territorial moderna se convirtió en el recipiente de los recursos tanto políticos como sociales y económicos.

Una primera interpretación, de corte marxista, sostiene que las formas materiales de la sociedad son la causa objetiva de las instituciones y el comportamiento de los individuos mientras que los hombres no pueden elegir en qué tipo de sociedad vivir. La teoría general de la sociedad, se enfoca en la relación entre las fuerzas productivas – capacidad de una sociedad dada para producir – y las relaciones de producción – relación entre los propietarios y aquellos que no lo son - que determinan cierto modo de producción específico (antiguo, feudal, asiático o capitalista). El conjunto de las relaciones de producción de una determinada estructura económica forman la base económica sobre la cual se establece la superestructura de la que forman parte las diversas concepciones e instituciones políticas, jurídicas, sociales, filosóficas y religiosas que reflejan las condiciones materiales de producción. La concepción marxista del estado sostiene que la naturaleza del mismo ha estado determinada históricamente por factores materiales e históricos en general, y por las relaciones de producción de modo particular. El Estado es parte de la superestructura determinada por la estructura económica y que, por lo general,

representa a la clase dominante. Dicha interpretación presenta al Estado como un elemento secundario en la modernidad, construido a partir de la organización económica – capitalismo – y totalmente supeditado a las modificaciones de las relaciones sociales.

Una segunda interpretación, basada en la teoría sociológica de Weber, define al Estado por dos elementos claves: el monopolio de la violencia y la legitimidad. El Estado es aquella comunidad humana que reclama con éxito para sí, dentro de un territorio determinado, el monopolio del uso legítimo de la violencia física (Breuer, 1996:28). Si bien estos elementos son claves, especialmente en términos de dominación, el Estado moderno se caracteriza por un alto nivel de racionalización de su corpus administrativo que le permite tener un control y gestión eficiente de su territorio. El poder político en las sociedades tradicionales normalmente en manos a unidades locales fue independizándose gracias a una

“socialización institutiva de los portadores de determinados *imperia*, delimitados unos de otros hacia fuera mediante reglas generales de división de poderes, y que al mismo tiempo tienen en conjunto, mediante la división de poderes estatuida, límites interiores de la legitimidad de su poder de ordenar” (Breuer, 1996:21)

Esta segunda elucidación sobre el Estado pone énfasis en la diferenciación específica con otros centros de poder como los establecimientos institutivos hierocráticos como las Iglesias, lo que ubica a este actor como el sujeto eminentemente político de las relaciones sociales lo que permite elevar al Estado-Nación como un sujeto fundamental de la modernidad. La interpretación weberiana permite entender las dimensiones políticas de la modernidad (vigilancia y poder militar) ya que el Estado es el sujeto clave para desarrollar el control de la información y la supervisión social así como el control de los medios de violencia en un contexto de progresiva industrialización de la guerra. Esta interpretación es retomada por Giddens quien define al Estado como la organización política que gobierna su

territorialidad y que es capaz de movilizar sus medios de violencia para sostener su dominio (Giddens, 1993:22).

A lo largo de esos siglos hay un proceso de expansión de la institución estatal, fruto del colonialismo y el imperialismo europeo, la creación de un mercado económico mundial y la generación de productos manufacturados mediante procesos industriales. La expansión del Estado hacia territorios de ultramar estuvo acompañada de la centralización del poder, especialmente en los países occidentales hasta mediados del siglo XX y, de forma global, con la descolonización. La relación entre el Estado en su faz imperialista y como acumulador de funciones a nivel social fue una de las constantes durante la primera modernidad¹¹. El avance de las libertades individuales, especialmente las relativas a la seguridad social, amparadas por la institución estatal ha sido uno de sus legados en materia doméstica. Estos procesos explican la etapa de modernidad-mundo anteriormente citada.

Durante la primera modernidad, la geografía cumple un rol articulador entre las identidades colectivas y la expansión del poder administrativo. En este contexto las teorías de la raza que explicaban la vida en sociedad de los pueblos en relación a la geografía en que habitaban o la explicación del comportamiento de los Estados como organismos geográficos vivos (geopolítica clásica) son algunos de los subproductos que marcaron las primeras centurias del proceso. Por otro lado, la expansión de la modernidad tuvo efectos multiplicadores en todos los rincones del mundo, generando la ruptura de imperios y

¹¹ Es importante recalcar las diferencias entre el *estado absolutista moderno* entendido como “un orden político dominado por un gobernante soberano, monarca o príncipe, en cuya persona reside la autoridad política última y la capacidad última de sanción incluyendo el control de los medios de violencia (...) [del *estado nacional* definido como] un complejo de formas institucionales de gobernación que tienen un monopolio administrativo sobre un territorio con límites perfectamente definidos, viniendo sancionadas sus decisiones por el derecho y por el control directo de los medios de violencia interna y externa” (Giddens, 2006:7).

complejos políticos tradicionales además de sus circuitos económicos y sociales mantenidos por centurias¹².

Las sociedades nacionales fueron absorbiendo, gracias al recurso de la guerra y la centralización del aparato administrativo y burocrático, un poder creciente. El poder entendido como la capacidad de transformación que permite modificar el ambiente social mediante dos tipos de recursos: por asignación y por autoridad.

Los primeros se refieren al dominio de los factores materiales mientras que los segundos se aplica al dominio de la actividad humana y social *per se* (Giddens, 1987:7). Los sistemas sociales permiten organizar y mediar institucionalmente el poder. Las sociedades nacionales se presentan como “El” sistema social que permite realizar esa mediación mediante la absorción de los recursos existentes. Mientras que las sociedades tradicionales se presentaban como instancias que facilitaban la difusión del poder, las sociedades modernas lo absorben y reestructuran.

La generación del poder administrativo del Estado sostenida en la expansión de la comunicación y la consolidación de la unidad administración por un lado, y la pacificación interna por el otro, fortaleció a la sociedad moderna como sinónimo del espacio territorial. El Estado-Nación se convirtió entonces en una “esponja de poder” que articula, dentro de un espacio territorial dado, cuatro dimensiones de la modernidad, dos fundamentalmente políticas, la vigilancia y el poder militar; con dos fuerzas económicas, el capitalismo y el industrialismo (Figura I).

¹² Por ejemplo, como veremos a continuación, la implosión del Imperio Otomano – carente de un control suficiente sobre sus agentes sociales debido a la debilidad del poder administrativo -, y su reemplazo por la República de Turquía contribuyó a la modernización de un espacio determinado mediante la generación de un Estado moderno cuyo agente de cambio fue el ejército, alejado de las creencias religiosas tradicionales y con una cosmovisión secular sobre el mundo, la política y las relaciones sociales.



Figura I – Dimensiones Institucionales de la Modernidad
(Giddens, 1993:60)

Estas cuatro dimensiones han tenido la capacidad de moldear y condicionar el rumbo de la modernidad y generar una trayectoria histórica que permitió la discontinuidad con respecto al orden tradicional. Estas cuatro dimensiones están interconectadas entre sí de manera directa o radial. A continuación vamos a destacar los principales aspectos de cada una de ellas.

El capitalismo es un subtipo distinto de las sociedades modernas definido por cuatro características: a) es un orden económico competitivo y expansivo, b) la economía se encuentra aislada de las instituciones políticas, c) el aislamiento economía-política se funda en la preeminencia de la propiedad privada de los medios de producción y d) la autonomía del Estado se encuentra condicionada por la dependencia de la acumulación de capital sobre la cual no tiene control (Giddens, 1993:61-62). A pesar de la globalidad del proceso, las sociedades capitalistas se estructuran dentro de los Estado-Nación, que están sujetos a otras tres dinámicas institucionales: el industrialismo, el poder militar y la vigilancia.

El industrialismo¹³ es la organización social regularizada de la producción que coordina la actividad humana, las máquinas y las entradas y salidas de materias primas y productos que refleja el control técnico y tecnológico del hombre sobre la naturaleza con la incorporación de procesos inanimados que realizan el proceso de producción con un impacto transversal en el mundo del trabajo, comunicaciones, transporte y vida doméstica (Giddens, 1993:61). Si el capitalismo es un fenómeno económico, el industrialismo es un factor relacionado con la innovación tecnológica. Las principales características de este proceso son: 1) el uso de fuentes inanimadas de poder material en la producción o en los procesos que afectan la circulación de commodities, 2) la mecanización de la producción y otros procesos económicos, 3) prevalencia de la producción manufacturera, y 4) vinculación entre la existencia de un trabajo centralizado y la actividad productiva que se lleva a cabo (Giddens, 1987:138-139).

El desarrollo y fortalecimiento del Estado nacional moderno está íntimamente relacionado con dos de las instituciones citadas de la modernidad, el poder militar y la vigilancia. Las funciones “represivas” del Estado en el plano interno y externo articularon su legitimidad con acciones y un discurso centrado en elementos culturales – lengua, religión, etc. – comunes que darán el pie a un fenómeno psico-social, el nacionalismo. Este fenómeno será típico de sociedades en los cuales todas las dimensiones de la modernidad se desarrollaron – Inglaterra, Francia y Alemania, entre otros - como aquellos en las cuales no como en el Imperio Otomano.

¹³ El industrialismo es posterior al capitalismo ya que sus inicios datan de la Primera Revolución Industrial (segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX) multiplicándose su distribución geográfica en la Segunda Revolución Industrial (1850-1914) hacia Europa Central y Estados Unidos. En los años posteriores a la Gran Guerra, especialmente luego de la crisis del '30 comienza una difusión de procesos locales de industrialización en sociedades latinoamericanas y asiáticas.

La vigilancia hace referencia al control interno del estado y la supervisión social mediante el almacenamiento y control de la información (Giddens, 1987:181). A pesar que parezca algo normal en las sociedades actuales, para alcanzar ese ideal fue necesario que los estados nacionales desarrollen un gran poder administrativo, centralicen la toma de decisiones, y pacifiquen internamente el territorio. Para lograr esos objetivos, fue fundamental el uso del “poder disciplinante” – en términos de Michel Foucault - para expandir el poder central a los establecimientos locales y la creación de agencias especializadas tales como la policía y los organismos de inteligencia internos (Giddens, 1987:186-187).

Por último, el poder militar se define como control de los medios de violencia dentro de las fronteras territoriales (Giddens, 1993:62-63). Si bien esta dimensión se encontraba presente en las sociedades tradicionales, la diferencia cualitativa es la inclusión del factor industrial que “discontinúa” dicha institución, especialmente en el campo de la táctica militar con la incorporación de armamentos con una potencia sin parangón en la historia de la humanidad como la artillería pesada, el uso de carros de combate, la aviación y – posteriormente – el desarrollo de armas nucleares.

La naturaleza multidimensional de la modernidad permite entender la trayectoria de las sociedades modernas occidentales desde mediados del siglo XVII hasta la actualidad como un producto de la interacción entre el capitalismo, el industrialismo, la vigilancia y el poder militar. Esta aproximación a la modernidad está centrada en la experiencia occidental, por lo que el proceso de mundialización de la modernidad generado desde mediados del siglo XIX conlleva una serie de límites para comprender la llegada e incorporación de las sociedades no occidentales a esta modernidad.

2.3 Mundialización de la Modernidad y la dispersión de las modernidades

La sociedad moderna - y el proyecto de la modernidad – tuvo su lugar de nacimiento en Europa Occidental. Si bien la fecha de inicio de la modernidad es discutible, hay un consenso generalizado sobre el ámbito espacial. Entre los elementos conceptuales más importantes que permiten visualizar el carácter “occidental” de la modernidad se pueden destacar: la pérdida de los fundamentos teológicos del poder y la política o secularización (Marramao:1998, 24), el nacimiento y evolución de los estados-nacionales (Giddens, 1993:62), la racionalización de las instituciones (Weber, 1955:9), y la creciente autonomización de los individuos (Kaya, 2004:44).

El avance de las dimensiones institucionales de la modernidad afectó la evolución natural de las sociedades tradicionales, aunque también las propias sociedades afectadas por la modernidad, reorientando y alterando las características estructurales de las relaciones sociales. Teniendo en cuenta que la modernidad es un proceso discontinuo y sujeto a modificaciones de carácter endógeno se pueden identificar tres etapas bien diferenciadas a nivel espacio-temporal: modernidad-nación, modernidad-mundo y modernidad-globo¹⁴.

La etapa “nacional” de la modernidad tiene como sus principales características: concentración del poder administrativo de las sociedades dentro en un espacio territorial determinado; sus actores principales, los estados, están sujetos a una progresiva racionalidad burocrática; el sistema económico capitalista es limitado y el comercio entre sus miembros es utilizado sobre base del sistema mercantilista. Este conjunto de elementos

¹⁴ En este trabajo identificamos a las dos primeras etapas como correspondientes a la etapa sociológica de primera modernidad mientras que la tercera etapa se correlaciona con la segunda modernidad (Beck, 1998, 34-36).

se aplica a las sociedades europeas desde mediados del siglo XVII hasta fines del siglo XVIII donde la Revolución Francesa, la Revolución Norteamericana, la industrialización y las aventuras coloniales multiplican la presencia de las instituciones de la modernidad a nivel mundial. En este sentido,

“el pasaje de la época de la modernidad-nación a la modernidad-mundo se justifica (...) por el doble carácter del capitalismo: por un lado (en el sentido delineado por Marx), modo de producción centrado en el poder universalizador de la forma-mercancía; por otro lado (en el sentido delineado por Max Weber), “proceso civilizatorio” basado en el dominio extensivo de un específico estándar de racionalidad estratégico-instrumental y social-tecnológico. La expansión a escala planetaria de esta estructura bipolar daría lugar a una “sociedad civil mundial”, cuya espacialidad se articula en un nuevo orden no sólo geopolítico sino también geoeconómico” (Marramao, 2006:28)

La expansión espacio-temporal de la modernidad se relaciona directamente con las “aventuras civilizatorias” - proyectos coloniales de los países occidentales -, el avance del industrialismo y la industrialización del poder militar, y, por último, la evolución tecnológica de las potencias mundiales sustentadas por el modo de organización económica de sus estados. Las dimensiones de la modernidad y sus principales actores – potencias europeas – avanzan geopolítica y geoeconómicamente sobre sociedades y civilizaciones no-occidentales transformando las relaciones sociales en centro-periferia.

Estos elementos junto con el fortalecimiento de las unidades estatales y la conjunción entre el modo de producción capitalista y la industrialización generaron el primer “punto de escisión” diferenciando la modernidad-mundo de la modernidad-nación. Además el “Estado” le da lugar al “Estado-Nación” con el cual se fosilizan los bordes territoriales en fronteras imaginarias (Giddens, 1987: 3). Sin embargo, no solo fue un “punto de escisión” conceptual sino también geográfico ya que a partir de principios del siglo XIX se comienza a escindir el

primer programa cultural y político de la modernidad de raíz europeo con respecto a las “otras modernidades” no europeas (Eisenstadt, 2000:3)¹⁵.

La “mundialización” de la modernidad es definida de forma genérica como “la intensificación de las relaciones sociales en todo el mundo por la se enlazan lugares lejanos, de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia” (Giddens, 1993:67-68). La modernidad, se entiende entonces, como la occidentalización del mundo sobre la base del distanciamiento espacio-temporal y la interacción a través de la distancia:

"Las formas de vida introducidas por la modernidad arrasaron de manera sin precedentes *todas* las modalidades tradicionales del orden social. Tanto en extensión como en intensidad, las transformaciones que ha acarreado la modernidad son más profundas que la mayoría de los tipos de cambio característicos de períodos anteriores. Extensivamente han servido para establecer formas de interconexión social que abarca todo el globo terráqueo” (Giddens, 1993:18)

Sin embargo, esta definición esconde una visión “monopólica” y acultural de la modernidad con respecto a su expansión en sociedades no occidentales.

Esta visión “ortodoxa” de la mundialización de la modernidad – que condensa aportes de sociología clásica, neo-marxismo e institucionalismo neoliberal –, entendida como occidentalización del mundo, se enfrenta a la perspectiva de las “modernidades múltiples/alternativas”, la cual sostiene que Modernidad y la Occidentalización no son términos idénticos a pesar que el modelo occidental de Modernidad es el punto de referencia para las demás modernidades (Eisenstadt, 2000:2-3). El concepto de “modernidades múltiples” convierte una teoría de la modernidad excluyente a una teoría de la modernidad

¹⁵ La tercera etapa “modernidad-globo” se diferencia de la modernidad-mundo porque conforma una unidad del mundo que se proyecta más allá del núcleo original occidental (Marramao, 2006:27), el mundo entero se occidentaliza (Giddens, 1993:67) y se explicita la existencia de múltiples modernidades (Keyman, 2007:4). Su explicación excede los límites de este trabajo.

incluyente (Kozlarek, 2004:39) permitiendo entender el mundo de una manera óptima ya que explica la historia de modernidades como una historia continua de constitución y reconstitución de una multiplicidad de programas culturales (Eisenstadt, 2000:2). Además, esta perspectiva reconoce que, más allá del proceso de modernización existen diversas formas culturales específicas de modernidad estructuradas por distintas condiciones socio-políticas y herencias culturales (Sachsenmaier, 2002:1).

Para comprender esta interpretación particular de la modernidad es necesario realizar una diferenciación desde un punto de vista teórico entre teorías culturales y aculturales de la modernidad, revisar el concepto de civilización en términos socio-históricos, identificar los principales elementos constitutivos de las “modernidades múltiples” y examinar el proceso de constitución temporal y geográfico de “otras modernidades”, especialmente en el caso del Imperio Otomano y su estado sucesor, la República de Turquía.

El *mainstream* de la explicación sobre el nacimiento modernidad y mundialización de la modernidad no suele incorporar la dimensión cultural como un factor interviniente en el proceso de transformación de las sociedades tradicionales en modernas. Ejemplo de este tipo de argumentaciones se encuentra en la teoría sociológica clásica y contemporánea. Este tipo de abordajes han sido definidos por Charles Taylor como teorías aculturales ya que entienden a la modernidad como un conjunto de transformaciones por las cuales todas de las culturas pasan más allá de las características que le son propias (Taylor, 2007:2) o sea, describe el cambio de la época premoderna a la era moderna en términos de “desarrollo” o “evolución” (Calandín, 2010:106). Además, los elementos relacionados a las tradiciones culturales o a la herencia religiosa son dejados de lado debido al avance intempestivo de la racionalización moderna.

La teoría acultural tiene como contrapunto “heterodoxo” la teoría cultural de la modernidad¹⁶. Ésta se caracteriza por explicar la transformación que ocurrió en el “Occidente Moderno” como el ascenso de una nueva cultura, la cual puede ser contrastada con todas las demás sin generar una relación causal entre ambas (Taylor, 2007:1). La teoría cultural permite reconocer que las diferencias culturales y la naturaleza peculiar de cada una de las sociedades que se encuentran en relación estrecha con las instituciones de la modernidad occidental sin seguir necesariamente el mismo camino (Keyman, 2007:3).

Los presupuestos más importantes de la teoría cultural de la modernidad son: 1) carácter contextualizado y cultural de la autocomprensión, en tanto que la modernidad es la circunstancia histórica y social configuradora del mundo en el que vivimos y que nos constituye, 2) pluralismo cultural, 3) la experiencia de los propios agentes y 4) la posibilidad de «realizar afirmaciones comparativas complejas» (Calandín, 2010:109-111). Una teoría cultural permite pensar a la modernidad como un fenómeno múltiple y plural:

“Una teoría cultural despliega una gama de perspectivas bastante diferente. Si la transición hacia la modernidad es como el ascenso de una nueva cultura, análoga a la conversión del Imperio Romano al cristianismo en los primeros siglos, o de Indonesia al Islam después del siglo XIV, entonces, como en todos estos casos, el punto de partida dejará su huella en el producto final. (...) Así, en lugar de hablar de modernidad en singular, deberíamos mejor hablar de “múltiples modernidades” (...) Así, una modernidad japonesa, una modernidad india, y los diferentes tipos de modernidad islámica, se situarán al lado de la gama de modernidades de las sociedades occidentales, que también están lejos de ser uniformes (Taylor, 2007:11-12)

La emergencia de nuevas modernidades desplaza la concepción “monopólica” de la modernidad y abre el juego a múltiples articulaciones entre la cultura de una sociedad con las dimensiones institucionales del proyecto de modernización occidental. La existencia de

¹⁶ Este tipo de discusión retoma el debate sobre la naturaleza de la acción en la teoría sociológica, enfrentando interpretaciones ontológicas entre los defensores de la instrumentalidad de la acción (aculturales) y la normatividad de la misma (culturales) (Alexander, 1997:19).

diferentes tipos de sociedades no-occidentales – con raíces históricas y culturales propias - determina la existencia de múltiples modernidades. La modernidad no debe ser identificada con una geografía, civilización o etnia en particular (Kaya, 2004:49). La modernidad adquiere formas diversas, dinámicas, diferentes en cada una de las sociedades debido a su particular contexto socio-cultural, político-económico, étnico y geo-histórico (Ianni, 2003:48)¹⁷.

Este punto limita los alcances de la discontinuidad de las instituciones modernas con respecto a las del orden tradicional aunque no le quita validez al concepto. Sin embargo, la cultura específica de cada sociedad limita y moldea la intensidad de la discontinuidad de lo “nuevo” con respecto al pasado. En este sentido la modernidad se presenta como un fenómeno de “horizonte abiertos” por el cual hay espacio para múltiples interpretaciones más allá del primer programa (europeo) cultural y político de la modernidad (Kaya, 2004a:36).

La “multiplicación” de las modernidades se comienza a estructurar con la expansión europea – fruto del capitalismo y el imperialismo – desde la primera mitad del siglo XIX y de forma progresiva en Estados Unidos, América Latina, Asia – en especial China y Japón –, el Imperio Otomano y, finalmente, África. En la mayoría de las sociedades se incorporó la forma institucional del Estado-Nación como recipiente de legitimidad política al igual que diversas modificaciones – con múltiples diferencias - a los circuitos económicos, sociales, culturales y legales relacionadas con las dimensiones de la modernidad.

De todas maneras hay dos series de características comunes al desarrollo de las “modernidades múltiples”. En primer lugar, la llegada de las instituciones de la modernidad

¹⁷ En palabras de la socióloga turca Nilüfer Göle “la modernidad no puede ser concebida como una entidad geográfica (...) sino como parte de una experiencia histórica, un entorno social y una determinada identidad de los actores sociales” (Göle, 1996:8).

europea alteró estructuralmente las relaciones sociales al interior de las sociedades no-occidentales y modificó la naturaleza del lazo social. Esta modificación conllevó la construcción de nuevas entidades que mezclaron formas institucionales importadas con la cultura local. En segundo lugar, este encuentro – la mayoría de las veces forzoso – entre las potencias europeas y las sociedades no-occidentales modificaron la relación centro-periferia entre los sectores “tradicionales” y los sectores “occidentales”.

La “sociología de las modernidades múltiples” afirma que para entender el proceso de modernización en las últimas décadas del Imperio Otomano y los primeros años de la República de Turquía, se debe abordar conceptual cuatro temas clave: el concepto de civilización, el contexto histórico, los agentes modernizadores y los diferentes proyectos de modernidad (Kaya, 2004a:35). Esta perspectiva entiende a la modernidad como un campo de tensiones ya que la modernidad hace posible que las interpretaciones radicalmente plurales sobre la realidad social se expresen abiertamente (Kaya, 2004b:17).

Debajo de cada “modernidad” existe una cultura particular que se puede entender en relación a un complejo civilizatorio. En el caso de las modernidades, la “occidental” representaría un tipo distintivo de civilización con respecto a la “árabe”, la “persa” o la “otomana”¹⁸ o en su versión actualizada – en términos de Huntington - la civilización “islámica”. El concepto de civilización ha estado sujeto a múltiples debates, especialmente por su carácter esencialista y determinista. De todas maneras, refleja una estructuración de tipo cultural e histórica que engloba un tipo determinado de sociedad con determinadas visiones del mundo, creencias, costumbres, leyes e instituciones sociales y políticas.

¹⁸ Arnold Toynbee en su “Estudio de la Historia” incluye al Imperio Otomano dentro de las civilizaciones detenidas (*arrested civilisations*) ya que se “cristalizó” en el siglo XVI y solamente comenzó a modificar su rumbo con la presión de la superioridad europea en materia militar, económica y de ideas.

El contexto histórico determina el ambiente en el cual se inserta un determinado proceso de modernización, por lo que en el caso de los últimos años del Imperio Otomano y el nacimiento de la República de Turquía hay que tomar en cuenta tanto la influencia externa de las potencias europeas, los canales de transmisión de dicha influencia, sus principales actores y la modificación de la estructuración social, étnica y lingüística del territorio.

En tercer lugar, el rol de los agentes modernizadores es clave para responder a la pregunta ¿Qué clase o sector de la sociedad lleva adelante el proceso de modernización despegándose de las instituciones tradicionales? En el caso de nuestro objeto de estudio se prestará atención a los intelectuales, burócratas y militares.

Por último, hay que aclarar que en los procesos históricos en los cuales se estructura una nueva identidad moderna los proyectos suelen ser varios, diversos y hasta enfrentados. Los proyectos de modernidad en el Imperio Otomano reflejan esos problemas ya que sus soluciones modernizantes en términos de identidad iban desde la transformación de su estructura tradicional basada en el sistema *millet* en un sistema de patriotismo cívico otomanista, hasta opciones localistas basadas en afinidades de tipo lingüístico, étnico o religioso pasando por opciones “pan” como el pan-islamismo, el pan-turquismo, el turanismo y el pan-eslavismo.

El “derrame” de la primera modernidad sobre las civilizaciones no occidentales generó una multiplicación de procesos de “modernización” de las sociedades tradicionales en modernas, pero con diversos tipos de articulación entre las dimensiones de la modernidad con las sociedades locales, como en el caso del Imperio Otomano y la posterior creación de la República de Turquía. En este caso particular se da un elemento particular ya que no estuvieron sujetos a la dominación colonial de las potencias europeas por lo que el rumbo a la modernidad fue el camino elegido para evitar la desintegración del Estado,

objetivo sostenido desde el siglo XIX por los Sultanes Otomanos y la Sublime Puerta hasta Kemal Atatürk. El caso turco es uno de los ejemplos más destacados como proyecto de modernidad no occidental. Kaya sostiene que esta particularidad se debe a cuatro factores: a) no se puede comprender el sentido de la modernidad turca sin la observación de la civilización islámica como el contexto del que surge la modernidad turca, b) modernidad turca no expresa una modernidad occidental, c) Turquía es el primer país musulmán moderno y ofrece un modelo de modernidad para otras sociedades islámicas, y, por último, d) el proyecto kemalista – última etapa del proceso modernista - fue construido de acuerdo a un determinado legado histórico cultural otomano.

Entre las múltiples modernidades de la “modernidad”, el caso turco nos permitirá reflexionar sobre las particularidades de la transformación de un Imperio en una nación, de una sociedad tradicional en una sociedad progresivamente moderna, de una identidad “otomana” a una turca, todo ello dentro del marco de una sociedad no occidental que sufrió el “derrame” de las dimensiones de la modernidad en carne propia.

CAPÍTULO 3: NACIÓN Y NACIONALISMO: FENÓMENOS MODERNOS

Las naciones y los nacionalismos han sido entendidos como fenómenos modernos por la mayoría de los historiadores y estudiosos de estos fenómenos. Si bien las naciones anteceden temporalmente a los nacionalismos, éstos han permitido una difusión y multiplicación de las naciones en todo el mundo, especialmente luego del final de la Segunda Guerra Mundial y el desencadenamiento del proceso de descolonización. El nacionalismo ha funcionado como una ideología para construir naciones, para fortalecer regímenes o defender el territorio de invasiones foráneas. El complejo nacional-nacionalista tuvo su *cénit* histórico en la primera mitad del siglo XX, en la cual, millones de seres humanos dieron la vida por una entidad político-cultural, la nación, fomentado por el fenómeno particular del nacionalismo. El mundo conceptual de las naciones permitió asentar determinada visión del mundo, condicionada por las propias particularidades de las dimensiones de la modernidad y la evolución del concepto mismo tanto del Estado como de la Nación.

Sin embargo, la comprensión de la nación, y el nacionalismo han sido un foco permanente de discusiones semánticas, históricas y políticas sobre la naturaleza de estos conceptos generando un “caos terminológico” (Connor, 1998:87) y dando pie a múltiples interpretaciones académicas que se complejizaron a medida que se incorporaron a la discusión nuevos términos como patriotismo y Estado-Nación.

Si bien para algunos autores las naciones y los estados emergieron en forma conjunta (Smith, 1998:70 & Greenfeld, 1993:14) asemejando el concepto de Estado a Estado-Nación, algunos interpretan como parte de un proceso discontinuo por lo que entienden al Estado como una entidad política que mutó desde un Estado Tradicional a un Estado Absolutista Moderno y, posteriormente a un Estado-Nación (Giddens, 1987:3-5) mientras que otros

directamente ponen en duda la expresión Estado-Nación por su pequeña correlación estadística con la realidad (Connor, 1998:92).

Para arrojar un poco de luz sobre este “caos terminológico” se va a analizar concisamente cada uno de estos conceptos en perspectiva con el proceso de modernización y las “modernidades múltiples” para luego profundizar sobre el proceso de construcción histórica de las naciones, el impacto de la modernidad y el ascenso del nacionalismo.

El Estado, en su interpretación weberiana, fue definido anteriormente como aquella comunidad humana que reclama dentro de un territorio determinado, el monopolio del uso legítimo de la violencia física. Tal monopolio de la violencia requiere un alto grado de legitimidad y adhesión por parte de sus ciudadanos, pero aún más de las fuerzas que aseguran un uso eficaz de ese poder. Tradicionalmente se ha entendido ese sentimiento de lealtad hacia el Estado como “patriotismo” y puede ser rastreado históricamente – como lealtad hacia una comunidad política - hasta los confines de la historia en los persas, griegos, egipcios, romanos, entre otros. Este fenómeno se produjo gracias a una serie de características que tenía una comunidad política que creaban una atmósfera de identidad común, entre las cuales podemos citar una religión compartida, lenguas, tradiciones, entre otros.

Por otro lado, la adhesión a la “patria”, también entendida también como “proto-nacionalismo” (Hobsbawm, 1998:55), no es un fenómeno moderno, pero que funciona como un fenómeno “puente” para la posterior relación entre la nación y el nacionalismo. El protonacionalismo se puede interpretar como un conjunto de sentimientos de pertenencia colectiva, existentes pretéritamente que pueden ser utilizados cultural y políticamente con el fin de articular una identidad común.

El proto-nacionalismo, allí donde existía, facilitaba la tarea del nacionalismo, por grandes que fuesen las diferencias entre los dos, por cuanto los símbolos y

sentimientos existentes de comunidad proto-nacional podían movilizarse detrás de una causa moderna o un estado también moderno (Hobsbawm, 1998:86).

Connor afirma que el error básico de los académicos estudiosos del nacionalismo fue equiparar el nacionalismo con el sentimiento de lealtad al estado y no con la lealtad a la nación (Connor, 1998:87), sin embargo autores como Anthony Smith o Hobsbawm afirman que, a pesar de las diferencias conceptuales e históricas hay una serie de características comunes, especialmente en lo referente a los fines a los cuales aspiran – autonomía colectiva, unidad e identidad – (Smith, 2009:62) por lo que se podría entender al patriotismo como un antecedente importante del nacionalismo, además de ser comprendido como el sentimiento de lealtad hacia el Estado.

A pesar que pocos estados pueden denominarse justificadamente Estado-Nación (Connor, 1998:92), la modernidad generó un tipo específico de Estado, el cual se caracteriza por su importante concentración de poder administrativo – poder militar y vigilancia -, el cual se diferencia de los Estado Tradicionales y los Estados Absolutistas (Giddens, 1987:4). La multiplicación de las modernidades se realizó en un recipiente llamativamente similar: el Estado-Nación moderno. El problema aquí radica en la construcción histórica de la nación más que en la definición conceptual del Estado Moderno.

La modernidad ha sido presentada como la principal causa del nacimiento y desarrollo de las naciones y nacionalidades en Europa en el período que abarca desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XIX. Para un gran sector de la academia, la característica básica de la nación moderna y de todo lo relacionado con ella es su modernidad (Hobsbawm, 1998:21). Sin embargo, la modernidad en sí no es la causa eficiente de las naciones sino que se explica por la confluencia de sus dimensiones. Ni el capitalismo, ni el industrialismo, ni la vigilancia o el poder militar pueden explicar unilateralmente el fenómeno de la nación, aunque

combinados nos dan las herramientas para interpretar esta particular institución. De por sí, la nación, la nacionalidad, el nacionalismo son términos que han resultado notoriamente difíciles de definir, ya no digamos de analizar (Anderson, 1993:19).

A continuación vamos a tratar de comprender la construcción histórica de la nación para luego evaluar el fenómeno del nacionalismo y su rol en la edificación de las modernidades múltiples.

3.1 La construcción histórica de la nación y el impacto de la modernidad

En uno de los textos canónicos sobre la Nación, Ernest Renan sostenía que ésta institución socio-política no estaba constituida meramente por factores materiales. Ni la religión, ni la lengua, ni el interés material, ni la geografía ni una determinada raza determinan de por sí la existencia porque la Nación es “un principio espiritual, el resultado de profundas complicaciones de la historia; es una familia espiritual, no un grupo determinado por la forma de la tierra” (Renan, 2010:35). El origen mismo de la palabra nación se encuentra en la palabra latina *natio* (lo que ha nacido). El concepto inicial era despectivo: en Roma el nombre de "nationes" estaba reservada para grupos de extranjeros procedentes de la misma región geográfica, cuyo estado-por ser extranjeros fue inferior a la de los ciudadanos romano (Greenfeld, 1993:4).

A pesar de la importancia de negar todo determinismo naturalista de las fronteras de las naciones (Gellner, 1998:19) y resaltar la trayectoria hacia la cohesión histórica de un grupo social, Renan no incluye a ninguno de las dimensiones de la modernidad dentro de su explicación. La nación como un plebiscito diario se presenta como una herencia de los

sacrificios de los antiguos que se proyectan históricamente más que una institución impulsada por una serie de factores modernos que estructuran una solidaridad.

La nación se nos presenta en la actualidad como un fenómeno dado pero su construcción histórica no se generó en un determinado momento histórico sino que fue fruto de un largo proceso social e histórico que culminó en el siglo XIX e inauguró la era de las naciones y – posteriormente – los nacionalismos. En la teoría de las naciones y el nacionalismo hay tres temas fundamentales que han sido motivo de reflexión, el primero es ético y filosófico relacionado con el rol de la nación en los asuntos humanos; el segundo es antropológico y político y apunta a la definición social de la nación; mientras que el tercero es histórico y sociológico. Éste abordaje trata de dilucidar el lugar de la nación en la historia de la humanidad relacionado la cuestión de la antigüedad o la modernidad de la nación en la historia, y la cuestión de su naturaleza evolucionada o construidas socialmente (Smith, 1998:8-9).

La reflexión socio-histórica sobre las naciones y el nacionalismo se disputa entre cuatro escuelas teóricas principales: perennialista, primordialista, etno-simbólica y moderna¹⁹. Sobre ésta última vamos a centrar nuestros esfuerzos analíticos pero antes describiendo los principales argumentos de las demás escuelas.

El perennialismo tiene una perspectiva esencialista de las naciones. Las naciones – para esta escuela – son entidades arraigadas en la historia con fuertes raíces étnicas, lingüísticas o, incluso, raciales que las diferencia entre sí. La nación perennialista es una comunidad cultural, arraigada históricamente con un carácter inmemorial y ancestral, con

¹⁹ Si bien dentro de las discusiones teóricas sobre las naciones y el nacionalismo se encuentran otras escuelas como el post-modernismo, el neo-perennialismo, el tribalismo, entre otras; damos prioridad por cuestiones de espacio y relevancia conceptual a las seleccionadas.

una solidaridad orgánica y basada en los sectores populares (Smith, 1998:23). Si bien esta escuela acepta la modernidad del nacionalismo como movimiento político e ideológico, se refiere a las naciones como versiones actualizadas de las inmemoriales comunidades étnicas, culturales o su identidad como colectivos que han existido, junto a las comunidades étnicas, en todas las épocas de la historia humana (Smith, 1998:160). Walker Connor, uno de los referentes de esta escuela, sostiene que una nación es un grupo de personas que se caracteriza por un mito sobre su ascendencia común cuya esencia es intangible y con un gran sentido de homogeneidad (Connor, 1998:71.88-89). La concepción de Ernest Renan se acerca tanto a la definición subjetivista de Connor como a la argumentación de esta escuela.

El primordialismo intenta comprender el auto-sacrificio y la pasión características de las naciones y el nacionalismo derivándolas de "sentimientos primordiales", atributos de los fenómenos sociales y culturales básicos como el idioma, la religión, el territorio y sobre todo, el parentesco (Smith, 1998:223). Para esta corriente, al igual que el perennialismo, la nacionalidad es un aspecto "natural" del ser humano. Las naciones no se construyen sino que vienen junto a la naturaleza humana (Özkırımlı, 2010:49).

En cuanto a la escuela etno-simbólica, en palabras de su principal referente – Anthony Smith –, tiene como objetivo:

“descubrir el legado simbólico de las identidades étnicas de las naciones particulares, y mostrar cómo los nacionalismos modernos y naciones redescubrieron y reinterpretaron los símbolos, mitos, recuerdos, valores y tradiciones de sus etno-historias, y como hacen frente a los problemas de la modernidad” (Smith, 1998:224)

El centro de las preocupaciones de esta corriente es la necesidad de comprender el "mundo interior" de la etnicidad y el nacionalismo a través de un análisis de los elementos simbólicos y las dimensiones subjetivas (Smith, 2009:23). El etno-simbolismo realiza una reconstrucción histórica de las naciones enfatizando en el rol de las herramientas subjetivas

que tienen las naciones para continuar en el tiempo, busca proporcionar una “historia cultural de la nación”. Las naciones modernas no solo se explican por las dimensiones materiales de la modernidad sino que hay un espacio subjetivo relativo a símbolos, mitos y tradiciones que han condicionado y guiado la construcción de las naciones modernas. La nación es definida como

“una comunidad humana auto-definida cuyos miembros cultivan recuerdos compartidos, símbolos, mitos, tradiciones y valores, habitan y se unen a los territorios históricos o "patrias", crean y difunden una cultura pública distintiva y cumplen leyes y costumbres comunes y estandarizadas” (Smith, 1999:29)

Por último, la corriente modernista explica la nación como un producto – novedoso - de la modernidad occidental. Hobsbawm dirá que la característica básica de la nación moderna y de todo lo relacionado con ella es su modernidad (Hobsbawm, 1998:23). La nación como una comunidad humana auto-identificada puede rastrearse con diferentes rostros a lo largo de la historia de la humanidad ya sea en pequeñas comunidades (tribus) como en grandes conglomerados (*millet* Otomano). Desde un punto de vista histórico, quizás no es fenómeno nuevo. Sin embargo, la nación en la modernidad ha sufrido el proceso de discontinuidad como otras instituciones tradicionales – como hemos apuntado en el capítulo anterior – cambiando radicalmente su naturaleza y características. Las características comunes sobre la nación que reúne a los diferentes autores de esta escuela son los siguientes:

1. La nación es una comunidad política territorializada, una comunidad cívica de los ciudadanos jurídicamente iguales en un determinado territorio
2. La nación es reciente y novedosa, un producto de las condiciones totalmente moderno y reciente, y por lo tanto desconocido en épocas pre-modernas;

3. La nación es una creación. Está consciente y deliberadamente 'construida' por sus miembros, o segmentos del mismo.
4. La nación está construida conscientemente por las élites, que tratan de influir en las emociones de las masas para lograr sus objetivos.
5. La nación posee determinados recursos, por lo que tiene una capacidad para hacer y transformar la realidad.
6. Los países suelen estar divididos en un número de grupos sociales (regiones, clases, géneros, religiones, etc), cada uno con sus propios intereses y necesidades.
7. Los principios de la solidaridad nacional se encuentran en la comunicación social y la ciudadanía (Smith, 1998:22-23).

La concepción modernista de la nación critica las argumentaciones de los abordajes del primordialismo y el perennialismo diferenciando las naciones de la era pre-moderna (tradicional) de las naciones modernas. Según Smith, las bases intelectuales de este paradigma – que también se aplica al nacionalismo - se pueden encontrar en la tradición marxista, la psicología freudiana y la sociología de Max Weber y Émile Durkheim (Smith, 1998:11-16). Si bien hay una serie de interpretaciones sobre la modernidad vamos a destacar tres de ellas, socio-cultural (Ernest Gellner), política (Anthony Giddens) y cultural (Benedict Anderson).

Benedict Anderson define a la nación como una “comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana” (Anderson, 1993:23), imaginada porque los miembros de la nación, aunque no se conocen, tienen un mismo sentir y se auto-reconocen en un espacio común, limitada porque tiene fronteras finitas más allá de las cuales se

encuentran otras naciones y soberana porque poseen una legitimidad y dominio interno que es distinto a otras naciones y cuya violación se castiga con la violencia (Anderson, 1993:23-25). Este tipo de comunidad imaginada tiene raíces culturales arraigadas en dos sistemas culturales, la comunidad religiosa y el reino dinástico (Anderson, 1993:30).

La primera tenía como característica fundamental la posesión de una lengua sagrada que regía la confianza en el “carácter peculiarmente sagrado de sus lenguas y por ende sus ideas acerca de la admisión a la comunidad” (Anderson, 1993:31). La identidad a una comunidad estaba regida por la lengua. En la comunidad imaginada moderna la lengua es un producto territorial por lo que la identidad no se define más en base a la lengua sino a la tierra. Por otro lado, el reino dinástico se regía por sus centros, las fronteras eran porosas e indistintas, y las soberanías se fundían imperceptiblemente unas en otras a diferencia de la concepción moderna en la cual la soberanía estatal opera en forma plena, llana y pareja sobre cada centímetro cuadrado de un territorio legalmente demarcado (Anderson, 1993:39). La nación definida como comunidad imaginaria es, en un proceso socio-histórico, producto y construcción de carácter cultural. Sin embargo, su expansión y universalización va más allá de la cultura ya que se deben tomar en cuenta las dimensiones antes citadas de la modernidad y su confluencia dentro de los espacios nacional-estatales.

Por otro lado Giddens se enfoca en la vinculación y solapamiento entre la nación y el Estado vinculándolo con dos dimensiones de la modernidad, el poder militar y la vigilancia. Las funciones “represivas” del Estado en el plano interno y externo articularon su legitimidad con acciones y un discurso centrado en elementos culturales – lengua, religión, etc. – comunes. La nación se montó en la estructura del estado europeo decimonónico y expandió el “credo” de la unificación hacia regiones y pueblos que vislumbraron la “reconstrucción” de un pasado mítico sobre la base de un principio político. Quizás uno de los elementos más

destacados de la modernidad es la superposición – aunque no perfecta – entre el Estado y la nación. El Estado es la institución política que recepta, acumula y utiliza el poder en un determinado territorio mientras que la nación está centrada en los individuos aunados en una construcción cultural vinculada por diversos elementos entre los cuales se puede contar la etnicidad, la lengua, la religión, los símbolos, siendo el más importante de todos, la pertenencia (Hobsbawm, 1998:81).

Gellner, por su parte, estratifica las eras del hombre diferenciando entre la sociedad agraria y la industrial además de identificar el desarrollo de las naciones y el nacionalismo con la era industrial. Para el antropólogo británico, las naciones son una contingencia de la historia aunque diferencia la “contingencia” del Estado con respecto a las naciones (Gellner, 2001:19). El autor explica la genealogía de la nación diferenciando entre la explicación cultural y la voluntaria. En la primera se define a una nación cuando dos hombres comparten la misma cultura, entendiendo ésta como un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación. La cultura común se da en el marco de un lenguaje vernáculo y secular común además de procesos multiplicadores de la cultura como la alfabetización. La segunda visión, voluntarista, define a la nación si, y sólo si se reconocen como pertenecientes a la misma nación (Gellner, 2001:20).

La diseminación – o multiplicación - de las naciones es otro de los puntos de interés del paradigma modernista ya que, desde mediados del siglo XIX, la nación dejó de ser europea y se convirtió en un fenómeno mundial, facilitando una nueva forma de ver el orbe y la geografía. La multiplicación de las naciones tuvo su sustento en el crecimiento de la economía-mundo, la multiplicación de la producción de mercancías gracias a la mecanización del sistema productivo, la expansión del poder militar europeo por vía marítima y el fortalecimiento del poder administrativo del Estado mediante la racionalización de su aparato

institucional y el dominio sobre su territorio. La cartografía dejó de tener “espacios vacío” y se llenó de “Estados-nación”, contenedores particulares de individuos, poblaciones e identidades.

La diseminación de las “comunidades imaginarias”, generó una

“destilación espontánea de un cruce complejo de fuerzas históricas discretas (...) que se volvieron “modulares”, capaces de ser trasplantados, con grados variables de autoconciencia, a una gran diversidad de terrenos sociales, de mezclarse con una diversidad correspondientemente amplia de constelaciones políticas e ideológicas” (Anderson, 1993:21).

A pesar de su “uniformidad” global, el “complejo nacional” sufrió tres paradojas inseparables de su naturaleza. En primer lugar, la cuestión del tiempo en la cual se debate la modernidad objetiva del fenómeno y la interpretación subjetiva ligada a una identidad ancestral; luego el contrapunto entre la universalidad del concepto de nación y la particularidad real de sus formas; por último la acumulación y concentración de poder político frente al escaso desarrollo teórico y doctrinal (Anderson, 1993:22). La nación, sin embargo, todavía se presenta como un concepto polisémico tanto a nivel teórico como a nivel histórico. Si tomamos solamente el siglo XIX, su significado mutó desde un punto de vista conceptual pero también ideológico desde la perspectiva liberal de estado=nación=pueblo hacia una interpretación esencialista y revolucionaria de la nación basada en el patriotismo popular-democrático (protonacionalismo) que se convertiría posteriormente en el nacionalismo (Hobsbawm, 1998:97).

Resumiendo, si bien hay varias interpretaciones sobre la nación lo cierto es que más allá de sus antecedentes históricos y simbólicos, la modernidad impactó de una manera estructural sobre las “comunidades auto-identificadas” traccionando a sus miembros hacia el Estado - cada vez más centralizado y con mayor poder administrativo - y quebrando circuitos de legitimidad tradicional. Las naciones tradicionales se vieron frente al dilema de

institucionalizarse en un Estado o reclamar la creación de Estados para sus naciones. En el medio de ese atolladero quedó atrapado el Imperio Otomano.

3.2 El nacionalismo, versión moderna

Si la nación tuvo su período de construcción en la modernidad hasta mediados de siglo XX, a hasta 1880 sufrió un cambio de paradigma debido a la aparición del nacionalismo, que puede ser entendido inicialmente como la idealización e ideologización de la nación. Los criterios que el liberalismo burgués tenía para definir a la nación eran tres: la asociación histórica con un estado que existiese en aquellos momentos o un estado con un pasado bastante largo y reciente, la existencia de una antigua élite cultural, poseedora de una lengua vernácula literaria y administrativa nacional y escrita; y una probada capacidad de conquista (Hobsbawm, 1998:97). En este punto, hay un contrapunto entre el concepto de “nacionalismo oficial” y el de “patriotismo”. Anderson afirma que el nacionalismo oficial – fusión voluntaria de la nación y el imperio dinástico – fue una reacción a los movimientos revolucionarios de 1820 (Anderson, 1993:127) mientras que Hobsbawm conecta las corrientes conservadoras con el patriotismo centrado en el estado (Hobsbawm, 1998:95).

Según Gellner, el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política (Gellner, 2001:13), en otras palabras el nacionalismo se presenta como

“una teoría de la legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos y especialmente que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto de un estado dado” (Gellner, 2001:14).

El nacionalismo no tiene una fórmula particularista, al contrario, es una ideología política que no puede ser adscripta automáticamente con una comunidad específica

(Greenfeld, 1993:6). Sus principios y su difusión hacen del nacionalismo un fenómeno global pero, al mismo tiempo, profundamente histórico. Smith lo define como un movimiento moderno y una ideología, que surgió en la segunda mitad del siglo XVIII en Europa Occidental y Estados Unidos (Smith, 1998:1). Al contrario, Giddens lo define como un fenómeno, en buena parte, psicológico que implica

“la existencia de símbolos y creencias, que, o bien son propagados por grupos de élite, o son mantenidos por una mayoría de miembros de categorías regionales, étnicas o lingüísticas, y que implican la existencia de vínculos comunitarios entre ellos” (Giddens, 2006:8)

Sin embargo, todos los autores de la corriente modernista del nacionalismo afirman que este fenómeno pertenece ineludiblemente a la modernidad²⁰, adosado al concepto de nación pero con características que le son propias. La relación nacionalismo-moderna puede ser entendida en forma unilineal, afirmando que la modernidad – con sus dimensiones y consecuencias – fomentó y facilitó la generación de un movimiento ideológico sobre las ruinas de los dos grandes sistemas culturales de la era “tradicional” del hombre: la comunidad religiosa y el reino dinástico (Anderson, 1993:30). Esa postura podría ser fácilmente rebatida debido a que si bien el nacionalismo nació en la modernidad, no es un fenómeno meramente pasivo. El nacionalismo ayudó a afianzar los lazos de solidaridad al interior de comunidades “nacionales” o “irredentas” debilitando tipos de lazos tradicionales y fosilizando el mundo moderno de los Estado-Nación, no sólo en Europa Occidental sino América Latina, Medio Oriente y África Subsahariana. El rol del nacionalismo ha sido tan fuerte que incluso se puede interpretarlo como un principio estructurador de relaciones sociales en la modernidad. En esta línea, Gellner afirma que el nacionalismo ha sido la fuerza que engendró las naciones:

²⁰ Inclusive Michel Foucault opina que el nacionalismo es un fenómeno plenamente moderno aunque vinculado con un relato histórico vinculado a la nación mítica y a la lucha de razas que decantará en el discurso racista (Foucault, 1993:59-74).

“El nacionalismo engendra las naciones, no a la inversa. No puede negarse que aprovecha - si bien de forma muy selectiva, y a menudo transformándolas radicalmente - la multiplicidad de culturas, o riqueza cultural preexistente, heredada históricamente. Es posible que se haga revivir lenguas muertas, que se inventen tradiciones y que se restauren esencias originales completamente ficticias. Pero este aspecto culturalmente creativo e imaginativo, positivamente inventivo, del ardor nacionalista no capacita a nadie para concluir erróneamente que el nacionalismo es una invención contingente, artificial” (Gellner, 2001:80)

A pesar de la multiplicidad de “nacionalismos”, el “nacionalismo” comparte una serie de principios entre los cuales se encuentran la autonomía, la unidad, la identidad, la autenticidad, la patria, la dignidad, la continuidad y el destino común (Smith, 2009:62-63)

El nacionalismo, como movimiento ideológico, trata de lograr y mantener la autonomía, unidad e identidad en nombre de una población, cuyos miembros creen en la constitución de una “nación” real o potencial. El núcleo de la doctrina nacionalista sostiene que: 1) la humanidad está dividida en naciones, cada una con su propio carácter, historia y destino; 2) la nación es la única fuente de poder político²¹; 3) la lealtad a la nación tiene prioridad sobre otras lealtades; 4) para ser libres, los seres humanos deben pertenecer a una nación; 5) las naciones requieren la máxima autonomía y la auto-expresión; y, finalmente, 6) la paz mundial y la justicia sólo puede construirse sobre la base de una pluralidad de naciones libres (Smith, 2009:61).

Con una lectura particular, Ayhan Akman propone una serie de claves para trascender la dialéctica entre nacionalismo étnico/cívico para el caso turco. Según este autor la experiencia de los nacionalismos de países no-europeos que no sufrieron el trauma de una

²¹ El nacionalismo presenta una caricatura de la nación, que es deformada y transformada desde una génesis moderna hacia una genealogía mítica. El nacionalismo abrevó de la fuerza mítica y fortaleció las identidades colectivas de la nación desde un protonacionalismo popular guiado por la lengua, la etnia, la religión o la conciencia de pertenecer a una nación histórica. A pesar de las posturas internacionalistas del liberalismo o las advertencias de Marx sobre la desaparición de la sociedad de clases, la socialización de la producción y el declive del Estado-Nación (Marx & Engels, 1974:110), la fuerza “profunda” que guió los destinos del siglo XIX y siglo XX fue el nacionalismo.

dominación colonial europea, pueden entenderse como procesos de transformación social y política basada en una agenda nacionalista modernista. Las principales características del nacionalismo modernista son: a) proyecto de modernidad que exige una “conversión civilizacional”, b) identidad nacional moderna, secular y cultura occidental importada, c) unidad nacional basada en individuos seculares y modernos, d) membrecía transformativa sobre la base de una progresiva asimilación al modelo cultural occidental, e) participación popular limitada por las elite estatales, f) definición de la nación en términos territoriales y esencialistas, g) modelo de imposición de la modernidad desde el Estado y g) legitimación del proyecto nacional orientada hacia el futuro (Akman, 2004:26).

El nacionalismo es un fenómeno moderno con fuertes raíces culturales y civilizatorias que mutó en sus expresiones a lo largo de los pueblos y naciones más allá de las características comunes que lo definen. Turquía es un caso testigo.

El próximo capítulo el trabajo retomará el proyecto nacionalista turco que toma forma desde los últimos años del Imperio Otomano con la progresiva implementación – mediante un proceso auto-infligido - del proyecto nacionalista modernista de transformación que estructurará la identidad nacional turca desde lo cultural a lo político quebrando con el orden tradicional (Akman, 2004:32).

CAPÍTULO 3: MODERNIDAD Y NACIONALISMO EN TURQUÍA

Antes de explicar la génesis y el desarrollo del proyecto nacionalista turco/anatolio, es importante explicar el “salto” de la modernidad desde las estructuras tradicionales del Imperio Otomano al proceso de reformas de modernización.

El Imperio Otomano tiene su nacimiento mítico en la Batalla de Manzikert (1071) en la cual tropas turcas selyúcidas²² derrotaron a tropas bizantinas. Sin embargo, desde un punto de vista historiográfico, el Imperio nace con la dinastía fundada por Osman Gazi (1258–1326) a partir de una declaración de independencia de sus territorios a la dinastía selyúcida. En términos generales se suele dividir la historia del Imperio en tres fases: expansión (1280-1683), estancamiento (1683-1789) y decadencia (1789-1918). En esta última etapa, la cual nos concentraremos a continuación, el Estado Otomano se encontrará sujeto a múltiples fuerzas internas y externas que van desgastando la autoridad del poder central hasta su desmembramiento final.

Desde el punto de vista sociológico el Imperio Otomano puede ser definido como un estado patrimonial, tributario vinculado a la noción de despotismo oriental (Ahmad, 1993:21). Una de las constantes al interior del Imperio ha sido la búsqueda de la concentración y centralización del poder por parte del Sultán, en competencia directa con los poderes religiosos (Ulema), militares (jenízaros) y provinciales (Shaw, 1977:8-9). El eje vertebrador del Imperio Otomano era la ley religiosa basada en el Corán – que regulaba la mayoría de los temas relacionados a cuestiones de familia y propiedad - y en decretos seculares del Sultán (*qanun*) aplicado en asuntos públicos (Zürcher, 2004:10). El Imperio

²² La Dinastía Selyúcida fue una dinastía turca Oghuz que reinó en parte de la Turquía, Irán e Iraq actual entre el siglo XI y el siglo XIII.

Otomano era, sin dudas, un Imperio religioso, islámico. Asimismo, hasta principios del siglo XVII, era un estado – en términos sociológicos – de tipo tradicional con tres sistemas simultáneos de organización social: el sistema de naciones religiosas (*millet*), el *timar*²³ y el *devşirme*.

El Imperio fue una entidad política multi-religiosa y multi-nacional basada en el sistema *millet*. Este sistema ordenaba a los súbditos *dhimmis* – cristianos y judíos protegidos – del Imperio por su vinculación comunitaria.

En cada una de estas comunidades, lideradas por el principal referente religioso impartía justicia a sus miembros, generaba su propia infraestructura social, y permitía participar indirectamente de los asuntos públicos del Imperio. Los principales *millets* fueron los pertenecientes a las comunidades griego Ortodoxa, judía, armenia y siríaca.

La administración del Imperio se encontraba en manos del Sultán, cabeza de todo el sistema político, y la clase dirigente – militares y burocracia -. Hay que destacar que el Sultán tenía la suma del poder absoluto y la relación con sus súbditos era amo-esclavo. En esta estructura tradicional, el Sultán – con sus oficiales - es el centro de la sociedad mientras que la periferia es representada en una estructura segmentada de las regiones internas del Imperio, especialmente en la Anatolia, representada por referentes provinciales (Mardin, 1973:171).

A pesar de los esfuerzos por centralizar el poder y los recursos en la sede central del Imperio, su capacidad de gobierno era muy limitada debido a que, en términos generales, tenía un Estado muy pequeño con bajo nivel de recaudación y gastos. A diferencias de las

²³ El timar era un sistema por el cual los beneficios de los territorios conquistados eran distribuidos por gracia del Sultán entre los *sipahis* (caballería) y miembros de la clase militar, jenízaros y otros Kuls (esclavos) del Sultán.

potencias europeas modernas, el Imperio carecía de una concepción jurídica de igual ante la ley – debido a la organización de tipo religiosa -, las relaciones entre el soberano y el súbdito eran distantes y el poder militar se encontraba descentralizado, y para peor, estancado (Zürcher, 2004:13-15). Sin embargo, la dominación en términos generales estaba dada por el rol del Sultán y los jenízaros, la economía no desempeñaba ningún rol destacado:

“Debido a los antecedentes históricos no feudales, el surgimiento de la modernidad iba a ser diferente en el contexto turco que en Europa occidental. No había estructuras autónomas y actores en el sentido del feudalismo europeo, pero esto no quiere decir que no había ningún agente de la modernidad en el Imperio Otomano. En el Imperio, la dominación no fue determinada por criterios socioeconómicos, sino por la forma de gobierno y el ejército. La modernidad turca, o más bien el proyecto de la modernidad turca fue en parte consecuencia de las respuestas del Imperio Otomano al ascenso de Occidente” (Kaya, 2004b:44)

Desde finales del siglo XVIII hasta el quiebre del Imperio en 1918, la modernización de las instituciones imperiales fue el principal tema de la agenda pública. Sin embargo, el principal problema fue la interacción del proceso de modernización del Imperio Otomano – desde el patrimonialismo hacia un sistema de gobierno legal-racional (Findley, 2010:12) – con los problemas de atraso militar, económico y social que arrastraba el Imperio junto a dificultades que el mismo proceso de modernización agudizó como la radicalización de los localismos, el desbalance de poder con las potencias europeas, los reclamos de apertura política y la fragilidad del entramado social.

La cuestión de fondo a la cual es importante abocarse responde a la pregunta ¿por qué el Imperio Otomano tomo la decisión de modernizarse? Sobre ese tema hay tres tesis, la cuales giran alrededor de la influencia del “ejemplo” europeo. La influencia europea se filtró a través de tres esferas diferentes: la incorporación del Imperio a la economía capitalista mundial, la creciente influencia de las potencias europeas y el impacto de las

ideologías europeas como el nacionalismo, liberalismo, secularismo y positivismo (Zürcher, 2004:2).

La tesis de la “superioridad europea” sostiene que las influencias externas fueron absolutamente determinantes para que el Imperio Otomano se modernice. La modernización del Imperio Otomano, fue por lo tanto, una modernización por imitación. Esta tesis es sostenida por Bernard Lewis y Feroz Ahmad. Según Erik Zürcher,

“Lewis ve la historia de Turquía en términos dialécticos como la lucha entre una élite ilustrada, abierta a las ideas de Occidente (burócratas del Tanzimat, Jóvenes Otomanos, Jóvenes Turcos y kemalistas), y representantes de las tradicionales, en su mayoría religiosos, los valores” (Zürcher, 2010:50).

Lewis sostiene que la Revolución Francesa fue el punto de quiebre que facilitó y aceleró el proceso de modernización otomana. La superioridad europea y las ideas de la revolución francesa – en especial el secularismo y la idea de nación – impulsaron la modernización mediante tres canales de transmisión: 1) la instrucción militar, 2) la diplomacia, y 3) las minorías cristianas (Lewis, 2002:40-62). Por su lado, Feroz Ahmad subestima la importancia de las “ideas” en el proceso de modernización y apunta que los burócratas otomanos veían – con sus propios ojos luego de la invasión Napoleónica a Egipto - en Europa el ejemplo de naciones con un poder centralizado, gran superioridad militar y una estratificación social moderna y liberal, en la cual el Estado no detenta el monopolio sobre la vida económica de la sociedad (Ahmad, 1993:23-25).

La segunda tesis, orientada desde la perspectiva de la tradición estatal (Karpát, 2009) o de la modernización defensiva (Killi, 1980:382), relativiza el rol exclusivo de la influencia extranjera y coloca a los factores domésticos como los principales motores del proceso de modernización, especialmente el objetivo de lograr la supervivencia del Estado. Esto no quiere decir que la influencia extranjera en el Imperio no haya sido importante, sino

que el Imperio Otomano – en términos generales – utilizó ese caudal inagotable de nuevas ideas, intereses y actores para tratar de re-posicionar el Estado con un perfil moderno. A lo largo del siglo XIX, los principales reformadores otomanos como Mahmud II, Mustafa Resid Pasa, Ali Pasa, Fuad Pasa, Abdülmecit I y Abdülhamid II trataron de incrementar el su poder administrativo de la autoridad del Estado mediante diversos edictos imperiales o actos administrativos. Los principales hitos institucionales del proceso de modernización decimonónica fueron el *Gülhane Hatt-i Hümayunu* (Decreto de Gülhane) de 1839 - con el cual comienza el proceso del *Tanzimat* (Reformas) -, *Islahat Fermani* (Decreto de Reforma) de 1856 y la Constitución Otomana de 1876.

La tercera tesis, argumenta que el proceso de modernización continúa con la tradición otomana de la dicotomía Centro-Periferia, entendiendo al primero lo que generalmente se refiere a la clase dominante que trata de fomentar la autonomía del Estado, mientras que la periferia representa los gobernados (Doğangün, 2007:33). Esta perspectiva es sostenida por el sociólogo turco Şerif Mardin quien afirma que el proceso de modernización alienó culturalmente a la “periferia” del centro lo que generó bolsones de permanente resistencia por parte de las minorías excluidas del proceso y el desarrollo de una contra-cultura contra el poder central (Mardin, 1973:187).

En el trabajo seguiremos la lógica de la segunda tesis. La modernidad y el proceso de modernización generó un quiebre de las instituciones tradicionales otomanas, una discontinuidad en términos de Giddens. Sin embargo, dicha transformación lejos de ser lineal, permitió la incómoda convivencia entre las nuevas instituciones modernas, las antiguas instituciones con el peso agobiante de las costumbres. El proceso de modernización otomano buscó, por sobre todas las cosas, la supervivencia y el empoderamiento del Estado. Entre los principales elementos de quiebre con el Imperio

“tradicional” podemos nombrar la ruptura de la hegemonía monarquía, los intentos constitucionales, el debilitamiento de la autoridad islámica y la ley islámica, el primer intento de aplicar un ordenamiento jurídico secular, la implementación de educación laica, la invención del concepto de ciudadanía otomana, y la centralización burocrática y su crecimiento (Al, 2009:79).

El proceso de modernización que comenzó en el Imperio Otomano y se encarnó en las instituciones republicanas de la nueva nación turca desde 1923 se explica por una serie de movimientos y reacciones entre las iniciativas del poder central y las reacciones de los nuevos sectores modernizados que exigían un cambio de rumbo sostenido en la ampliación de los derechos cívicos y políticos como fue el caso de los Jóvenes Otomanos y los Jóvenes Turcos.

El avance de las reformas modernizantes como la creación de escuelas de traducción y técnicas, la flexibilización de las leyes religiosas, la incorporación de reformas impositivas y financieras junto con la progresiva modificación del status de los súbditos otomanos generaron un ambiente proclive a la emergencia de nuevas ideas, la mayoría de ellas importadas de Europa. El proceso de reformas (*Tanzimat*), ubicado temporalmente entre 1839 y 1876, fue el período más rico desde el punto de vista de la modernización. El punto de inicio del *Tanzimat* fue la promulgación del Decreto de *Gülhane* (1839) en el cual proponía cuatro reformas básicas: 1) el establecimiento de garantías para la vida, el honor y la propiedad de los súbditos otomanos, 2) el reemplazo de sistema impositivo, 3) un nuevo sistema de conscripción para el ejército, y – quizás lo más destacado -, 4) el establecimiento de la igualdad de todos los súbditos ante la ley, cualquiera sea su religión (Zürcher, 2004:51).

La crisis del Imperio Otomano generó una necesidad de centralización de la autoridad del Sultán al mismo tiempo que requería una importante burocracia civil para implementar las políticas. Este período se caracterizó por la profundización de las reformas iniciadas por Mahmud II (1808 - 1839) y el giro de la “sede” del poder desde el Palacio – donde residía el Sultán – a la Sublime Puerta, lugar en el cual se desempeñaba la burocracia civil y el Gran Visir (Findley, 2008:13 & Zürcher, 2004:50). Dicha transferencia de la autoridad tradicional a un proyecto legitimidad de tipo legal-racional se estableció en un doble nivel. Por un lado, en las reformas legales, gubernamentales y educativas; y por el otro, el reemplazo progresivo de la lealtad desde el Sultán hacia el Estado.

La formación de la elite civil y militar se desarrolló gracias a la formación de maestros e instructores europeos. Ellos formaron a la nueva burocracia otomana en nuevas escuelas de formato moderno que reemplazaron la tradicional educación de las escuelas religiosas dirigida por los *Ulemas*. Entre los nuevos establecimientos educativos militares se destacaron las escuelas de ingeniería militar de la Armada (1773) y el Ejército (1793), la Academia Militar (1834) y la Escuela Médica Militar (1827) mientras que los burócratas civiles comenzaron a formarse - además de sus viajes a Europa – en la Oficina de Traducciones (1821) - *Tercüme Odası* -, que reemplazó a los traductores griegos, contratados hasta la Revolución Griega. Nuevos establecimientos educativos para la formación de la elite civil fueron creados posteriormente como las Escuelas Primarias (*Rüşdiye*) en 1839, Intermedias (*Idadiye*) en 1945 y el primer Liceo (*Sultaniye*) en 1868. Posteriormente se creará el famoso Liceo *Galatasaray* y la Escuela de Administración Civil (*Mülkiye Mektebi*) fundada en 1859 (Findley, 2008:23).

El avance de las reformas modernizadoras y la expansión del poder sultánico durante el *Tanzimat* generó resistencia en los sectores conservadores – *Ulema*, *Sipahis*²⁴ y *Ayan* – pero también en un sector de la *elite* que no se había involucrado en las disputas políticas en el Imperio Otomano. Al decir de Bernard Lewis era una nueva, educada *intelligentsia* con cierto apoyo religioso, contra la tradicional oligarquía de ulemas y burócratas. Este nuevo sector, se encontraba desencantado tanto de las excesivas reformas modernizadoras como del creciente autoritarismo del poder central, capitalizado en manos del Sultán. Este grupo de la elite fueron los “Jóvenes Otomanos” y cuya arma principal no era la espada sino la pluma. La mayoría de sus miembros eran poetas, periodistas y escritores más que políticos o militares (Lewis, 2002:135).

Las disputas en torno a las reformas y el poder central comenzaron a generar un deshielo político e identitario acerca del proyecto de modernización otomano. El derrumbe de la modernidad sobre el Imperio Otomano quebró las instituciones tradicionales con la progresiva secularización de las leyes civiles, el establecimiento de una igualdad ante la ley, la eliminación cuerpo militar tradicional (*jenizaros*) y la modificación del sistema impositivo.

El Imperio Otomano había dejado de ser un Imperio Islámico en el sentido tradicional sino que convivían – a lo largo del siglo XIX y en el seno de la *elite* - elementos islámicos y modernos generando un quiebre en el proyecto colectivo heredado por siglos y un conflicto cultural entendido en términos de dualismo o bifurcación cultural (Findley, 2005:162 & Akçam, 2004:16).

²⁴ Caballería de Elite incluida dentro de las Seis Divisiones de la Caballería del Ejército del Imperio Otomano. Los Sipahis tradicionalmente eran los dueños de tierras otorgadas por el Sultán.

El segundo movimiento, caracterizado como modernización autoritaria ocurrió durante el reinado de Abdülhamid II (1876-1909). Dicha época se caracterizó por continuar el proceso de modernización y centralización del Estado mediante el desplazamiento de la nueva elite burocrática representada en la Sublime Puerta, implementar un proyecto identitario pan-islamista desplazando al ideario liberal otomanista sostenido por los Jóvenes Otomanos, y proscribir los intentos constitucionales sobre la base del manejo autocrático del poder. A pesar que el movimiento de modernización del *Tanzimat* llegó a su *cenit*, se implementó mediante un régimen despótico y centralizado caracterizado por la censura a la prensa y la oposición además de un sofisticado sistema de espionaje interno (Lewis, 2002:179).

El Sultán regente continuó la tradición sultánica decimonónica de aumentar el poder del Palacio en detrimento de los poderes intermedios y provinciales además de fortalecer reformas tendientes a la modernización de la sociedad y las fuerzas armadas. Entre los hechos más destacados se puede citar la construcción del ferrocarril Berlin-Bagdad y Damasco-Medina, la modernización del ejército y la marina otomana con colaboración alemana, entre otros.

Durante los años del reinado de Abdulhamid II, el Imperio Otomano se vio sujeto a un proceso de fuertes pérdidas territoriales, además de intensas migraciones externas de poblaciones musulmanas – especialmente circasianos - del Imperio Zarista hacia Anatolia Oriental generando un desbalance de poblaciones entre otomanos no-musulmanes y otomanos musulmanes. Por otro lado, los cristianos y judíos otomanos, que dominaban sectores estratégicos de la economía como el comercio exterior y las finanzas, comenzaron a ser sindicados como responsables de la decadencia del Imperio Otomano. Para dar un ejemplo, las primeras matanzas de minorías cristianas datan de 1894/1895 cuando los

“escuadrones *hamidianos*” formados por grupos armados de origen kurdo asesinaron a miles de armenios. El desbalance se profundizó luego de la Primera Guerra Mundial y la Guerra de Independencia Turca. Si en 1913, una de cada cinco personas en el área geográfica de la Turquía moderna era cristiano, a finales de 1923, la proporción disminuyó a uno sobre cuarenta (Keyder, 2005:6). Por otro lado, ni el Otomanismo ni el Pan-Islamismo habían generado los niveles de legitimidad a nivel de la elite además de profundizar la decadencia imperial.

En el plano doméstico, si bien el Sultán permitió desplazar a los sectores liberales constitucionales, se generó en el seno de la nueva élite modernista una nueva reacción de una oposición frustrada y descontentada con la administración del Imperio. El primer grupo de oposición política organizada contra Abdülhamid, la Sociedad de la Unidad Otomana, se fundó en 1889 con el objetivo de restablecer la Constitución y el Parlamento (Zürcher, 2004:86). Un dato a tener en cuenta es que fue fundada por cuatro estudiantes de la Escuela de Medicina Militar, de los cuales ninguno era originariamente turco (Lewis, 2002:179). Esa institución, luego liderada por Ahmed Rıza, y transformada en el Comité para la Unión y el Progreso (CUP), se desempeñará como el principal movimiento de oposición al régimen *hamidiano* bajo el popular nombre de “Jóvenes Turcos”.

Según Al, los miembros del CUP compartían cinco características: 1) eran jóvenes y debido a este hecho, no eran capaces de tomar el poder por las vías tradicionales, 2) pertenecían a la burocracia civil y militar, 3) su educación fue de orientación occidental, 4) la mayoría de ellos eran o, eventualmente, se consideraban turcos, 5) tenían una ideología burguesa con el objetivo de establecer una sociedad capitalista moderna, de tipo occidental (Al, 2009:23). Si bien el origen étnico de sus miembros fue diverso, había una mayoría de turcos, e importantes miembros albaneses y caucásicos, además de kurdos y árabes

(Zürcher, 2010:110). Sin embargo hay que destacar que la proporción de turcos con respecto a otros grupos fue creciendo, especialmente en los cuadros de la dirigencia política lo que generó incentivos para una política turquista.

En general, sus miembros provenían de escuelas de formación técnica y/o militar y compartían una cosmovisión caracterizada por el elitismo y cientificismo, en línea con el positivismo, materialismo y el darwinismo social cuya influencia se sentía en la perspectiva sobre el rol de la religión y la modernización en la sociedad (Hanioglu, 2011:48). Por ejemplo, entre 1889 y 1902 la cosmovisión fue vehementemente antirreligiosa ya que percibía a la religión como el mayor obstáculo para el progreso humano (Hanioglu, 2001:305). Sin embargo, esta perspectiva se va a matizar en los años siguientes aunque la religión va a ser concebida como un instrumento – y no la base – político para implementar ciertas reformas y conseguir una mayor legitimación política. A pesar de esa formación común, el papel que desempeñaron los aspectos conceptuales en la realización de su obra de gobierno fue mínima (Hanioglu, 2001:291).

Desde un punto de vista político e ideológico los Jóvenes Turcos se dividieron en el período inicial (1889-1908) entre aquellos que sostenían una perspectiva de completa aceptación de la modernización - y los intereses europeos - en el Imperio Otomano (liberales u occidentalistas exhaustivos) o aquellos que veían en Europa el modelo para modernizarse pero, al mismo tiempo, un temible enemigo que podría destruir al mismo Imperio (unionistas u occidentalistas parciales) (Hanioglu, 2011:57 & Zürcher, 2004:88-89).

El hito principal de los Jóvenes Turcos fue la Revolución de 1908, explicada como:

“Un movimiento patriótico de Turcos Musulmanes, la mayoría de ellos soldados, cuyo principal objetivo fue remover un perturbado e incompetente Sultán y reemplazarlo por un gobierno en mejores condiciones para mantener y defender el Imperio contra

los peligros que lo amenazaban. Los Otomanos no-musulmanes jugaron un rol poco destacado y a medida que el régimen creció fueron desplazados (...) la cuestión fundamental fue la supervivencia, la supervivencia del Estado Otomano (Lewis, 2002:212)

La Revolución de 1908 generó un quiebre político en el Imperio que permitió a los Jóvenes Turcos hacerse con el poder y desplazar la figura del Sultán. Para comprender este diverso grupo que dominó la escena política otomana y turca durante el primer tercio de siglo XX hay que diferenciar seis subgrupos: 1) los fundadores del movimiento de los Jóvenes Turcos, 2) los líderes de la Reforma Constitucional de 1908, 3) Los oficiales políticamente activos del ejército Otomano, 4) los miembros del Comité Central del CUP, 5) los líderes de la resistencia nacionalista luego de la Primera Guerra Mundial y, finalmente, 6) la elite republicana inicial (Zürcher, 2010:96). O sea, los Jóvenes Turcos no solamente fueron un movimiento que realizó la famosa Revolución de 1908 y desapareció luego de la Primera Guerra Mundial. Los miembros de los Jóvenes Turcos tuvieron un rol muy destacado en la construcción de la República de Turquía y una parte de su ideario fue compartido por Kemal Atatürk.

Más allá de su formación y cosmovisión general, el proyecto identitario de los Jóvenes Turcos fue mutando a lo largo del tiempo desde la tensión liberalismo-nacionalismo otomano hasta el nacionalismo turco, pasando por la utilización utilitarista y pragmática del pan-islamismo y el pan-turquismo. La elección del proyecto nacionalista Turco/Anatolio por parte de los Jóvenes Turcos requiere una revisión más profunda sobre procesos y hechos que se sucedieron en los primeros años del siglo XX. Sin embargo, esa reacción positiva hacia la modernidad va a encontrar su corolario en el último movimiento modernizador, el kemalismo.

La modernización kemalista o de partido único abarca desde la fundación de la República de Turquía en 1923 hasta la muerte de Kemal Atatürk en 1938. Mediante la implementación de un proyecto de modernización secular y positivista “desde arriba” sostenido por un partido único (Partido Republicano del Pueblo, CHP), este período se caracterizó por la profundidad de las reformas estructurales llevadas a cabo especialmente en el control del Estado sobre la religión, la adaptación a usos y costumbres occidentales y la normalización de la vida económica y social en los territorios de Anatolia Central. El líder buscaba ante todo la modernidad en oposición a un pasado de frustraciones colectivas y oscurantismo religioso, según sus palabras:

“Turquía debe convertirse en un Estado con una sociedad enteramente moderna y completamente civilizada, tanto en su espíritu como en su forma. Buscar la ayuda de los muertos es una desgracia para cualquier país civilizado, (...) Rehúso firmemente creer que hoy, ante la luminosa presencia de la ciencia, del saber y de la civilización en todos sus aspectos, existan, en la civilizada comunidad turca, hombres tan primitivos como para buscar su bienestar moral y material en uno u otro jeque. Caballeros, ustedes y toda la nación turca deben saber, y que nunca se les olvide que la República de Turquía no puede ser la tierra de los jeques, derviches, apóstoles y conversos, los jefes de las hermandades deberán cerrar inmediatamente sus monasterios y aceptar el hecho de que sus seguidores se han hecho viejos” (Castro Arcos, 2011)

La nueva República turca implementó e institucionalizó el proyecto secular kemalista en la Constitución de 1924 y luego en el Programa del CHP. Sin embargo, el Estado se encontraba monopolizado por la figura de Kemal Atatürk quien era reconocido por sus pares como el “padre” de la patria y la independencia turca. Este tercer movimiento estará íntimamente unido a su persona.

3. 1 Proto-nacionalismo turco: las opciones identitarias en el Imperio Otomano

Desde la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX, el Imperio Otomano se encontrará sujeto a la disputa entre diversos proyectos de modernización que van desde

el fortalecimiento del Imperio Otomano sobre la base de una ciudadanía y lealtad modernas al Estado hasta la multiplicación *ad-infinitum* de localismos étnicos y lingüísticos, desde reconstrucciones territoriales de los espacios religiosos y lingüísticos (“pan-movimientos”) hasta la adhesión de territorios otomanos y la división del “hombre enfermo” de Europa por las potencias europeas.

Lo que estaba en juego era la supervivencia del Imperio Otomano y la emergencia de nuevas identidades, posteriormente estructuradas en términos de nacionalismo:

La *intelligentsia* turca se debatía entre tres ideologías conflictivas: el liberalismo del período *Tanzimat*, que exigía la asimilación a Occidente y la esperanza de salvar al multinacional Imperio Otomano al conceder los mismos derechos a todos sus ciudadanos, sin distinción de religión y raza (otomanismo); el clericalismo de los musulmanes ortodoxos que insistía en que el Islam debe conservar su influencia dominante sobre la política, la cultura y la vida social y servir como un vínculo indisoluble entre las naciones musulmanas dentro del Imperio, sobre todo turcos y árabes, y los que más allá de sus fronteras (Pan-Islamismo) y el Nacionalismo turco, que en su primera etapa, romántico luchado por estrechar las relaciones entre todos los pueblos de raza turca, con la esperanza de que eventualmente les une en un Imperio (Heyd , 1950:75)

El Otomanismo fue el proyecto que consideraba como “otomanos” a todas las personas que vivían en los territorios del Imperio, independientemente de su fe y lenguaje (Karpát, 2002:639). El otomanismo fue un proyecto de conservación y modernización del Imperio Otomano. Esta concepción deviene de una interpretación liberal de la relación entre el Estado y el “ciudadano” que participa de la vida cívica. Este proyecto reflejó la etapa pre-histórica del nacionalismo territorial, o sea, la “lealtad” al estado identificado con el patriotismo, más que con interpretaciones radicales y míticas sobre la nación. Por otro lado, el otomanismo estuvo muy vinculado tanto al movimiento reformista liberal como a los “constitucionalistas” otomanos, y por lo tanto, a los Jóvenes Otomanos conocidos por ser primera oposición organizada en el Imperio Otomano y por sus obras literarias y periodistas. Hay que advertir que los Jóvenes Otomanos eran críticos de la modernización a

ultranza, apuntaban que la modernización no debía eliminar las tradiciones islámicas e incluyeron nuevos conceptos en la conciencia pública otomana como parlamentarismo, nacionalismo y patriotismo (Shaw, 1977:130).

Fuertemente influenciados por las ideas constitucionales y liberales europeas, a partir de 1860, los Jóvenes Otomanos realizan una crítica liberal a la acción gubernamental y proponen un programa de reforma constitucional (Lewis, 2002:152). Este programa es aplicado brevemente con la sanción de la Constitución del Imperio Otomano dictada por Abdülhamid II el 23 de diciembre de 1876. El artículo 8º de dicho documento expresaba que “todos los súbditos del imperio son llamados otomanos, sin distinción de la fe que profesan, el estado de otomano es adquirido y perdido de acuerdo con las condiciones especificadas por la ley”. Al año siguiente la Constitución fue abolida aunque continuó la resistencia política de un nuevo grupo que comenzó sus actividades en 1889.

El Comité de Unión Otomana - luego denominado Comité de Unión y Progreso y popularmente conocido como los “Jóvenes Turcos” – continuó con el legado del programa constitucionalista y liberal de los Jóvenes Otomanos sosteniendo que lealtad del ciudadano debía ser con el Imperio Otomano, renegando de otras lealtades secundarias como la religión o la raza. Feroz Ahmad define este otomanismo tardío – aquel que luego sostendría la corriente liberal y minoritaria de los Jóvenes Turcos – como “un patriotismo dinástico en el cual todas las comunidades religiosas y étnicas puedan deber lealtad sin sacrificar sus propios objetivos y aspiraciones más próximos” (Ahmad, 1994:34).

Este proyecto liberal de estructuración de la modernidad tenía enfrente serias dificultades. En primer lugar, la relación de lealtad estaba circunscripta solamente a una pequeña elite literata, la cual comenzaba a ver con interés ciertas opciones nacionalistas y pan-nacionalistas como el turquismo o el turanismo. En segundo lugar, la decadencia

generalizada del Imperio Otomano, las sucesivas derrotas militares junto a la inestabilidad política generaban pocos incentivos para una lealtad en el Imperio. Por último, la propuesta liberal era desafiada por la llegada de la segunda fuerza ideológica más importante del siglo XIX, el nacionalismo. Diferentes grupos étnicos y religiosos ya se encontraban imbuidos de la nueva religión “nacional” y buscaban más que integrarse dentro del Imperio, una mayor autonomía e independencia como en el caso de Grecia, Bulgaria y los países balcánicos en el largo trayecto de la decadencia otomana.

El segundo proyecto, el pan-islamismo, fue una idea, movimiento y política que buscaba la unidad de todos los musulmanes dentro y fuera del Imperio bajo el liderazgo del Califato Otomano (Agostón & Masters, 2009:453). Si bien tradicionalmente los sultanes otomanos no utilizaban el título de Califa, Abdülhamid II (1876-1909) lo utilizó para contrarrestar el proyecto de modernización liberal, incrementar la legitimidad en los pueblos islámicos bajo la dominación colonial europea, asegurar apoyos de los sectores conservadores dentro del mismo Imperio y balancear los proyectos “externos” que amenazaban al Imperio como el paneslavismo junto al imperialismo europeo. El pan-islamismo, desde un punto de vista cultural, fue influenciado por los escritos de Namik Kemal en Turquía pero también por los escritos de Muhammad Abhud (1849-1905) y Jamal Ad-Din Afghani²⁵ (1838-1897), quienes buscaron una reinterpretación del Corán y la tradición del profeta a la luz de los tiempos modernos (Azak, 2010:6). El Imperio tenía que hacer frente a proyectos identitarios “externos” a la matriz otomana que se volcaban sobre los ciudadanos cristianos o no-turcos como el pan-eslavismo²⁶, la “Gran Idea” griega o –

²⁵ Jamal Ad-Din Afghani fue huésped de Abdülhamid II entre 1892 y 1897

²⁶ El Paneslavismo fue un movimiento en el cual elementos nacionalistas se encontraban incorporados en una corriente supra-nacional e imperialista rusa producto del despertar político de intelectuales de Europa Central

posteriormente durante la Primera Guerra Mundial – el pan-arabismo. Estos “pan-movimientos” cooptaban a súbditos del Imperio cuya lealtad se alteraba hacia otra entidad, imaginaria o no. Sin embargo, el Pan-islamismo no funcionó como una válvula de freno de los “pan-movimientos” sino que catalizó los procesos de radicalización nacionalista de las colectividades cristianas – especialmente armenia y griega – generando un retroceso en el proceso de equiparación legal entre súbditos musulmanes y no-musulmanes. Si a este factor le sumamos el derrumbe del sistema *millet*, las minorías cristianas y judías a finales de siglo XIX se encontraban frente a un escenario realmente adverso.

A pesar de ser un fenómeno con una proyección supra-nacional, el nacionalismo de las minorías otomanas articulaba a diversos grupos nacionales con una conciencia de pertenencia común. Hasta mediados del siglo XIX, este fenómeno era todavía embrionario, con formas proto-nacionales vinculadas a la oposición al Imperio Otomano en algunas elites de comunidades no musulmanas como los armenios o los greco-otomanos.

La “contaminación” nacionalista quebró los ideales de libertad, igualdad y asociación pacífica de los pueblos en lealtad a la soberanía multinacional del proyecto otomanista (Lewis, 2002:218) Sin embargo, el nacionalismo como interpretación mítica de la nación-estado, diferenciado del patriotismo, recién irrumpió con fuerza a partir de 1880. Hacia fines del siglo XIX, los grupos proto-nacionalistas de diferente raíces abundaban dentro y fuera de la elite otomana lo cual indicaba que, a simple vista, la plataforma multi-identitaria del Imperio comenzaba a diluirse.

y del Este con influenciados por el pangermanismo. El paneslavismo proclamaba la afinidad de diversos pueblos, a pesar de sus diferencias en materia de lealtad política y antecedentes históricos solamente por la afinidad de lenguaje basada en una supuesta unidad civilizatoria (Kohn, 1960:ix).

La conciencia nacional de las minorías en el Imperio emergió como un potente competidor de las orientaciones otomanistas y pan-islamistas dentro de todas las comunidades otomanas. Una parte importante de la ruptura del contrato social otomano fue la combinación explosiva entre grandes extensiones territoriales con un alto caudal demográfico de minorías no musulmanas o musulmanas no turcas, la presión de las potencias europeas por proteger algunas de ellas y la ascendente conciencia nacional de esas minorías (Zürcher, 2004:81).

A diferencia de Europa donde el nacionalismo se estableció sobre una plataforma de Estado-Nación, los nacionalismos de las minorías otomanas se encontraban con el “corcet” imperial – en el caso principalmente de los armenios, árabes y kurdos – o con el desafío de rearticular un espacio geográfico distinto al del Imperio – pan-turquismo y pan-turanismo. El caso del nacionalismo turco es bastante particular ya que fue pensado en un sector de la *elite* otomana, impulsado desde los resortes mismos del Imperio en su período final y tomado por un gran sector del ejército como el proyecto de refundación, esta vez, desde la construcción de un nuevo Estado-Nación.

El tercer proyecto de modernización más importante en el Imperio Otomano fue el turquismo o el proyecto pan-turquista – emparentado con el turanismo - del cual derivará posteriormente la rama “oficial” del nacionalismo turco. En términos generales la identidad “turca” o conciencia de ser “turco” fue un proceso tardío con respecto a otros procesos de concientización nacional en el Imperio. Akçam enumera cinco razones: 1) el rol del Islam, 2) el hecho que otomanos tuvieran un gran imperio tuvo un efecto en su propia conciencia nacional ya que términos como *vatan* (patria) o *millet* (nación) eran ajenos a su comprensión moderna, 3) el carácter multinacional del Imperio puso al grupo nacional dominante en un dilema sobre su propia identificación, 4) el término *Turk* (turco) tenía una

característica peyorativa dentro del Imperio Otomano ya que caracterizaba aquellos habitantes nómades de las regiones montañosas de Anatolia y, finalmente, 5) el efecto de las tardías teorías racistas y esencialistas basadas en concepciones darwinistas sociales que influenciaron en los primeros pensadores del turquismo y el nacionalismo turco (Akçam,2004:63-67)

El proyecto nacionalismo turco/anatolio tiene al proyecto turquista de modernización como su experimento proto-nacional. Si el proto-nacionalismo es ese conjunto de sentimientos de pertenencia utilizados con el fin de articular una identidad común, el turquismo rescató una herencia, un legado cultural y lingüístico común con el objeto de reconstruir un espacio geocultural y geopolítico basado en la “raza” turca. El proto-nacionalismo y nacionalismo turco, se pueden interpretar en su fase Otomano en dos etapas: en primer lugar como un concepto cultural que tuvo sus raíces entre importantes intelectuales otomanos y que, posteriormente, se concretó políticamente mediante la organización de los Jóvenes Turcos (Hanioglu, 2006:19). En esta parte nos enfocaremos en la génesis del proyecto nacionalista turco en términos proto-nacionales, o sea, en términos del proyecto cultural.

El panturquismo o turquismo como proyecto opuesto al otomanismo, emergió como un movimiento cultural en las últimas dos décadas del gobierno de Abdülhamid por parte de intelectuales de turcos otomanos pero también de turcos no otomanos, especialmente azeríes y tátaros (Zürcher, 2004:129). Su objetivo principal fue generar una conciencia para impulsar alguna especie de unión – cultural o física - entre todos los pueblos de orígenes turcos dentro o fuera del Imperio Otomano. Es importante distinguir de los objetivos del movimiento turanista cuyo objetivo es la unión de todos los pueblos cuyos orígenes se rastrean hasta el “Turan”, una zona geográfica de Asia Central, de cuales no solamente

serían procedentes los pueblos túrquicos sino también los húngaros, finlandeses y estonios, entre otros (Landau, 1995:1). Ambos movimientos fueron parte de un efecto espejo contra el pan-eslavismo - y el imperialismo ruso -, por el cual competían directamente en Anatolia Oriental, el Cáucaso y Asia Central. Si bien el concepto mismo de Pan-turquismo tiene un grado importante de originalidad, muchas de sus tácticas y términos fueron copiadas del pan-eslavismo (Landau, 1995:8). Un elemento a destacar es que los autores turquistas fueron modificando su perspectiva con el correr de los años además de utilizar los conceptos turquismo/turanismo en un sentido similar.

En esta sección vamos a abordar sucintamente el objetivo del proyecto cultural turquista, el trabajo de tres de sus principales escritores - Ziya Gökalp, Yusuf Akçura y Tekin Alp -.

El proyecto cultural pan-turquista tenía como objetivo generar una conciencia nacional para unificar los pueblos turcos, sobre la base de una unidad étnica y lingüística. Este proyecto se estructuró sobre la base de tres etapas. En primer lugar, su objetivo era fomentar una conciencia nacional entre los turcos del Imperio Otomano, similar al proceso del despertar sufrida por los eslavos mediante la racionalización de un lenguaje e historia común. En segundo lugar, ayudar a los “hermanos” turcos en otras partes del mundo, especialmente en Asia Central, y por último, la unidad política de todos los turcos del mundo (Hanioglu, 2008:101). Para lograr aquello debían sortear las dificultades de minorías no-turcas en su propio territorio y proyectarse sobre territorios no otomanos, al menos desde un punto de vista intelectual. Las principales actividades de los nacionalistas turquistas en la segunda mitad del siglo XIX fueron la producción literaria, la búsqueda de una armonización lingüística y la propaganda periodística.

Los nacionalistas turquistas se dividían entre los que realizaban sus actividades desde el Imperio Otomano y aquellos que compartían esas ideas desde afuera del Imperio, los Turcos Exteriores (*Dış Türkler*) que incluían grupos túrquicos como los Tártaros del Volga, los Tártaros de Crimea, los kazajos, turkmenos, uzbekos, kirguises y azeríes (Landau, 1995:7). Uno de los principales representantes intelectuales de los *Dış Türkler* fue Yusuf Akçura, un representante tártaro que fue el difusor del pan-turquismo más importante en el Imperio Ruso. En unos de sus artículos más importantes, *Üç Terz-i Siyaret* (Tres Sistemas Políticos) de 1904, Akçura critica al otomanismo por minimizar los derechos de los turcos y al pan-islamismo por generar antagonismos con grupos no-musulmanes en el Imperio mientras que propone al nacionalismo panturco y la solidaridad turca como una solución coherente y alternativa para la supervivencia del Imperio (Landau, 1995:14 & Mardin, 2011:6-7). La unión entre los pueblos turcos y túrquicos de Asia se convierte en la única solución para la conservación del Imperio y un remedio ante la avanzada zarista con un contenido internacionalista en términos étnico-lingüísticos.

El turquismo en el Imperio Otomano nació de forma diferente a los Turcos Exteriores. La introducción de la idea de la identidad turca como una nueva base para la sociedad otomana a finales del siglo XIX fue, paradójicamente, un intento apresurado para establecer las bases de una nueva sociedad equilibrada, productiva y pacífica como la que existían en Europa (Mardin, 2011:6). La progresiva declinación política y la falta de respuestas ideológicas junto a los avances de investigaciones sobre Estudios Turcos en Europa generaron un interés por revisar la propia historia de aquellos que habían fundado el Imperio en términos étnicos. A partir del último cuarto del siglo XIX comienzan a desarrollarse estudios sobre temas lingüísticos, históricos y literarios sobre la identidad turca, con un alcance más allá de las fronteras del Imperio. Los trabajos de autores como

Necib Asim, Mehmet Necip y Şemseddin Sami se encuentran en esa línea. Sin embargo, la línea divisoria entre el turquismo y el pan-turquismo se yuxtapone, especialmente luego de la Primer Guerra Mundial, debido al credo compartido del nacionalismo turco como el pilar de esta nueva fe (Landau, 1995:30-32).

Uno de los autores más importante para comprender la alineación de ambos conceptos fue Tekin Alp, de origen judío. En su libro *Türkler bu muharebede ne kazanabilirler?* (¿Que pueden ganar los turcos en esta guerra?) examina el nacionalismo turco enfatizando aspectos pan-turcos dando nacimiento a una especie de irredentismo turco además de incorporar la dimensión anti-imperialista al despertar de la conciencia turca (Landau, 1995:33 & Keyder, 2005:5). Sin embargo, la sistematización del proyecto cultural turquista y su conversión en el proyecto nacionalista turco, tuvo sus raíces en los escritos de Ziya Gökalp, poeta y sociólogo durkhemiano.

En uno de sus escritos más importantes, “*Türklesmek, islamlasmak, Muasirlasmak*” (1918) le responde al “*Üç tarz-i Siyaset*” de Yusuf Akçura, abogando por la conexión entre el turquismo, el islam y la modernización. Para Gökalp, la formula se resumía en “modernización y europeización de la lengua en relación con los conceptos, islamización en relación con los términos científicos y turquificación en relación con todas las demás palabras, y sobre la gramática, la sintaxis y la ortografía” (Heyd,1950:120).

Ziya Gökalp creía que la nación (*millet*) era la unidad social y política natural. Para el autor, la nación turca tenía una cultura fuerte fruto de la conjunción entre dos civilizaciones medievales, la bizantina y la arabo-islámica (Zürcher, 2004:131). En una obra posterior, *Türkçülüğün Esasları* (Los Principios del Turquismo) de 1923 expresa que la nación es un conjunto de individuos que comparten una moralidad, estética, religión y lenguaje común, o sea, una educación similar. Gökalp además propone una solución al solapamiento entre el

nacionalismo turco y el pan-turquismo sobre la base de una concepción jerárquica entre tres espacios: a) los turcos de la República de Turquía que son una nación cultural y política, b) los turcos *Oghur* – azeríes y turkmenos – con los cuales comparten una cultura común que forma el Oghuzistán y, finalmente, c) los pueblos distantes del Turan con los cuales tienen una afinidad cultural basada en raíces lingüísticas y étnicas comunes (Landau, 1995:37-38). Entre los aportes conceptuales más importantes se pueden destacar su crítica a la occidentalización de civilización turca, su propuesta de escindir el poder religioso y el político y su política de concientizar a las poblaciones rurales y alejadas de los centros urbanos en materia educativa y civilizacional (*halka doğru*). Gökalp también formaba parte del *Türk Ocağı* (Corazón Turco), una de las organizaciones pan-turcas más importantes, además de desempeñarse como parte del staff editorial de su publicación *Türk Yurdu* (Patria Turca). Los escritos de Gökalp sintetizaron los desarrollos intelectuales de los teóricos turquistas y pan-turquista además de generar un puente para la transformación de las ideas en un proyecto nacionalista en términos políticos, desde el proto-nacionalismo turquista hacia el nacionalismo turco.

En este sentido, el nacionalismo turco era el más joven de las corrientes de dos movimientos diferentes. Por un lado, el panturquismo, originado entre los Turcos Exteriores y llevado al Imperio Otomano con el objetivo de concientizar sobre las raíces históricas comunes de los pueblos turcos y proyectar una unificación política y cultural de los pueblos. Sin embargo, desde principios de siglo XX en adelante, el nacionalismo turco comienza a desarrollarse debido a la combinación entre intelectuales turcos que participaban de la organización *Türk Ocakları* (Corazón Turco) y el CUP (Comité de Unión y Progreso). *Türk Ocakları*, establecido en 1912 por Mehmet Emin Yurdakul, fue la organización más importante de difusión de ideas culturales y políticas turquistas y

panturquistas junto a Türk Derneği (Sociedad Turca) – cuyo referente era Yusuf Akçura – y la revista Türk Yurdu (Patria Turca).

Con los antecedentes teóricos y prácticos del panturquismo, el movimiento nacionalista turco comienza a idealizar a los campesinos de Anatolia como los "turcos reales", cuyas virtudes deben ser redescubiertas y adoptadas por los otomanos (Zürcher, 2010:216) e implementar una serie de medidas económicas – a través del CUP y los líderes unionistas – para beneficiar a los grupos de origen turco en desmedro de las demás minorías.

3.2. El proyecto nacionalista Turco/Anatolio y la cristalización del nacionalismo kemalista

El proyecto de modernización de Turquía fue un proyecto de legitimación política con diferentes capas de la sociedad con el objetivo de “salvar el estado”. La modernización turca se ha sostenido sobre dos factores determinantes: el nacionalismo y el populismo (Oken, 2006:179-180). El nacionalismo Turco/Anatolio como proyecto político nació durante el reinado del Sultán Abdulhamid II (1876-1909).

La transición del proyecto cultural al político, o sea, la encarnación de las ideas turquistas en el proyecto político del CUP se ha explicado mediante dos hipótesis diferentes: la tesis tradicional que afirma que el origen del uso se encuentra en las consecuencias de las derrotas de la Guerra de los Balcanes (1912-1913) y la Primera Guerra Mundial (1914-1918) que provocó una homogeneización demográfica – fruto de las pérdidas territoriales - además de un sentimiento anti-imperialista generalizado con una característica común, la identidad turca (Keyder, 2005 & Zürcher, 2004:109). Según esta tesis, hasta esa época existía un proto-nacionalismo turco caracterizado por la falta de una

identificación grupal de carácter étnico y la inexistencia de la aplicación del poder administrativo del CUP con una orientación nacionalista sosteniendo el concepto de ciudadanía otomana independientemente de la raza y la etnia. Luego que la ocupación territorial del Imperio, el nacionalismo turco desplegó todos sus recursos étnicos y culturales (Al, 2004:75).

Una segunda hipótesis relativiza la tesis tradicional sosteniendo que el nacionalismo turco – junto al pan-turquismo - fue progresivamente incorporado al programa político debido a la inclusión gradual de miembros turcos dentro del Comité Central del CUP y la creencia en la superioridad racial de los turcos en el Imperio Otomano (Hanioğlu, 2006:9-11). Una versión de esta tesis, propone que, a partir de 1912, el proyecto nacionalista turco se oficializa políticamente en la dirección del Imperio pero que, sus raíces como proyecto se encuentran en los años anteriores a la Guerra de los Balcanes (Shaw, 1977:309-310). El principal defensor de esta posición, Sükrü Hanioğlu sostiene que los inicios del proyecto nacionalista turco hay que rastrearlos en la orientación tomada en el seno del CUP en el grupo “unionista” entre 1902 y 1907 lo que permitió ganar el apoyo de muchos grupos turcos que se habían convertido en minorías, ayudar a establecer vínculos sólidos con poblaciones turcas en el Cáucaso e impresionar muchos oficiales jóvenes turcos que servían en Macedonia, los cuales admiraban a los movimientos nacionalistas contra los que luchaban (Hanioğlu, 2001:295).

A partir de 1908, parte de la dirigencia política comenzó a pensar en términos de un nacionalismo turco basado en una concepción de unidad religiosa y étnica, o sea, pasando de un proto-nacionalismo turquista a un proyecto de nacionalismo turco/otomano. Entre 1911 y 1912, la idea de una nacionalidad basada en el origen étnico y lingüístico se difundió y tomó fuerza entre en la elite otomana, especialmente en Estambul (Karpát,

2002:553 & Ceneffe, 2002:138). Entre las características de este nuevo proyecto de modernización nacionalista contaba un fuerte rechazo al extranjero en términos de anti-imperialismo, una crítica a la identidad puramente religiosa basada en el islam o en una ciudadanía otomana, la creencia mítica en el origen común de la raza turca y la necesidad imperiosa de “salvar” el Estado Otomano. La atracción de las fuerzas de la modernidad en generó la posibilidad de la estructuración de un proyecto nacionalista en una sociedad no occidental y no colonial, aunque sujeta a fuertes presiones por parte de las grandes potencias europeas (Akman, 2004:103).

En este trabajo sostiene esta tesis por la cual el proyecto nacionalista turco como expresión política destacada estuvo “sumergido” hasta 1912 pero que, durante los años anteriores - especialmente entre 1902 y 1908 - se transformó una serie de ideas proto-nacionales basadas en la unidad étnica y lingüística turca en un plan de acción política y un proyecto nacionalista propiamente dicho.

Como una muestra de las disputa entre proyectos identitarios, entre 1902 y 1908, la facción unionista del movimiento de los Jóvenes Turcos adoptó el antiimperialismo como un pilar de su ideología siendo su principal oponente Sabahaddin Bey, de la línea liberal-otomanista, quien defendió la tesis diametralmente opuesta a la necesidad de lograr un acuerdo con las grandes potencias de Europa (Hanioğlu, 2001:304-305). Una vez en el poder las políticas de los Jóvenes Turcos no fueron únicamente en la dirección nacionalista turca. Al contrario, otomanismo, pan-islamismo y turquismo fueron herramientas que utilizaron los Jóvenes Turcos para fortalecer la posición de los musulmanes otomanos (al igual que la occidentalización) pero sin usarlo como un proyecto unificado (Zürcher, 2010:230).

Entre la revolución de 1908 y la fundación de la República de Turquía en 1923 sucedieron una serie de hechos y procesos que afirmaron al nacionalismo turco como hegemónico. El proyecto nacionalista Turco/Anatolio sostenía que la identidad social sobre la cual se debía construir un proyecto colectivo era la pertenencia étnica y lingüística a la turquidad. La entidad política – ya sea el Imperio Otomano, la Resistencia Nacionalista durante la Guerra de Liberación o la República de Turquía – debe entonces representar los intereses del pueblo y la nación turca. Esta lectura turquista de la modernidad contempla, en primera instancia, una identidad solamente étnico-lingüística pero da por hecho un sustrato común islámico. La “nación” sobre la cual se estructuró el proyecto nacionalista Turco/Anatolio fue que tenía en común la creencia islámica y la que no necesitaba ser definida como *millet* por el Imperio.

Desde el siglo XVI hasta 1923, el Islam en Turquía puede ser clasificado en cuatro corrientes: a) oficial *sunni*, la cual incluye ulemas y las madrasas bajo control del Estado con una orientación de la escuela jurídica *hanafi*²⁷; b) cofradías sufíes organizadas a través de una red de conventos (*tekke*) con una organización jerárquica entre jeques y discípulos; c) islam heterodoxo que agrupaba numerosos grupos como los alevíes²⁸, y d) sufíes sin relación con las cofradías (Zarcone, 2005:47-48). El proyecto turco/anatolio sostuvo su proyecto de modernización sobre el sustento de la primera corriente, el islam *sunni* oficial. La religión –es decir, el islam *sunní*– fue un importante componente de la definición de la identidad turca, lo que supuso un privilegio para los musulmanes respecto al resto de la sociedad (Doganyilmaz, 2013:328). Posteriormente, la República de Turquía también

²⁷ La escuela jurídica hanafí, fundada por Abu Hanifa, es una de las cuatro escuelas de jurisprudencia islámica dentro de la corriente tradicional *sunni*.

²⁸ Secta heterodoxa dentro del Islam *shiiita* practicada por un importante sector de la población turcófona y kurdófona.

continuaría este legado. Nacionalismo cívico-territorial pero con base en el islam *sunni* oficial y el legado étnico-lingüístico. Una medida que patente de esta elección del islam oficial *sunni* por sobre las demás corrientes fue la ilegalización y cierre de las *tekke* en 1925 por parte de Kemal Atatürk obligó al islam sufi y heterodoxo a pasar a la clandestinidad.

Volviendo a los hechos históricos, la Guerra de los Balcanes en 1912 significó el declive final del Imperio Otomano como potencia con territorios europeos además de generar una serie de impactos políticos que finalizaron en el ingreso a la Primera Guerra Mundial bajo el liderazgo del triunvirato dictatorial de Talat Paşa (1874–1921), Enver Paşa, (1881–1922) y Cemal Paşa, (1872–1922). En segundo lugar, el ingreso y la derrota del Imperio Otomano en la Primera Guerra Mundial generó su desmembramiento, por el cual perdió casi la totalidad de los territorios de los pueblos de habla árabe, además de sufrir una ocupación territorial por parte de potencias europeas. El último hecho trascendente fue la invasión griega en 1919 y la posterior “Guerra de la Independencia” - *Kurtuluş Savaşı* - (1919-1923) que permitieron la retirada total de las tropas griegas y europeas gracias al triunfo militar en el campo de batalla y diplomático en el Tratado de Lausana.

Además de estos hechos, se dieron dos procesos que permitieron asentar el nacionalismo desde un punto de vista sociológico: la homogeneización de la población y la afirmación de la conciencia nacional turca. Durante la Primera Guerra Mundial, el CUP implementó una política de deportaciones – y matanzas - de minorías cristianas que reconfiguró la distribución demográfica y étnica de la Anatolia Oriental para tener un control más estricto sobre el área y evitar los apoyos locales al imperialismo ruso. Después de 1918, aunque el Estado Otomano desapareció, dejó un legado importante:

En primer lugar, una comunidad turco-musulmana actividad política se había consolidado en Anatolia. En segundo lugar, el nacionalismo turco había surgido como una fuerza a tener en cuenta. En tercer lugar, la población de Turquía se ha

transformado radicalmente, con una fuerte caída en el número de cristianos. Por último, Anatolia fue menos cristiana y más turco que antes (Cagaptay, 2006:10)

En segundo lugar, la conciencia colectiva de la identidad común turca se fue desarrollando con los años pero tuvo su punto de quiebre con la Guerra de la Independencia. Desde un punto de vista histórico, hasta 1923, se pueden citar hitos como la Declaración del Congreso de Erzurum (Agosto 1919), la Declaración del Congreso de Sivas (Septiembre 1919), el Pacto Nacional (*Misak-ı Milli*)²⁹ y la Ley Fundamental de Organización o Constitución de 1921. La conciencia nacional turca también se difundió a partir de la organización del movimiento nacional turco, especialmente de la Asociación para la Defensa de los Derechos Nacionales (*Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti*).

Si bien la Guerra de la Independencia fue un proceso de liberación nacional articulado por organizaciones locales con base en el unionismo, el dato a destacar es que emerge definitivamente la figura de Kemal Atatürk como líder indiscutido y héroe de la independencia (Zürcher, 2004:152). A su vez, es importante recalcar el rol del nacionalismo musulmán que hizo posible la movilización de las masas en pos de una causa nacional (Zürcher, 2010:234). El nacionalismo turco durante la Guerra de la Independencia fue el motor ideológico - junto a la creencia en el Islam - de las organizaciones y los principales referentes del Movimiento de Resistencia Nacional.

El establecimiento de la República en 1923 consagra al nacionalismo turco como el proyecto ideológico, sin embargo hay que aclarar cuáles son las características genéricas del proyecto de nacionalismo que se implementa y cuáles son los proyectos dentro del

²⁹ En el caso del Pacto Nacional, el documento más importante del período, fue aprobado – como una de sus últimas decisiones – por el Parlamento Otomano en 1920 y disponía en su punto más importante que el país debía de ser independiente y libre además de eliminar las restricciones sobre el desarrollo político, judicial y financiera. Kemal Atatürk dirá que el Pacto Nacional es principio fundamental de la independencia desde un punto de vista histórico.

nacionalismo turco que se disputan. El proyecto nacionalista turco, en términos generales, responde a la categoría de un nacionalismo de tipo modernista según el cual, la entidad nacional no es de carácter occidental pero tampoco sufrió una experiencia traumática de tipo colonial. Genéricamente, el nacionalismo turco arrastró dos “motivos gemelos”:

El primer motivo del nacionalismo turco, como fue desarrollado como proyecto político a comienzos del siglo XX, fue la preservación de la unidad del Imperio Otomano en lugar de realzar la participación política (...) en segundo lugar, el nacionalismo turco abrazó el occidentalismo que culminó en el proyecto republicano del laicismo y que, posteriormente, tuvo un impacto en la formación de la identidad nacional turca (...) La identidad nacional turca fue primariamente estatista. Si bien se forjó principalmente a través de la exclusión de los no musulmanes desplazó a los musulmanes que no hablan turco. Los turcos se transformaron en sujetos de un imperio a los ciudadanos de un Estado-Nación a través tanto la exclusión y la asimilación de culturas distintas (Kadioğlu, 2011:35-37)

Los motivos gemelos de nacionalismo turco, la preservación del estado y el occidentalismo, fueron los pilares doctrinarios de la República de Turquía a partir de 1923 con el régimen kemalista. Para comprender más profundamente la consagración del proyecto nacionalista turco habría que diferenciar entre tres proyectos de nacionalismo que compitieron entre sí: turco/Anatolio o étnico-lingüístico, cívico-territorial o kemalista y conservador.

El nacionalismo étnico-lingüístico turco define la pertenencia a la nación turca por su origen familiar y el uso de la lengua turca. A pesar de la imposición del nacionalismo turco encajaba con el proyecto de modernización, la trayectoria de la República de Turquía se basó en parte en una visión orgánica de la "cultura turca" – basada en una historia mítica con un origen y una lengua común -. Este tipo de nacionalismo turco excluía una parte significativa de la población dentro de las nuevas fronteras de la pertenencia a la nación lo que dio lugar a una política de asimilación y relativo desplazamiento de la arena pública durante los primeros años de la República, por lo menos, hasta la década del 1930 cuando

se presenta la “Tesis de la Historia Turca”³⁰ (Zürcher, 2010:234-235). Con dicha tesis, apoyada oficialmente por Kemal Atatürk, la turquidad es definida no solamente por la etnicidad y la religión sino también que se incluye el concepto de raza, en línea con las tendencias de la época (Cagaptay, 2006:156). El proyecto nacionalista turco/Anatolio tiene, como hemos visto, sus raíces en el primer proyecto cultural turco o proto-nacional y fue predominante en la dirigencia unionista y otomana desde 1908 hasta 1923 aunque volvió a tener importancia en la década de 1930.

El segundo tipo de nacionalismo, cívico-territorial o kemalista, define a los turcos como aquellos que viven dentro del espacio territorial de la República de Turquía. La Constitución de 1924 define a los ciudadanos como aquellos que viven en la República de Turquía, sin diferenciación religiosa, étnica o lingüística. Esta perspectiva es la que predominó como proyecto nacionalista en coherencia con los principios políticos occidentales de ciudadanía secular. Turquía es entendida como una entidad geográficamente esencialista y los turcos son aquellos que viven dentro de ese territorio. Esta concepción es semejante – aunque con una definición territorial diferente – al nacionalismo otomano original que estipulaba la identificación de los ciudadanos con el Imperio sobre la base de una ciudadanía otomana (Gükalp, 2002: 27).

A pesar de poseer esas características, el nacionalismo cívico-territorial, dejó de lado aquellas minorías que eran potenciales amenazas a la nueva entidad política, como es el caso de los kurdos o las escasas minorías cristianas griegas y armenias. En el caso de los Kurdos, y debido a las rebeliones de Shaikh Said en las regiones de Diyarbakir y Mardin

³⁰ La Tesis de la Historia Turca sostiene una visión esencialista del pueblo turco en la cual los turcos originarios emigraron a Anatolia varios milenios atrás por la cual la civilización turca y la lengua turca se convierten en el origen de las lenguas de las demás civilizaciones de la zona.

(1925) y la Rebelión de Ararat (1926-1930), fueron reprimidos no sólo política y militarmente sino además culturalmente, obviando el reconocimiento de su identidad como pueblo y designándolos como “turcos de la montaña”.

En tercer lugar, el nacionalismo conservador define a los turcos, no solo por su pertenencia étnica, lingüística o estatal sino aquellos que además comparten explícitamente la religión islámica. Esta corriente tendrá un rol destacado recién en la década de 1980 con la denominada “Síntesis Turco-Islámica”³¹. Ello no quiere decir que los demás nacionalismos nieguen el sustrato cultural y religioso común de sus habitantes, sino que lo desplazan a un segundo lugar.

De todas maneras, el nacionalismo turco se cristalizó como proyecto definitivo en el proyecto nacionalista kemalista, observado desde Occidente como la primera experiencia exitosa de modernización, secularización y occidentalización en el mundo musulmán. Obviamente, la figura central en el nacionalismo kemalista es Mustafa Kemal Atatürk quien personalizó y llevó adelante el esfuerzo de modernización nacionalista desde la fundación de la República de Turquía en 1923 hasta su muerte en 1938. Kemal Atatürk, héroe de una de las pocas batallas en las cuales triunfó el Imperio Otomano en la Primera Guerra Mundial - Batalla de Gallípoli -, forjó su liderazgo en el marco de su brillante carrera militar. Luego de la pulseada política final con el último Sultán del Imperio Otomano, Mehmed VI, y con la creación de la República de Turquía en 1923, Atatürk implementó un modelo nacionalista cívico-territorialista subsumiendo las demás identidades y proyectos étnico-religiosas bajo un mismo concepto nacional.

³¹ Luego del golpe de 1980, las autoridades militares impulsaron a grupos económicos y sociales vinculados religión islámica en el ámbito público para contrarrestar la amenaza comunista y articular el nacionalismo turco con el Islam.

Kemal Atatürk no solamente cumplió un rol extraordinario como militar en el Imperio Otomano sino que además fue el cerebro y el planificador de la resistencia nacionalista anatólica en la Guerra de Liberación (1919-1923) sino que además implementó un programa político – basado en la identidad anatólica – para la construcción de una República independiente. Hay que destacar que la figura del Sultán, que además era Califa del mundo islámico, fue hacia finales del siglo XIX una figura intocable. Atatürk se granjeó el apoyo de los referentes religiosos de la Anatolia Oriental durante la Guerra de Liberación aunque luego de su ascensión al poder eliminó el cargo de Sultán y Califa, además de eliminar las cofradías religiosas sufíes y el título de Şeyhülislam, quien oficiaba como la voz oficial del clero musulmán además de incluir al Islam bajo la órbita de la República creando el *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Ministerio de Asuntos Religiosos). El programa político de Atatürk tuvo como objetivo sentar las bases de una República moderna y secular con una fuerte identidad nacional. Para ello, sostuvo algunos principios de nacionalismo anatólico aunque los actualizó sobre la base de sus necesidades políticas. El nacionalismo turco/anatólico dio lugar al nacionalismo kemalismo

El nacionalismo kemalista tuvo tres etapas bien determinadas: a) la guerra de la Independencia (1919-1922) aglutinando a todos los sectores que apoyaron la lucha contra Grecia con un programa flexible ideológicamente pero con un alto contenido anti-imperialista, b) la etapa nacionalista y civilizatoria (1922-1930); c) una tercera etapa anti-liberal y anti-democrática (1930-1938) en la cual, en línea con las corrientes autoritarias europeas de la época, universalizar la revolución kemalista (Bozarslan, 2006:29-34).

En dichas etapas, este nacionalismo fue más allá que una construcción conceptual o intelectual, fue un programa de gobierno implementado por Atatürk y el CHP. El nacionalismo kemalista legitimó y fue parte de la praxis política de la Primera República.

Los seis principios socio-políticos que definieron el proyecto político y la ideología kemalista fueron³²:

1. Republicanismo: La autoridad del gobierno debe estar en la nación y no en una persona. El gobierno debe ser elegido por el pueblo mediante elecciones.
2. Nacionalismo: Los intereses nacionales y de seguridad de Turquía tendrán precedencia sobre las consideraciones internacionales y la nueva Turquía reemplazará al viejo Imperio Otomano.
3. Populismo: Todos los ciudadanos turcos deben considerarse iguales, y todas las personas que viven en Turquía deben considerarse turcos más allá de su naturaleza religiosa o étnica.
4. Reformismo: Los cambios proclamados son en beneficio de todos los turcos.
5. Estatismo: El gobierno nacional tendrá un rol central en la dirección de las actividades económicas, planeando la economía, y realizando inversiones de larga escala en infraestructura crítica como rutas, represas, ferrocarriles y electricidad.
6. Secularismo: No habrá más Califato en Turquía ni una conexión entre el Estado y la Religión. La ley islámica será reemplazada por un código legal positivo.

El nacionalismo, por lo tanto, fue el vehículo que utilizó el régimen turco de la Primera República para implementar una serie de medidas que iniciaron la transformación de la sociedad turca – y no solo la elite –en un país moderno. La República kemalista

³² Los seis principios del Kemalismo son las denominadas “seis flechas” (Altı Ok) que se incluyen en el escudo del Partido Republicano del Pueblo en el Tercer Congreso partidario (1931). Estos principios se incluirán en el artículo segundo de la Constitución turca de 1937. Para ampliar sobre el tema *vide* Guida, M.; “Notes of Turkish Political Thought”, Capítulo 4, Fatih University, 2006.

generó una transición en el sistema político personalista y autoritario a un gobierno impersonal de las normas y reglamentos, el cambio en la comprensión del orden del universo de la ley divina a pensamiento positivista y racional, el cambio de una comunidad fundada en la división de élite a un régimen populista y la transición de una comunidad religiosa a un Estado-Nación (Keyman, 2006:17).

El nacionalismo turco operó como la ideología dominante en el proceso de transición a la modernidad en Turquía y el proceso de construcción del Estado moderno centrado en la modernización se constituyó en el fundamento sobre el que el nacionalismo adquirió su condición ideológica dominante y su poder transformador (Keyman, 2007:12). El Kemalismo fue la ideología nacional de la modernización con altos niveles de legitimidad, ligado al liderazgo y la autoridad de Kemal Atatürk (Killi, 1980:381). Las reformas, que se llevaron a cabo durante los primeros años de la República, modificaron estructuralmente la sociedad y las instituciones turcas. Entre las más importantes se cuentan el fin del sultanato y el califato, la implementación de una constitución y legislación secular, el control de la religión bajo el estado, la adopción del alfabeto latino, la adaptación de la vestimenta a los cánones occidentales, entre otros.

Este tipo de nacionalismo responde al modelo de modernista desarrollado por Akman ya que es un proyecto de modernidad que transformó civilizatoriamente la nación sobre la base de una identidad nacional moderna, secular y estructurada sobre una sociedad de individuos seculares y modernos y una cultura occidental importada. Además, el kemalismo promovió una definición de la nación en términos territoriales y esencialistas, además de generar una relación de transformación social “desde arriba” con una legitimación del proyecto nacional orientada hacia el futuro.

El kemalismo resignificó el proyecto nacionalista turco/anatolio combinando el trasfondo de una identidad étnica y lingüística común con ideas fuerzas heredadas del proyecto otomanista, lo que permitió construir las bases identitarias de la Turquía moderna sobre la base de una identidad colectiva basada en el territorio y la ciudadanía. Sin embargo, el primero proyecto que estructuró el nacionalismo turco fue el proyecto nacionalista turco/anatolio que funcionó como puente entre las concepciones turquistas, turanistas y pan-turquistas con el proyecto nacionalista kemalista que generó las bases ideológicas y modernizadoras de la Turquía moderna.

CONCLUSIONES GENERALES

A lo largo del trabajo se desarrollaron las principales corrientes teóricas en el campo de los estudios sobre la modernidad y el nacionalismo, para luego evaluar el impacto histórico de ambos factores en el nacimiento del primer proyecto de nacionalismo turco. La concepción modernista nos permite explicar acabadamente las peculiaridades del impacto de la modernidad sobre una sociedad tradicional, como lo era el Imperio Otomano, además de brindar el espacio conceptual para interpretar al caso turco/otomano como una de las múltiples modernidades de la “modernidad”. El proceso de declive del Imperio Otomano y la creación de la República de Turquía demuestra las particularidades de la transformación de un Imperio en una nación, de una sociedad tradicional en una sociedad progresivamente moderna y la metamorfosis una identidad “otomana” a una turca mediante el impacto del proceso devenido de la modernidad, el nacionalismo.

El nacionalismo es un fenómeno acabadamente moderno que se internalizó en el Imperio Otomano debido a las influencias de ideas foráneas, específicamente europeas, y modificó el plano ideológico y social que había permanecido inmune por más de cinco siglos. Turquía es un caso testigo en el cual los nacionalismos emergen en la era del nacionalismo, en la cual, el proyecto nacionalista turco va tomando forma desde los últimos años del Imperio Otomano hasta los primeros de la República en tres etapas: como proyecto proto-nacional (1889-1908), como proyecto nacionalista turco/anatolio (1908-1923) y como proyecto kemalista (1923-1938). Este período modificará la identidad nacional del grupo de origen turco generando una conciencia de sí que se expresará a través de un proyecto político que quiebra el orden tradicional.

El trabajo se sostiene que el proyecto nacionalista turco como expresión política destacada estuvo “sumergido” hasta 1912 pero que, durante los años anteriores - especialmente entre 1902 y 1908 - transformó una serie de ideas proto-nacionales basadas en la unidad étnica y lingüística turca en un plan de acción política y un proyecto nacionalista propiamente dicho, que denominamos turco/anatolio. Este proyecto será la base – junto algunos elementos del proyecto otomanista – del modelo de nacionalismo modernista expresado por Akman. En el trabajo, además se afirma la hipótesis que el proyecto nacionalista Turco/Anatolio se puede entender, en términos generales, como un producto de la modernidad y, específicamente como un producto del deterioro político del Imperio Otomano - plasmado en auge de identidades nacionales no-turcas y la difusión de proyectos alternativos -, el influjo de las ideas occidentales sobre la estructuración de las sociedades nacionales y la centralización de recursos administrativos en manos de una élite turca en términos étnicos y lingüísticos.

La modernidad quebró con el sistema de insumos externos del Imperio Otomano y obligó a un cambio radical encarado por los representantes del Estado en el *Tanzimat*. Por otro lado, el nacionalismo – producto además de la modernidad – generó una ruptura de las instituciones sociales y políticas del Imperio, agudizando su deterioro. La creación y posterior desarrollo de la República de Turquía retomará cierta parte del legado otomano como la centralización del poder mientras que llevará adelante un proceso de modernización acelerada desde arriba sobre la base de un proyecto nacionalista cívico-territorial que dará por tierra formalmente proyecto nacionalista Turco/Anatolio con un sustrato común étnico-lingüístico y religioso. Sin embargo hay que destacar que si bien el Estado turco no adoptó como propio el proyecto nacionalista Turco/Anatolio implementó políticas tendientes a la homogenización lingüística y religiosa, privilegió aquellos

ciudadanos que acreditaban su condición de “turcos” e inclusive discriminando a comunidades como los kurdos o alevíes por su heterodoxia, en el caso de los kurdos por su identidad étnica y los alevíes por sus creencias religiosas.

A partir de 1923, la nueva República comenzará a solucionar el principal problema que aquejaba a la elite otomana y post-otomana, la identidad. Sin embargo, esa identidad fue construida históricamente sobre el desplazamiento de comunidades no-musulmanes que habitaban las tierras anatólicas desde tiempos inmemoriales y una serie de disputas armadas como la Guerra de los Balcanes, la Primera Guerra Mundial y la Guerra de Liberación que pusieron fin al Imperio Otomano y dieron vida a la República de Turquía. La nueva identidad nacional turca necesitó pasar por situación límite para encarnarse en el pueblo como el ideal colectivo. Fueron estos hechos históricos, sostenidos sobre el proceso de la Modernidad y el fenómeno del nacionalismo, en los cuales se desarrolla el proyecto nacionalista Turco/Anatolio y se lanza al estrellato la figura de Kemal Atatürk, el hombre que personificó la nueva identidad nacionalista turca y que sigue siendo un referente del nacionalismo turco hasta el día de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- Agoston, G. y Masters, B.: *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Facts on File, New York, 2009.
- Ahmad, F.: *The making of Modern Turkey*, Routledge, New York, 1993.
- Akçam, T.: *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*, Macmillan, New York, 2004, pp. 1-114.
- Akman A.: “Modernist nationalism: statism and national identity in Turkey”, *Nationalities Papers*, Vol.32 (1), 2004, pp. 23-51.
- Akman A.: “Ambiguities of Modernist Nationalism: Architectural Culture and Nation-Building in Early Republican Turkey”, *Turkish Studies*, Vol. 5 (3), 2004, pp.103–111.
- Al, S.: *Empire to Republic: The Rise of Hysterical Nationalism in Turkey*, M.A. Dissertation, Marshall University, West Virginia, 2009.
- Alexander, J.: *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 11-26.
- Anderson, B.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1993.
- Arjomand, S.: “Political culture in the Islamicate civilization” en Ben-Rafael, E. & Sternberg, Y.: *Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity: Essays in Homage to Shmuel N. Eisenstadt*, Brill, Leiden, 2005, pp. 309-326.
- Atatürk, K.: *The Great Speech*, Atatürk Research Center, Ankara, 2008.
- Azak, U.: *Islam and Secularism in Turkey: Kemalist, Religion and the Nation-State*, I.B. Tauris, New York, 2010.
- Bauman, Z.: *La Sociedad Sitiada*, FCE, Buenos Aires, 2004, pp. 9-69.
- Beck, U.: *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Bloxham, D.: *The great game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the destruction of the Ottoman Armenians*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Breuer, S.: *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, Valencia, Edicions Alfonso El Magnànim, 1996, p. 28.
- Cagaptay, S.: *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?*, Routledge, New York, 2006.
- Calandín, J.: “Modernidad hermenéutica en Charles Taylor”, *Quaderns de filosofia i ciència*, Vol. 40, 2010, pp. 105-114.
- Castro Arcos, J.: “El Kemalismo: Un caso de centralitarismo práctico-radical en la disyuntiva identitaria turca Mustafá Kemal Atatürk (1881-1938)”, *Revista Universum*, Nº 26 (2), 2011, pp. 83-99.
- Ceneffe, N.: “Turkish Nationalism and ethno-symbolic analysis”, *Nations and Nationalism*, Vol. 8 (2), 2002, p. 133–155.
- Clapham, C.: *Third World Politics: An Introduction*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1985.
- Connor, W.: *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama Editorial, 1998.
- Dawisha, A.: *Arab Nationalism in the Twentieth century: From Triumph to Despair*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

- Delanty, G. & O'Mahony, P.: *Nationalism and Social Theory: Modernity and the Recalcitrance of the Nation*, SAGE, London, 2002.
- Delanty, G.: *Social Theory in a Changing World. Conceptions of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1999.
- Dogangün, G.: *State Tradition and Business in Turkey: the case of TÜSIAD*, M.A. Tesis, Middle East Technical University, 2005.
- Durkheim, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1992.
- Eisenstadt, S.: “Multiple Modernities”, *Daedalus*, Vol. 129 (1), 2000, pp. 1-29.
- Fernandez, A.: “El primer Positivismo. Algunas consideraciones sobre el pensamiento social en Saint Simon y Comte”, *Conflicto Social*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, N° 0, 2008, pp. 25-40.
- Findley, C.: *The Turks in World History*, Oxford, New York, 2005, 133-237.
- Flindefy, C.: *Bureaucratic reform in the Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Flindefy, C.: *Turkey, Islam and Nationalism*, Yale University Press, USA, 2010.
- Findley, C.: “The Tanzimat”, pp. 11-37 en Kasaba, R. (ed.): *The Cambridge History of Turkey*, vol. 4. Turkey in the Modern World, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Gellner, E.: “Kemalism” en *Encounters with nationalism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1994, pp. 81-91.
- Gellner, E.: *Cultura, Identidad y Política*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 17-39.
- Gellner, E.: *Naciones y nacionalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 2001.
- Giddens, A. & Turner, J. et al., *La teoría social hoy*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 1-80.
- Giddens, A.: “Estados Nacionales y Violencia”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, N°5, 2006, pp. 1-21.
- Giddens, A.: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993.
- Giddens, A.: *Modernidad e Identidad del Yo: el Yo y la Sociedad en la Época Contemporánea*, Península, Barcelona, 1995, pp. 1-92.
- Giddens, A.: *The Nation-State and Violence*, University of California Press, California, 1987.
- Gökalp, Ziya.: *Turkish Nationalism and Western Civilization*, Columbia University Press, New York, 1959.
- Greenfeld, L.: *Nationalism: five roads to modernity*, Harvard University Press, London, 1993.
- Güralp, H.: “Using Islam as Political Ideology. Turkey in Historical Perspective”, *Cultural Dynamics*, Vol. 14 (1), 2002, pp. 21–39.
- Habermas, J.: *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 130-156.
- Hanioglu, S.: “The Second Constitutional Period, 1908-1918”, pp. 62-111 en Kasaba, R. (ed.): *The Cambridge History of Turkey*, vol. 4. Turkey in the Modern World, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Hanioglu, S.: *Atatürk: An Intellectual Biography*, Princeton University Press, New York, 2011.
- Hanioglu, Ş.: *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, New York, 2001.
- Hanioglu, S.: *The Young Turks in opposition*, Oxford University New York, 1995.

- Heyd, U.: *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Luzac & Company, London, 1950.
- Hobsbawm, E: *Naciones y Nacionalismo desde 1870*, Crítica – Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1998.
- Hourani, A.: *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, Oxford University Press, Londres, 1962.
- Ianni, O.: *Enigmas da Modernidade-Mundo*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003, pp. 1-90.
- Kadioğlu, A & Keyman F. (eds.): *Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2011.
- Kadioğlu, A “Twin Motives of Turkish Nationalism” en Kadioğlu, A & Keyman F. (eds.): *Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2011.
- Karpat, K.: “A Language in Search of a Nation: Turkish in the Nation-State” en Karpat, K.: *Studies on Turkish Politics and Society*, Brill, Leinden, 2004, pp. 435-465.
- Karpat, K.: “Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era” en Karpat, K.: *Studies on Ottoman Social and Political History*, Brill, Leinden, 2002, pp. 611-646.
- Karpat, K.: “Nation and Nationalism in the Late Ottoman Empire” en Karpat, K.: *Studies on Ottoman Social and Political History*, Brill, Leinden, 2002, pp. 544-555.
- Karpat, K.: *Elites and Religion: From Ottoman Empire to Turkish Republic*, Timas Publishing, Estambul, 2012.
- Kaya, I. & Tecmen, A.: “The state of the art: various paths to modernity. Turkish Case report”, *İstanbul Bilgi University*, 7th Framework Project “Identities and modernities in Europe”, 2009.
- Kaya, I.: “Modernity, Openness, Interpretation: A Perspective on Multiple Modernities”, *Social Science Information*, Vol. 43(1), 2004a, pp. 35–57.
- Kaya, I.: “The Role of Common Cultural Heritage in External Promotion of Modern Turkey: Yunus Emre Cultural Centres”, *İstanbul Bilgi University*, 7th Framework Project “Identities and modernities in Europe”, Working Paper N° 4, 2011.
- Kaya, I.: *Social Theory and Later Modernities: The Turkish Experience*, Liverpool University Press, Liverpool, 2004b.
- Kayalı, H.: *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, University of California Press, Berkeley, 1997.
- Kazancigil, A. & Özbudun, E. (eds.): *Atatürk, founder of a modern state*, Archon Books, London, 1981.
- Keyder, C.: “A history and geography of Turkish nationalism” en Birtek, F. & Dragonas, T.: *Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey*, Routledge, New York, 2005, pp. 3-17.
- Keyman, F.: “Globalización, Modernidad y Democracia. El caso de Turquía”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, N° 7, 2007, UAM-AEDRI.
- Hanioglu, Ş.: “Turkism and the Young Turks, 1889-1908”, pp. 3-19 en Kieser, H. (ed.): *Turkey beyond Nationalism: Toward post-nationalist identities*, IB Tauris, Nueva York, 2006.

- Killi, S.: “Kemalism in Contemporary Turkey”, *International Political Science Review*, Vol. 1 (3), 1980, pp. 381-404.
- Kohn, H.: *Pan-Slavisms: Its history and ideology*, Vintage Books, Nueva York, 1960.
- Kozlarek, O.: "Teoría y método para una crítica comparada de la modernidad", *Nueva Sociedad*, 194, 2004, pp. 38-51.
- Kucukcan, T.: “State, Islam and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere”, *Brigham Young University Law Review*, N° 2, 2003, pp. 475-506.
- Landau, J (ed.): *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Westview Press, USA, 1984, pp. 1-56 & 251-254.
- Landau, J.: *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, Hurst & Company, Londres, 1995.
- Lewis, L.: *The emergence of modern Turkey*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Luhmann, Niklas.: *Observaciones de la Modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 1-85.
- Lummus, W.: *Turkism: An Ottoman Era Ideology in Search of a Modern State*, M.A. Dissertation, Texas Tech University, Texas, 2011.
- Lundgren, A.: *The unwelcome neighbor: Turkey's Kurdish Policy*, I.B. Tauris, Nueva York, 2007.
- Maíz, R.: “Framing the Nation: Three Rival Versions of Contemporary Nationalist Ideology”, *Journal of Political Ideologies*, Vol. 8 (3), 2003, pp. 251-269.
- Maíz, R.: “Per modum unius: más allá de la dicotomía nacionalismo cívico/nacionalismo étnico”, *El presente del Estado-Nación*, UPV, Bilbao, 2004, pp. 107-130.
- Mansfield, P.: *A history of the Middle East*, Penguin, London, 1991.
- Mardin, Ş.: “Turkish Nationalism: From a System of Classification to a System of Solidarity”, pp. 3-10 en Kadioğlu, A & Keyman F. (eds.): *Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2011.
- Mardin, Ş.: “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics”, *Daedalus*, 1973, pp. 169-90.
- Mardin, Ş.: “Playing Games with Names” en Kandiyoti, D. & Saktanber, A. (eds.): *Fragments of Culture the Everyday of Modern Turkey*, I.B.Tauris, London, 2002, pp. 115-127.
- Marramao, G.: “Nostalgia del presente”, en *Pasaje a occidente. Filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires, 2006
- Marramao, G.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Marx, Carlos y Engels, Federico (1970); *La ideología alemán*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo.
- McCrone, D.: *The sociology of nationalism: tomorrow's ancestors*, Routledge, New York, 1998.
- Meeker, M.: *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, University of California Press, Berkeley, 2002.
- Öken, M.: *Turkish Modernity and Kurdish Ethno-nationalism*, Middle East Technical University, Ankara, 2006, 343 pages.
- Özkırımlı, U.: *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, Palgrave Macmillan, New York, 2010.

- Renan, E.: “¿Qué es una nación?” en Bhabha, H. (comp.): *Nación y Narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010, pp. 21-38.
- Rustow, D.: “The Army and the Founding of the Turkish Republic”, pp. 164-208 en Atabaki, T. y Zürcher, E. (eds.): *Men of Order: Authoritarian Modernization Under Atatürk and Reza Shah*, IB Tauris, Nueva York, 2004.
- Sachsenmaier, D., Eisenstadt, S., Riedel, J. (ed.): *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations*, Brill, Leiden, 2002.
- Santiago García, J.: *Secularización y Nacionalismo: un Análisis Comparado de los Nacionalismos Vasco y Quebequense*, Tesis Doctoral - Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, 2005.
- Shaw, S.: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. 2: Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Smith, A.: *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, Routledge, New York, 2009.
- Smith, A.: *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, New York, 1999.
- Smith, A.: *Nationalism and Modernism*, Routledge, London, 1998.
- Taylor, C.: “Dos Teorías sobre la Modernidad”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Nº 7, 2007, UAM-AEDRI.
- Uzer, U “The Genealogy of Turkish Nationalism: From Civic and Ethnic to Conservative Nationalism in Turkey” en Kadioğlu, A & Keyman F. (eds.): *Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2011.
- Wallerstein, I.: *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, University of California Press, 2011.
- Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955.
- Weber, M.: *El Político y el Científico*, Alianza, Barcelona, 1980.
- Zarcone, T.: *El Islam en la Turquía Actual*, Bellaterra, 2005.
- Zürcher, E.: *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, IB Tauris, Nueva York, 2010.
- Zürcher, E.: *Turkey: A Modern History*, IB Tauris, Nueva York, 2004.