

FRONTERAS EN TRANSFORMACIÓN, GEOGRAFÍAS IMAGINARIAS: LOS LÍMITES DE LO “EUROPEO”, DE LA ANTIGÜEDAD AL PRESENTE¹

Mónica Bolufer Peruga
Universitat de València

1. EUROPA Y SU SOMBRA

En los últimos tiempos, el debate sobre qué significa Europa viene suscitando un creciente interés. No es raro que los medios de comunicación lo incluyan asiduamente en su cobertura informativa, aun con la falta de continuidad y profundidad que suelen marcar el tratamiento, con frecuencia intermitente y oportunista, de tantas cuestiones. Al mismo tiempo, el tema despierta una notable atención entre los intelectuales de las distintas disciplinas humanísticas y sociales, y así filósofos, historiadores o analistas políticos realizan esfuerzos por clarificar en qué consiste lo “europeo”. Algunos procesos y acontecimientos de gran actualidad han estimulado esa creciente demanda de información y reflexión al respecto. Por un lado, la construcción política de la Unión Europea ha tenido un indudable impacto sobre la cultura y la vida cotidiana, propiciando el acercamiento de los estilos de vida a través de fenómenos tales como la desaparición de barreras aduaneras, la mayor movilidad de personas y bienes o el auge de la experiencia académica transeuropea a través de los programas Sócrates y Erasmus. Asimismo, el fin de la guerra fría y la caída del telón de acero han aproximado de nuevo a países durante

¹ Este trabajo se ha beneficiado de las discusiones en el marco del proyecto de investigación I+D+I 171/2004, financiado por el Instituto de la Mujer (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales) y en otros foros, como el grupo de trabajo del proyecto sobre *La idea de Europa en la época de la Ilustración*, a cuya directora, Concha Roldán, agradezco la invitación para hablar sobre España y Europa en el siglo XVIII en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en octubre de 2003. Asimismo, agradezco la generosa colaboración de Justo Serna y Encarna García Monerris en la edición de algunos de los trabajos del dossier. Por último, es de justicia dedicar estas reflexiones a mis estudiantes, en particular a las y los futuros historiadores, filósofos, filólogos, geógrafos o periodistas que entre los años 2000 y 2006 me han acompañado en la asignatura *La cultura y la civilización europea en la Edad moderna*, y que con sus preguntas y sus críticas, a veces incómodas, pero siempre estimulantes, me han obligado a pensar sobre estos temas.

décadas separados, muchos de los cuales forman parte ya de la Unión Europea o están a punto de ser admitidos en su seno. Sin embargo, el fantasma de los enfrentamientos étnicos en el Viejo Continente, reavivado hace poco en la guerra de los Balcanes, así como, más recientemente, los profundos desacuerdos entre los gobiernos europeos a propósito de la guerra de Irak y el escepticismo, indiferencia o rechazo de buena parte de la población europea hacia el proceso de construcción de la Unión (escenificado en el resultado negativo de los referendos sobre el proyecto de Constitución europea en Holanda y Francia) hacen visibles lo mucho que separa entre sí a los ciudadanos de los distintos Estados. Por otra parte, el fenómeno de la inmigración procedente de territorios extraeuropeos pone de relieve los retos y dificultades de la integración y obligan a cuestionarse cómo puede redefinirse una identidad europea no excluyente en el nuevo contexto de unas sociedades cada vez más diversas.

La Historia no ha sido ajena a este interés. A partir de 1945, tras el fin de la II Guerra Mundial y en paralelo al inicio de la construcción europea, los historiadores comenzaron a interrogar el pasado en busca de las raíces de lo que dio en llamarse la “idea de Europa”: la conciencia de una identidad o una pertenencia común a una comunidad de “civilización” que, a pesar de las profundas diferencias políticas, económicas, culturales o religiosas y los conflictos que habían marcado las relaciones entre los distintos territorios europeos a través de la historia, compartía ciertos valores, tradiciones y formas de vida. Así, desde mediados de los años 40, prestigiosos historiadores como Lucien Febvre, en los cursos impartidos en 1944-1945 en el *Collège de France* (publicados por primera vez en francés en 1999, en edición de Marc Ferro, traducida al castellano en 2001), Federico Chabod, en su *Storia dell'idea d'Europa*, aparecida en 1961 reuniendo los textos de las clases impartidas en Roma y Milán en 1943-44, 1947-48 y 1953-59 (traducción castellana en 1992) o Denis de Rougemont (1961, 1994) dieron a la luz obras cruciales en las que se esbozaba una historia comparada de Europa o se reflexionaba sobre sus rasgos de identidad. En esas obras, escritas en el amargo contexto del final de la Segunda Guerra Mundial, se aprecia el desarrollo del pensamiento europeísta en la postguerra, que, desde el deseo de evitar en el futuro los horrores de esa contienda y la que la había precedido, impulsó los primeros compases de una futura unión (con el tratado de Roma, en 1957, y la creación del Parlamento Europeo en 1958).

Compartiendo ese espíritu, los historiadores comienzan a hacer la historia de ese embrionario sujeto político que apenas daba sus primeros pasos, estableciendo los hitos clásicos en el desarrollo de la idea de Europa. Así, Chabod y Febvre, entre otros, empiezan reflexionando sobre la imprecisión de los límites de un territorio cuyas fronteras físicas y humanas nunca fueron claras, en particular en el confín oriental. El relato, cómo no, se hace arrancar de los orígenes, revisando la historia de aquellas entidades (la Hélade, el Imperio Romano) de las que Europa se reclamaría heredera, para recordar que incluso en este último caso, sus perfiles

(los de un imperio circunmediterráneo) están lejos de concidir con nuestra noción del territorio europeo. De hecho, el Imperio, a la vez que como forjador de una herencia (la del latín, el derecho, el cristianismo convertido en religión de Estado) que marcaría profundamente la cultura europea, aparece en estos relatos como un molde que habría de romperse para que de su quiebra surgiesen, pasados los siglos, la comunidad de estados y principados que con el tiempo conoceremos como Europa. Y, dada la fuerte impronta francesa de muchos de esos autores, no sorprende que algunos de ellos situaran, en una perspectiva que hoy nos puede resultar extraña, sus raíces en el Imperio carolingio, “primer imperio europeo”, según Febvre. Sin embargo, a lo largo de toda la Edad Media, prosigue el relato, la noción universalista de *Christianitas* dominaría sobre la idea de “Europa”, término relegado desde los griegos a un uso puramente geográfico. Sólo el humanismo, el descubrimiento del Nuevo Mundo, la Reforma y las guerras de religión marcarían el tránsito de la idea de Cristiandad a la de Europa como unidad de civilización, una noción de signo laico en la que ya empezamos a reconocernos. Y todavía habría que esperar a finales del siglo XV para que, más que en razón de grandes ideales, por un esfuerzo pragmático de atemperar las ambiciones hegemónicas de las monarquías y no obstaculizar en exceso por la guerra las relaciones comerciales, se fuese desarrollando, en la teoría y la práctica, un cierto equilibrio entre los Estados. El siglo XVIII sería el primer siglo europeísta, debido al talante cosmopolita de la Ilustración, pero también, de forma más prosaica, a la multiplicación de los intercambios con el auge del capitalismo mercantil y al sentimiento colectivo de superioridad basado en la explotación de los imperios coloniales. Son tiempos de declaraciones exultantes como las de Montesquieu, quien en sus *Réflexions sur la monarchie universelle* afirmaba que “Europa no es más que una nación compuesta por muchas” (Montesquieu, 1989-90, II, p. 34), o Voltaire, que en el *Essai sur les mœurs* se congratulaba de ver Europa, “desde Petersburgo a Madrid”, “más poblada, más civilizada, más rica, más ilustrada” (Voltaire, 1959). Al optimismo europeísta de los filósofos del Siglo de las Luces (que no evita, sin embargo, que los ejércitos de los distintos Estados sigan enfrentándose en los campos de batalla europeos y coloniales) le sucedería el auge de los nacionalismos en el XIX, que intelectuales como Chabod o Febvre interpretarán como responsables de las grandes tragedias de la historia reciente de Europa, en particular las dos grandes guerras. Nada de extraño, pues, si esos clásicos de la historiografía europea de los años 40, 50 y 60 concluyen en un tono optimista, celebrando el incipiente desarrollo de unas instituciones europeas que fuesen capaces de evitar la repetición de los dramas que su generación había vivido.

El interés por definir la identidad europea a partir de su historia se ha avivado a lo largo de la última década, al compás de los avances en la integración de la Unión. Así lo ponen de manifiesto el reciente auge de las publicaciones sobre la historia y el concepto de Europa (Fontana, 1992; Mikkeli, 1998; Carbonell et al., 1999; Pagden, 2000; Martín de la Guardia y Pérez Sánchez, 2001) o el estableci-

miento de la Academia de Historia Europea (2002) en el marco del Instituto Europeo de Florencia, fundado en 1972. Al mismo tiempo, las obras que en los últimos tiempos se aproximan a temas planteados a nivel europeo, como la cultura del Renacimiento, acusan la necesidad de no dar por sentado su marco de estudio, sino de aclarar qué significaba, en las ideas y en la práctica, “Europa” para sus contemporáneos (Hale, 1996). La presión de la demanda social y académica viene ejerciendo, en este tema como en otros, un efecto de estímulo sobre la reflexión y la investigación. Así, la voluntad de armonizar los estudios universitarios en el marco de la Unión, en la línea de convergencia marcada por la declaración de Bolonia de 1992, ha impulsado iniciativas como la Red Europea de Historia (*European History Network-CLIOHnet*), orientada a promover la enseñanza de la historia comparada, o la incorporación de materias con ese contenido en los planes de estudio del futuro Grado en Historia. Por ello, es de prever que en los próximos años asistamos a una proliferación de publicaciones sobre temas que cuentan en España con una bibliografía todavía limitada.

Ante esta perspectiva presente y futura, se impone cierta prudencia y bastante autocrítica. ¿Estaremos los historiadores, como antaño en el caso de las historias del Estado-nación, inventando, en alguna medida, un nuevo objeto de estudio que, partiendo de la realidad del presente, distorsione nuestra visión de la historia? ¿Acaso nos arrastrará la tentación de proyectar en el pasado una imagen coherente y compacta de “Europa” que dista mucho de ser real, incluso en la actualidad, no digamos en términos históricos? Y lo que resulta más peligroso todavía, ¿puede el relato del desarrollo de la idea de Europa acabar convirtiéndose en su apología, dejando en la sombra los aspectos más oscuros de la historia del Viejo Continente?

Difícilmente puede ser así. Y es que el contexto político e intelectual en el que se desarrollan actualmente las investigaciones sobre la identidad europea dista mucho de aquél en el que se escribieron las primeras reflexiones al respecto hace ya seis décadas. Y de forma particular, lo que se ha venido en llamar estudios postcoloniales han marcado un punto de inflexión imposible de ignorar. En 1978, la obra magistral de Edward Said *Orientalism* sentó las bases de una nueva aproximación al tema, al analizar los mecanismos de dominación cultural que acompañaron y apoyaron la expansión y el colonialismo europeo (Said, 1990). Desde un profundo conocimiento de la cultura, la literatura y el arte europeo del siglo XIX, Said demostró que los europeos construyeron una noción de su diferencia y su superioridad respecto al resto de sociedades inventando una imagen estereotipada y ficticia de lo “oriental” (mezcla de desprecio y de idealización) de profundo arraigo en la conciencia colectiva. Pocos años más tarde, autores como Tzvetan Todorov, en *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre* (Todorov, 1982; traducida al castellano en 1987), desmenuzaban otra potente imagen, la del “salvaje”, con raíces en la Antigüedad y especial influencia a partir del descubrimiento de América, en la que los europeos proyectaron tanto su orgullosa noción de superioridad

en tanto que representantes de la “civilización” como su nostalgia de una edad mítica de libertad y armonía con la naturaleza. Estos y otros estudios pioneros, de algún modo, nos han hecho perder la inocencia, al mostrar, con claridad meridiana, que el desarrollo de Europa se ha sustentado, no menos en lo simbólico que en lo político y lo económico, sobre relaciones de explotación y dominio respecto del resto del mundo (Strath, 2000). En un artículo escrito en 2003, pocos meses antes de su muerte, en el que reflexionaba sobre la pertinencia de su obra *Orientalismo*, a los 25 años de su publicación, en el nuevo contexto marcado por el recrudecimiento del conflicto palestino, los atentados del 11 de septiembre y la guerra de Irak, Said alertaba sobre la generalización de estereotipos peyorativos y falsamente unificadores del “otro”: del Islam, ciertamente, en el mundo occidental, pero también de “Occidente” en ciertos medios de los países árabes y musulmanes, y exhortaba de nuevo a fomentar el conocimiento crítico como antídoto contra la tergiversación de la realidad y las generalizaciones abusivas (Said, 2003).

No es posible ya, pues, relatar la construcción de la identidad europea sin tener en cuenta que ésta se ha forjado, en buena medida, a través de un conjunto de oposiciones con las figuras del “otro” extraeuropeo, bien exterior (el “salvaje”, el “oriental”, como antaño el “bárbaro” o el “infiel”) o interior (el disidente religioso, el “rústico”, el proletario...), a través de un juego de espejos, como indica la sugerente y didáctica metáfora de Josep Fontana en su *Europa ante el espejo* (1992). Y, sin embargo, esta y otras obras que insisten en esa eterna dicotomía, incorporando algunas de las categorías interpretativas de Said, pero sin captar toda su riqueza de sugerencias y simplificando en buena medida sus tesis, presentan el riesgo de abocar a una historia maniquea, a modo de reiterativo *mea culpa*, en última instancia insatisfactorio, porque olvida las múltiples y complejas formas en que opera la figura de la otredad. Y así, como subraya Jean Soublin (2003) en su hermoso libro sobre la literatura de viajes, o como ha sintetizado Franco Cardini (2002) a propósito de las relaciones históricas entre Europa y el Islam, si bien es cierto que en las actitudes hacia el otro, el extraño, han imperado el desprecio teñido de superioridad y el peso de las ideas preconcebidas, en ocasiones (desde Heródoto hasta Montaigne) ha existido en la tradición occidental también una “segunda mirada”, más inquisitiva y curiosa, dispuesta a suspender el juicio hasta indagar en la lógica, la racionalidad y aun la belleza de lo ajeno, e incluso a utilizar esa experiencia para poner en cuestión aspectos de la sociedad propia.

Pero además, una historia excesivamente simplista de la relación entre el “nosotros” (europeos) y los “otros” omite señalar que los límites entre uno y otro término de esa dicotomía no siempre han sido claros, incluso en términos simbólicos. No puede olvidarse que las divisiones étnicas, culturales, religiosas y políticas y los enfrentamientos a que éstas han dado lugar han marcado a fuego la historia de Europa, incluso en tiempos dramáticamente recientes. Lejos de disolverse con el avance político de la Unión y su ampliación hacia el Este, la memoria de los conflictos continúa muy enraizada en las mentalidades colectivas, produciendo

construcciones míticas de la historia de la propia comunidad a las que en absoluto es ajena la responsabilidad –científica y ética– de la profesión histórica. Y es que a lo largo de los siglos las diferencias entre pueblos y culturas asentados en el solar de “Europa” han resultado evidentes y han sido objeto, no menos que los aspectos comunes, de reflexión y definición. La literatura de viajes medieval y moderna, por ejemplo, reproduce y recrea los tópicos heredados de la Antigüedad acerca de las características físicas y morales, “cualidades” y “vicios” de los distintos pueblos (Maczak, 1992). En el siglo XVIII, el debate acerca de si los “caracteres nacionales” son en buena medida fijos, por tener su fundamento en determinismos físicos y climáticos, como afirmara Montesquieu en *El espíritu de las leyes* (1738) o, por el contrario, resultan contingentes, al depender de las costumbres modeladas por la historia, según sostiene Hume en su ensayo *Of national characters* (1740; Hume, 1964), partirá, precisamente, de la constatación, agudizada por la práctica más frecuente del viaje, de los notables contrastes en apariencia, cultura y hábitos, no sólo en escenarios exóticos, sino también en la propia Europa.

En efecto, trabajos como los de Larry Wolff (1994) o Brian Dolan (2000) han puesto de relieve, precisamente, que categorías como las de “barbarie” o “salvajismo”, contrapuestas a la de “civilización”, fueron aplicadas no sólo a los territorios con los que los europeos sostenían relaciones coloniales, sino también a las fronteras más próximas. De ese modo se ha observado la forma en que se fueron definiendo los límites de la “Europa cultural”, las líneas (ambiguas y móviles) que separaban a Europa de sus vecinos más cercanos o que marcaban fronteras interiores dentro de las propias sociedades europeas: fronteras confesionales, étnicas y culturales entre europeos cristianos y otros de confesión o ascendencia judía o musulmana, o entre las élites y las clases populares, en particular campesinas, contempladas con frecuencia por viajeros y filósofos como “salvajes” o “bárbaras”. Así, Wolff (1994) ha argumentado que la Europa del Este ocupaba en el imaginario de la Ilustración el espacio de una transición cultural entre el mundo europeo y Asia: Rusia, en particular, ofrecía la atracción de un imperio inmenso de fuertes contrastes, que el empeño occidentalizador de sus gobernantes (de Pedro I a Catalina II) había acentuado todavía más y que produjo en los viajeros occidentales impresiones opuestas de familiaridad y extrañamiento. Por su parte, los territorios escandinavos, según Dolan, suscitaron interés tanto por la presencia en sus confines de poblaciones con hábitos “exóticos” (como la lapona) que permitían reflexionar sobre los límites entre salvajismo y civilización, como por las peculiaridades de su historia política, en especial el rápido ascenso y declive de Suecia en el panorama internacional y sus oscilaciones constantes entre autoritarismo monárquico y tradición parlamentaria. Al mismo tiempo, el límite sudoriental representado por Grecia y Oriente próximo (el “Levante”) constituyó, a su vez, una “frontera arqueológica” de creciente interés para Francia e Inglaterra, que compitieron por apropiarse (tanto de forma material como simbólica) de la herencia de la Antigüedad, a la vez

que manifestaban su desprecio por los habitantes contemporáneos de aquellos territorios. Puede muy bien argumentarse que la cuarta frontera, al Sur y al Oeste, curiosamente omitida en estos estudios, estaría representada, en un sentido análogo, por la Península Ibérica, muy en particular España, o más bien la monarquía hispánica, que de ser considerada a lo largo de los siglos XVI-XVIII, a todos los efectos, como un miembro más de Europa (primero hegemónico, periférico después), pasaría a lo largo del XIX a verse e interpretarse desde una óptica orientalizante, inaugurando así el tópico –sostenido con fervor por los viajeros románticos, y rebatido por los intelectuales españoles, ansiosos de demostrar su europeidad– de que “África comienza en los Pirineos” (Bolufer, 2003; Andreu, 2004).

El concepto de “frontera”, en el doble sentido de límite territorial entre entidades políticas o comunidades culturales en el seno de Europa, y de separación entre la propia Europa y el resto del mundo, constituye una forma interesante de enfocar la reflexión crítica sobre qué constituye lo europeo y cuáles han sido sus relaciones con otras culturas y sociedades. En efecto, los estudios sobre las fronteras han experimentado, al compás de las preocupaciones del presente y de los estímulos intelectuales antes señalados, un indudable auge en la historiografía de las últimas décadas (Mitre, 1997; Barros y Zusman, 2000; López Barja y Reboreda Murillo, 2001). Por una parte, se analiza la frontera como límite político y simbólico; por otra, los territorios fronterizos como sociedades dotadas de características específicas, de dinámicas propias, derivadas de su condición limítrofe: una pluralidad de significados expresada, por ejemplo, en inglés a través de vocablos diversos dentro del mismo campo semántico: *border*, *frontier*, *borderland*.

Toda frontera, como vienen señalando esos trabajos, constituye a la vez –de forma distinta según los casos– una línea que separa y delimita, un frente donde se dirimen potenciales conflictos y un espacio que une, permitiendo los intercambios y el mestizaje. Toda frontera, también, esté o no apoyada sobre un accidente físico (una cordillera, un río, un mar) o sobre diferencias visibles en costumbres y lenguas, y sea más o menos estable en su trazado político y diplomático, es al mismo tiempo, en buena medida, una barrera construida y fabricada mentalmente. La pretensión de marcar las diferencias con respecto a un vecino que cuestiona nuestra propia identidad conduce a construir una historia y una geografía en cierta medida imaginarias, que tiende a acentuar, exagerándolos, los contrastes entre “nosotros” y los “otros”, más que los aspectos comunes, a la vez que minimiza las heterogeneidades internas a cada uno de esos dos sujetos colectivos. De ese modo, lo que en la mayor parte de los casos son gradaciones más o menos sutiles de las diferencias humanas (culturales, étnicas o lingüísticas) tanto como de los paisajes y del entorno natural, se convierten a través del esfuerzo de diferenciación en demarcaciones aparentemente nítidas e inconfundibles. Este fenómeno ha sido analizado con agudeza en los estudios acerca de la construcción de identidades nacionales, marcados por la obra pionera de Benedict Anderson *Imagined Communities*, publicada en 1983 (traducción castellana: Anderson, 1993). Pero tal mecanismo

caracteriza también, de forma análoga, la construcción de otra identidad colectiva, en este caso la europea. Así, como señala Edward Said, oportunamente citado por Joan Lacomba en estas mismas páginas, el propio orientalismo es un ejercicio de delimitación de fronteras simbólicas: “La práctica universal de establecer en la mente un espacio familiar que es *nuestro* y un espacio no familiar que es el *suyo* es una manera de hacer distinciones geográficas que pueden ser totalmente arbitrarias (...). No hay duda de que la geografía y la historia imaginarias ayudan a que la mente intensifique el sentimiento íntimo que tiene de sí misma, dramatizando la distancia y la diferencia entre lo que está cerca de ella y lo que está lejos” (Said, 1990, pp. 80-81).

Como es bien sabido, la idea de Europa ha sido siempre más cultural que física, y sus límites imprecisos y fluctuantes. La idea de “frontera”, concebida no sólo como una delimitación política, sino también y fundamentalmente como una línea simbólica, un límite imaginario rico en connotaciones valorativas, nos permitirá, en este sentido, abordar algunas cuestiones cruciales relativas a la definición de lo “europeo”: ¿Dónde se han situado, a lo largo de los siglos, las fronteras de “Europa”, o las de aquellas entidades (el mundo helénico, Roma, la Cristiandad...) de las cuales los europeos se han reclamado herederos? ¿En función de qué rasgos (la religión, las formas de gobierno, las costumbres) se han definido esos límites? ¿Qué papel han ejercido en ese proceso las figuras de la “otredad” (exterior e interior), en contraste con las cuales se ha ido concibiendo lo europeo? ¿De qué modo se representaban aquellos pueblos que, por su posición geográfica periférica o su condición política fronteriza (rusos, escandinavos, magiares, balcánicos, españoles...) fueron percibidos en algún momento como situados a medio camino entre lo europeo y lo “oriental”? ¿En qué medida las categorías de “civilización” y “primitivismo”, que, con profundas raíces clásicas y complejas trayectorias medievales y renacentistas, cristalizaron en el siglo XVIII en teorías del desarrollo (Duchet, 1975; Meek, 1981) funcionaron no sólo para establecer diferencias valorativas entre Europa y el resto del mundo, sino también para distinguir y jerarquizar “centros” y “periferias” dentro del propio territorio europeo? Reflexionar en estos términos, en un recorrido cronológico dilatado, puede ayudarnos a comprender cómo las fronteras políticas notablemente ampliadas de una Unión Europea (que incorporó en 2004 a buena parte de los países centrales, orientales y bálticos, llevando sus límites hasta el Cáucaso y todo el espacio postsoviético, que en 2007 integrará a Rumanía y Bulgaria, alcanzando así los 27 miembros, y que negocia la futura admisión de Turquía), coexisten con barreras mentales, condicionadas por la Historia, que contemplan con prevención las nuevas incorporaciones.

Y es que las fronteras que antaño nos resultaran familiares se encuentran, sin duda, en transformación. Aquellas barreras que pudieron parecernos firmes e incluso inamovibles –los límites entre Estados europeos, el telón de acero que separaba dos sistemas políticos, socioeconómicos y culturales– se han disuelto o flexibilizado. Al mismo tiempo, la creciente complejidad de las sociedades europeas,

fruto de la inmigración, pone en cuestión las identidades colectivas, haciendo visibles nuevas fronteras, éstas interiores, que relacionan, pero también con frecuencia separan y aíslan, a colectividades diferenciadas en función de etnias, culturas y religiones. Por todas esas razones, el de las fronteras es, qué duda cabe, un tema que inquieta de forma particular en los últimos tiempos no sólo a los gobiernos estatales y a las instituciones europeas, sino también al conjunto de la ciudadanía.

Los trabajos aquí reunidos pretenden abordar, desde la Historia, algunas de esas cuestiones que nos conciernen y nos preocupan en la actualidad, contribuyendo a un análisis de las mismas más reposado y complejo.

2. TRAZAR LOS LÍMITES: EN TORNO AL MEDITERRÁNEO

Partiendo de la realidad que nos resulta más próxima, el Mediterráneo, Francisco Muñoz muestra en su artículo cómo a lo largo de la Antigüedad el *Mare Nostrum* constituyó un ámbito de intercambios constantes de signo muy diverso: de las relaciones comerciales a la confrontación bélica, pasando por la diplomacia y los préstamos mutuos de carácter lingüístico, cultural o religioso. Así, frente a la visión tópica de una continuidad lineal, de una genealogía inmaculada de Europa que lleva del mundo griego al romano, y de éste al europeo occidental, se nos recuerda lo que los estudios arqueológicos e históricos vienen demostrando hace tiempo, pero quizá no hemos asimilado todavía plenamente en nuestro imaginario: que la civilización cretense, como después la micénica, o el pensamiento filosófico y la literatura griegas, desde los presocráticos a Heródoto o Platón, no pueden explicarse haciendo abstracción de ese cruce de influencias y legados entre las civilizaciones de Oriente (mesopotámica, egipcia, asiria, persa) y el espacio cultural de la Hélade. Una realidad que la unificación política realizada por el Imperio romano vendría a acentuar y ampliar. Por todo ello, frente a la idea de demarcación nítida que evoca el término “frontera” en su sentido más tradicional –el de confin entre Estados o entidades políticas–, Muñoz se inclina por utilizar el de “trama” para designar aquellas realidades geográficas e históricas en las que la experiencia de los intercambios resulta verdaderamente constitutiva, como en el caso, aquí analizado, del Mediterráneo. Pero es que “frontera”, como se precisa en este artículo, en su significado etimológico, denota aquello que se encuentra enfrente, tanto en el sentido del territorio enemigo como del ámbito donde se sitúa el interlocutor, aquél que es distinto a nosotros y con el que podemos entablar diversos tipos de relación.

Si bien es cierto que muchos de los rasgos que proporcionan cierta unidad al espacio mediterráneo (de índole natural –climática, biológica, paisajística– o cultural) siguen siendo visibles en nuestros días, los acontecimientos y procesos históricos, en particular políticos y religiosos, han actuado también abriendo brechas, trazando y redibujando límites. La división entre el Imperio romano de Occidente y el de Oriente (Imperio bizantino) y el cisma que separó ya para siempre las iglesias cristianas latina y ortodoxas marcaron rupturas esenciales que la llegada del

Islam a las costas Sur y Este de ese mar vendría a acentuar². Y es en ese escenario transformado a lo largo de los siglos en el que nos sitúa el artículo de Juan Francisco Pardo. En un Mediterráneo, el del siglo XVI, en el que, sobre el fondo de una intensa actividad comercial y diplomática, y aunque las alianzas políticas y conveniencias mercantiles no siempre coincidieran estrictamente con las fronteras religiosas, la confrontación entre el Islam y la Cristiandad se escenifica fundamentalmente en el antagonismo entre la monarquía hispánica y el Imperio otomano o sus vasallos los principados berberiscos. A partir de los interrogatorios realizados a cautivos cristianos recién rescatados o evadidos, Pardo analiza la percepción subjetiva de la frontera a través de las imágenes que de cada ámbito aparecen o se adivinan tanto en las preguntas formuladas por los jueces del rey como en las respuestas. La finalidad principal de estos interrogatorios no es religiosa, sino más bien militar: conocer el estado de las defensas y las armadas turca y berberiscas. Sin embargo, más allá de estas cuestiones, se vislumbra qué idea albergan del poder y de la sociedad enemigas los representantes de la autoridad. Por otra parte, en sus respuestas, aunque sin duda modeladas para satisfacer las expectativas de los jueces, los cautivos relatan también su periplo personal, en el que se pueden espigar sus referentes sociales y culturales en ambos mundos, el cristiano y el islámico. Ambas visiones, por tanto, interesan no sólo como imágenes de los “otros” sino también (quizá sobre todo) como reflejos de la imagen que el juez y el cautivo tienen o quieren dar de sí mismos y de su mundo, en contraste con el otro percibido, vivido o imaginado.

Frente a estas relaciones configuradas en torno al *Mare Nostrum*, el basculamiento de la hegemonía económica, política y cultural en Europa del eje mediterráneo (los territorios italianos, la confederación catalanoaragonesa y más tarde la monarquía hispánica) al atlántico, que entre los siglos XVI y XVII acabaría convirtiendo el viejo centro de Europa en “periferia”, en favor del nuevo empuje de los Países Bajos e Inglaterra, constituye una mutación de gran trascendencia, inseparable del impacto de los descubrimientos y de la constitución de los imperios coloniales, portugués y castellano primero, más tarde francés, inglés y holandés. La visión del mundo y de la propia Europa que se desprende de los mapas de la época, más allá de la plasmación del nuevo saber geográfico, testimonia, así, de toda una transformación mental que podemos apreciar, por ejemplo, en una obra fundamental de la cartografía renacentista como la *Cosmographia universalis* (1544) de Sebastian Münster. Analizada aquí por Manuel Borrego, la representación de Europa en esa obra, en la época en la que las concepciones heredadas del Medioevo acusan el impacto del proceso de expansión y colonización europea, permite calibrar el peso que la tradición clásica tenía todavía en la visión del mundo en el siglo XVI. Detalles como la omisión, parcial o total, de los territorios septen-

² Por razones ajenas a nuestra voluntad y también a la de su autor, no hemos podido contar finalmente con un artículo dedicado a la configuración de las fronteras del Reino de Valencia en su origen, como ejemplo del trazado de límites políticos y religiosos en tiempos medievales.

trionales (Escandinavia, las Islas Británicas, Irlanda) hablan de una concepción que todavía, hasta cierto punto, entiende esos espacios como marginales en la representación de lo europeo. Y al mismo tiempo, la vacilación en lo que respecta a la frontera del Este, que se sitúa bien a la altura del Don y el Volga, en la tradición ptolemaica, bien a la del Dniéster, subraya el viejo tema de la indefinición del límite oriental.

3. LOS CONFINES DEL ESTE: UNA INVETERADA CUESTIÓN

¿Es Rusia europea? La pregunta resulta tan actual como reiterada en el tiempo. Ajena o tan sólo tangencialmente afectada por muchos de los fenómenos que marcaron la historia de buena parte del continente (la romanización, el Renacimiento, la Reforma, los ciclos revolucionarios desencadenados en 1789 y 1848), su cultura, particularmente entre las élites, ha sido, con todo, indudablemente europea, y sus relaciones económicas, militares y diplomáticas con sus vecinos occidentales han desempeñado un papel fundamental en su desarrollo. Territorio fronterizo por excelencia, entre la Europa central y las estepas de Asia, Rusia o “Moscovia” constituía desde la Edad Media, por su condición cristiana, un espacio que no podía considerarse ajeno a la tradición europea. Sin embargo, como demuestra en su artículo M^a Victoria López-Cordón, en tanto que país lejano, desconocido, poco accesible a los viajeros occidentales hasta al menos el siglo XVI, lo aureolaba una imagen de exotismo que subrayaba sus caracteres más ajenos al resto del mundo europeo moderno (autocracia, servidumbre, costumbres poco “civilizadas”). Hasta el reinado del zar Pedro I (1672-1725), Rusia mantuvo su condición de territorio fronterizo, al que no se homologaba plenamente con el resto de Europa: en los extremos opuestos del continente, españoles y rusos compartían, a ojos de los demás europeos, la sospecha de un pasado “contaminado” por la presencia de otras razas y credos. Sin embargo, los acontecimientos políticos (en particular la expansión de Rusia y su consolidación como potencia en el orden diplomático internacional a lo largo de los siglos XVII y XVIII) indujeron ciertos reajustes. El pragmatismo político, en particular la necesidad de formar un frente común contra los turcos, contribuyó a que aquel imperio lejano comenzase a valorarse de acuerdo con los criterios de un Estado europeo. Sin embargo, el imaginario europeo tardaría en registrar los cambios, y así la visión de Rusia transmitida en las descripciones y ficciones de los siglos XVII y XVIII, por ejemplo en España (del teatro a los relatos de viajes e informes diplomáticos) continuará dominada por la perplejidad ante costumbres que diferían considerablemente de las del resto de Europa. Los observadores externos de la época subrayarán en especial la profunda dualidad entre los hábitos occidentalizantes de sus minorías dirigentes (y a la cabeza de ellas, sus gobernantes, Pedro I y más tarde Catalina II), y las costumbres de la mayoría de la población, que las medidas aculturadoras y modernizadoras, un tanto forzadas, no llegarán a desarraigar.

Como demuestra Edward Acton en su trabajo, la cuestión de la “europeidad”

de Rusia ha sido un debate mayor en su política interna, marcada a lo largo del siglo XIX por la disyuntiva entre eslavofilia u occidentalización. Durante esa centuria, y a lo largo de los vaivenes políticos que marcaron los reinados de los distintos zares y el proceso, complejo, conflictivo y limitado, de modernización de la propia sociedad rusa, la distancia entre Rusia y el resto de Europa experimentó fases de aproximación y de divergencia, para acabar convirtiéndose en abismo a principios del siglo XX. La pervivencia de la autocracia y la servidumbre, la fragilidad de su industrialización, la debilidad de la clase media y la intensa dependencia de la nobleza con respecto a la monarquía, la perduración de la mentalidad comunal, pero también, por otra parte, el desarrollo de un proletariado altamente concienciado y de una *intelligentsia* radical sin parangón en Europa, pondrían las bases de la revolución de 1917. Las repercusiones de ésta a largo plazo en la historia internacional pasarían, tras la Segunda Guerra Mundial, por el establecimiento de una nueva frontera oriental que parecía más infranqueable y duradera que nunca, la del telón de acero.

Sin embargo, en los últimos tiempos hemos asistido al desmoronamiento de esa barrera tras la caída de los regímenes comunistas. La ampliación de la Unión Europea hacia el Este con las nuevas admisiones culminadas en 2004 (Hungría, Polonia, las Repúblicas Checa y Eslovaca, Estonia, Letonia, Lituania, Eslovenia, además de Malta y Chipre) y la perspectiva de la próxima incorporación de Rumanía y Bulgaria en 2007 han reavivado lo que, como señala de forma muy pertinente Martín de la Guardia, constituye en realidad un “viejo problema”, el de la definición de la frontera oriental de Europa. Si la posición en ella asignada a los pueblos que vivían en sus territorios centrales y orientales (con diferencias según los casos) fue durante siglos ambigua, como ilustra el caso de Rusia, la extensión de las fronteras comunitarias hasta nuevos territorios ha puesto en contacto la Unión de los 25 con las antiguas repúblicas soviéticas de Ucrania, Bielorrusia y Moldova (Moldavia). Por ello, la estabilidad interna de éstas, económica tanto como política, se ha convertido, como explica Martín de la Guardia, en una preocupación prioritaria para los gobiernos europeos. Garantizar la seguridad de las fronteras frente a las amenazas del tráfico de personas y armas o el contrabando –y, menos abiertamente, contrarrestar la influencia que Rusia continúa ejerciendo sobre esos países– han sido las razones por las que la Unión ha comenzado a desarrollar una política fronteriza de cooperación, apoyo a las reformas democratizantes y vigilancia con respecto a esos territorios exsoviéticos. El éxito relativo de la llamada Política Europea de Vecindad con Ucrania y Moldova, sin embargo, no impide que los problemas económicos, el poder de los grandes intereses industriales y los vaivenes políticos en esos países continúen inquietando, como también lo hace, con mayor razón, la orientación prorrusa y abiertamente antioccidental que –de forma contraria a los casos ucranio y moldavo– exhibe el gobierno bielorruso, antes y después de las controvertidas elecciones de marzo de 2006. De ese modo, la frontera oriental sigue constituyendo un límite que se contempla con preocupa-

ción, tanto en el presente como de cara al futuro próximo, cuando esa línea se desplace de nuevo, en 2007, para dar entrada a Rumanía y Bulgaria, poniendo así en contacto a la Unión, por ejemplo, con un enclave tan conflictivo como el Transdniéster, región adscrita a Moldova aunque regida *de facto* por un gobierno separatista no reconocido por las autoridades moldavas ni por la comunidad internacional.

4. ¿VECINOS, SOCIOS O ENEMIGOS? EL “PROBLEMA” DE TURQUÍA

Como bien han señalado los analistas, en las últimas décadas el binomio Este/Oeste o la división geopolítica marcada por el telón de acero a lo largo de casi medio siglo ha sido sustituida por otra oposición: dentro-fuera. En efecto, fuera de esa Unión ampliada o en vías de ampliación inmediata en 2007 quedan no sólo los territorios europeos de Rusia, Ucrania, Bielorrusia y Moldavia (y, más allá de ellos, los Estados del Asia central exsoviética), sino también Turquía. Y en efecto, la demanda de admisión en la Unión Europea por parte de este último país y el inicio de las negociaciones al respecto han sido uno de los sucesos que en fechas recientes han obligado a replantear la cuestión de los criterios por los que puede definirse lo europeo. Más allá de los desniveles objetivos en términos económicos y políticos y de los requisitos de democratización y desarrollo que deban fijarse como condiciones ineludibles, los debates habidos a propósito de la eventual admisión de Turquía han hecho reaparecer el fantasma del enfrentamiento secular con el mundo islámico, que en la conciencia de los europeos, al menos desde el siglo XV, reviste primordialmente la imagen del turco. Y sin embargo, como muestra el trabajo de Pablo Sánchez León, las relaciones entre Turquía y España, o sus respectivos antecedentes, el imperio otomano y la monarquía hispánica, pueden entenderse no sólo como las de dos enemigos históricos, sino también como las de dos entidades territoriales fronterizas entre sí en el Mediterráneo, a la vez que dos territorios cuyo carácter limítrofe con respecto a las comunidades culturales y políticas de las que ambos formaron parte (el mundo del Islam y la Europa cristiana, respectivamente) han condicionado importantes analogías, aunque también diferencias, en su evolución social, política y cultural en la larga duración. Sociedades de frontera ambas, forjadas en la experiencia de la conquista durante la Edad Media, sus divergencias esenciales radicarían, por un lado, en la existencia de una nobleza feudal hereditaria en los territorios hispánicos, frente a su ausencia en el mundo otomano, y, por otro, en el desarrollo de una retórica universalista de carácter religioso que justificó el poder monárquico y apoyó una práctica de la intolerancia, en el caso de la monarquía católica, frente al uso de la tolerancia confesional (dentro de un orden social basado en la desigualdad constitutiva entre musulmanes e infieles) en la Sublime Puerta. Pese a ello, en ambos países, la lentitud del cambio social, el atraso en la modernización económica y la dificultad de construcción de la ciudadanía y de configuración del estado serían problemas en buena medida comunes a lo largo de los siglos XVIII y XIX, de modo que la

conciencia colectiva de atraso quedó incorporada de forma sustancial a sus respectivas culturas políticas. En ambos casos también, una cierta conciencia de marginación (de absoluta exclusión con respecto a Occidente, en el caso de Turquía, o de consideración, por parte de los países europeos más avanzados, como un territorio periférico y aun exótico, en el caso español) explica el carácter enfático (más todavía en el ejemplo turco) del discurso europeísta en los sectores intelectuales progresistas de ambos países. A lo largo del siglo XX, sin embargo, la divergencia entre ambos no haría sino acentuarse, y así mientras que España, en las décadas finales de la dictadura y con mayor vigor desde la democracia y la entrada en la Unión, ha experimentado un proceso acelerado de desarrollo y transformación social y cultural, Turquía ha visto ahondarse el desnivel económico que la separa de esa Europa en la que aspira a integrarse. En cualquier caso, esta interesante comparación entre la evolución interna de ambos territorios pone de relieve que, en lugar de entender la historia de Europa en términos de su diferencia con respecto al resto del mundo, resulta mucho más útil y clarificador pensarla también desde la idea de las analogías, semejanzas y contrastes que en determinados momentos históricos han aproximado o alejado las trayectorias de países vecinos, dentro y fuera de nuestro continente.

Pero la historia del Imperio otomano y de su relación con las potencias occidentales en los últimos siglos muestra también, como clarifica Francisco Veiga en su trabajo, la compleja trama de intereses geoestratégicos y comerciales y de estereotipos investidos de una fuerte carga emocional que condicionaron la política exterior occidental en relación con aquel gigantesco imperio en su prolongada crisis (que el intervencionismo europeo contribuyó a alargar y agravar). Así, demuestra de forma reveladora Veiga, si el espacio del antiguo Imperio otomano, desde Palestina, Irak y Líbano al Cáucaso o a territorios todavía más próximos como Bosnia o Kosovo, ha sido a lo largo del siglo XX y principios del XXI vivero de crisis que han dado lugar a verdaderas tragedias colectivas, no es sólo por su complejidad étnica, cultural y religiosa, sino, en buena medida, como legado de las prácticas de injerencia de las potencias occidentales que, al menos desde el siglo XVIII, atizaron el descontento de las minorías en aquellos territorios. Si, frente a Rusia, deseosa de destruir el Imperio otomano para crear sobre su solar un nuevo imperio de Oriente heredero del bizantino, los países occidentales, en particular Inglaterra y Francia, estuvieron interesados en mantenerlo fue tanto por evitar los riesgos geoestratégicos derivados de su desaparición como para explotar comercialmente su inmenso territorio. De ese modo, contribuyeron a alargar la agonía del Imperio, al tiempo que lo debilitaban avivando el descontento de las minorías (armenios, griegos, serbios), acostumbradas progresivamente a exigir la intervención de las potencias para dirimir sus conflictos internos o con las autoridades otomanas. La continua injerencia de aquéllas agravaría así los problemas estructurales que acabaron destruyendo el Imperio, dejando una herencia de conflictividad larvada en muchos de los territorios por los que se extendía. Pero además, y este es

otro de los aspectos en los que el trabajo de Veiga permite entender mejor los problemas actuales, las decisiones tomadas por esas potencias en cada momento, muchas veces precipitadas, se han mostrado fuertemente condicionadas por un imaginario en el que el “turco” desempeñaba el papel de enemigo secular, y cuya sombra lastra todavía hoy las negociaciones sobre el ingreso de Turquía en la Unión.

5. MIRANDO HACIA EL SUR: IMÁGENES ESPECULARES

En cuanto a la frontera meridional, aquella que separa por el Mediterráneo a Europa del Norte de África, convirtiéndose en la representación más visible y próxima de los límites entre Occidente y el Islam, su ubicación precisa en términos simbólicos ha divergido, a lo largo de los siglos XIX y XX, en función de la procedencia de la mirada que separa y delimita. Así, entre los españoles, según señala Joan Lacomba, a lo largo del pasado reciente y todavía en la actualidad, ha imperado la noción de una diferencia profunda entre nosotros y los vecinos del Sur. Un apriorismo que omite rendir cuentas de las similitudes paisajísticas y culturales, como se aprecia en los escasos relatos de viajeros españoles por Marruecos, siempre atentos a subrayar la europeidad de lo español frente al carácter extraño de lo marroquí. En cambio, entre los viajeros europeos, a partir del siglo XIX, domina una visión que extrema las semejanzas entre nuestro país, convertido en destino exótico, y el Norte de África, de modo que la discontinuidad fundamental queda establecida más bien entre España, “original e inmutable”, en palabras de Richard Ford, y el resto de Europa. La analogía entre las descripciones de España por los viajeros románticos ingleses o franceses, a partir de los años 1830, y la caracterización estereotipada de lo oriental en sus contemporáneos por territorios islámicos –la indolencia, la sensualidad, la aventura y la violencia, las pasiones desatadas– remiten a una matriz común, la del orientalismo, confirmando que las categorías aplicadas al “otro” exterior han servido también para distinguir y jerarquizar entre centros y periferias en el seno de Europa.

De ello nos habla también el artículo de Xavier Andreu, que no se limita a ilustrar el tantas veces señalado sesgo orientalista de la visión de España en los relatos de viajeros y, a través de ellos, en el imaginario europeo a partir aproximadamente del segundo cuarto del siglo XIX, sino que profundiza en su análisis en varios sentidos. Así, esboza una cronología tentativa de la emergencia y evolución de esa imagen: desde el siglo XVIII, en que España, junto a otros territorios meridionales de Europa (como Italia), pero de forma particular, por su condición de antigua potencia hegemónica, se consideraba un ejemplo de la “decadencia de los imperios”, sin cuestionar su inequívoco carácter europeo y el carácter histórico y reversible de tal declive, hasta mitad del siglo XIX, cuando culmina el interés por los rasgos étnicos de lo español y por subrayar la influencia islámica en la configuración del carácter nacional. Como Andreu no deja de señalar, la recreación literaria sexualizada de la relación Oriente/Occidente, es decir, su representación sim-

bólica en clave de relación sexual y amorosa encarnada en las figuras de un hombre y una mujer, clave en el orientalismo europeo, se encuentra también en el caso español, con significativas transformaciones ligadas a cambios de índole política y cultural: de los relatos de viaje ilustrados, en los que el atraso español y su vínculo (todavía apenas insinuado) con el pasado islámico se simboliza en la “reclusión” de las mujeres y la intensidad de las pasiones, a las narraciones románticas del primer cuarto del siglo XIX sobre amores entre cristianas y moros, en los que la religión desempeña un papel mediador (permitiendo la asimilación del “otro” a través de la conversión), hasta llegar al mito de *Carmen* (1845), cuya resolución trágica señala, según Andreu, el tránsito hacia una visión racial y desgarrada del imposible entendimiento Oriente/Occidente.

Ambos trabajos muestran el interés de las perspectivas *postcoloniales*, en particular de aquellas que han realizado una apropiación crítica de la obra fundacional de Said, para profundizar en la construcción de las identidades nacionales y también de la europea. Y es que el orientalismo, en nuestra opinión, no puede convertirse en una categoría refugio o talismán a invocar en todas las situaciones, eludiendo ulteriores análisis, sino que ha de ser un concepto desde el que trabajar para desarrollar interpretaciones ajustadas a los distintos casos particulares. Tanto Lacomba como Andreu convienen en que es necesario precisar las características de cada “orientalismo” europeo. Así, según precisa el primero, el estereotipo del marroquí en la cultura hispánica dibuja –en conexión con el carácter más militar que propiamente colonial de la presencia española en Marruecos– una orientación particular, inclinada a la épica del desierto más que a las ensoñaciones sensuales y exóticas. Y por otra parte, la visión “orientalizante” de lo español en el siglo XIX europeo presenta características peculiares, en la medida en que, más allá de la retórica –sobre la que ironizarían ensayistas españoles como Larra– de los románticos franceses o anglosajones, obsesionados por atribuir a lo “moro” los más peregrinos rasgos de las costumbres o el “carácter” español, resultaba, ciertamente, imposible sacar a España de la historia europea, equiparándola del todo a otros países con los que se entabló una relación propiamente colonial, lo que lleva a Andreu a hablar más bien de “semiorientalización”.

6. DE “CIVILIZACIÓN” Y “BARBARIE”: LA FRONTERA INTERIORIZADA

El continuado esfuerzo que los europeos, como otros grupos humanos, han realizado a través de los tiempos por construir una identidad propia, a través del uso especular de imágenes estereotipadas de los “otros”, revela no sólo la conveniencia de justificar, desde el énfasis en la diferencia y la supuesta superioridad, una acción colonial, sino también la realidad de los contrastes y fisuras de la propia colectividad, cuyo sentido del “nosotros” no deja de estar atravesado por profundas tensiones. Y es que si la imagen del otro puede llegar a resultar perturbadora, es porque en ella tememos reconocernos, vislumbrar aquellos aspectos de nuestra

propia identidad que aspiramos a expulsar o neutralizar. La mejor literatura y el arte contemporáneos recrean esos fantasmas, particularmente vivos en el mundo contemporáneo desde el Marlow de *El corazón de las tinieblas*, que admite horroizado la humanidad de los “salvajes”, o el Victor Frankenstein de Mary Shelley, que niega condición humana al ser que él mismo ha creado, a los protagonistas del hermoso relato de Borges *Historia del guerrero y la cautiva*, incluido en *El Aleph*, el bárbaro y la mujer civilizada, arrastrados por una pulsión que les lleva a atravesar el espejo para convertirse en sus contrarios (Starobinski, 2000). Pero tales espectros están representados también en los relatos e imágenes inscritos en la tradición oral y en la memoria colectiva europea desde la Antigüedad. Y es que, como explica en su trabajo Pilar Pedraza y han analizado diferentes estudios (Bartra, 1996), la construcción normativa de los principios y normas (filosóficos, morales, políticos...) en los que se ha hecho radicar la superioridad de lo europeo (la racionalidad, el imperio de la ley, el autocontrol, la moderación, el equilibrio...) ha ido acompañada de una profusa elaboración literaria y artística de la figura del “salvaje” como proyección de aquello reprimido, controlado, lo que se desprecia y se rechaza, pero secretamente se envidia: la nostalgia de un pasado mítico que simboliza aspiraciones imposibles de libertad y armonía con la naturaleza. Una figura que, antes de identificarse con los habitantes de lugares “exóticos” (el indio americano, el “feliz salvaje” de los mares del Sur), revistió durante siglos los distintos perfiles de un “salvaje” interior: desde las figuras míticas que en el mundo griego representaban las fronteras permeables entre naturaleza y civilización (centauros, sátiros o, con mayor frecuencia, personajes femeninos que encarnan ese salvajismo en la mujer: ménades, bacantes, ninfas...) al hombre lobo o el hombre y la mujer salvajes medievales, pero también al “buen salvaje” renacentista. Un “salvaje” europeo que nos ha acompañado a lo largo de siglos, a modo de sombra, y cuya presencia particularmente inquietante radica en buena parte en el hecho de que resulta en todo parecido a nosotros.

El análisis de la compleja relación entre lo “civilizado” y aquello que no lo es (lo “bárbaro”, lo “salvaje”) constituye también el eje del artículo de Justo Serna, a partir de la sagaz disección de la obra del sociólogo alemán Norbert Elias: sus textos más conocidos, en particular *El proceso de civilización*, pero también otros libros “menores” pero muy clarificadores de su pensamiento, como el tardío *Humana conditio*. La de Elias es, sin duda, una mirada particular sobre la historia y la identidad de Europa, la de un intelectual judío que, por su condición de tal, ocupaba una posición al mismo tiempo central y marginal en la tradición cultural europea, y que, como tantos otros (de Elias Canetti a Stephen Zweig o George Steiner) sufrió en sus propias carnes el drama del nazismo, el exilio y el Holocausto. En el fondo de su obra late la idea de que la civilización constituye un proceso colectivo a gran escala, basado en la represión progresiva de los instintos, la contención de las pulsiones y la interiorización de los mecanismos de control psíquico. Un proceso de perfeccionamiento y renuncia que resulta, en última instancia, incompati-

ble con formas extremas de crueldad, de modo que sólo otro proceso, igualmente colectivo, de “descivilización” o regresión hacia la violencia y el primitivismo explicaría, por ejemplo, el Holocausto: el grado máximo de barbarie, cometido de forma sistemática, racional, fría y eficiente por individuos con frecuencia cultos y refinados. Justo Serna no comparte el antihumanismo de Elias, su determinismo, que le lleva a interpretar la historia en términos de macroprocesos de “civilización” o “descivilización”, diluyendo la capacidad de acción y la responsabilidad de los sujetos, por ejemplo de aquellos que, por obra u omisión, favorecieron los horrores del nazismo, pero también la de quienes, con sus palabras y sus actos, se negaron a secundar la barbarie. Tampoco, y en conexión con ello, le convence su idea de que la contención de los instintos pueda llegar a ser definitiva; por el contrario, recordando a Freud, en particular el de *El malestar en la cultura*, referente fundamental –y escasamente reconocido– del propio Elias, subraya que no puede producir sino un equilibrio inestable entre las pulsiones individuales y las exigencias, controles y tabúes propios de la vida en sociedad.

El examen de la influyente obra de Elias, como el análisis de los distintos rostros del “salvaje”, esa figura ambigua por excelencia, en el imaginario europeo, nos recuerda, así, que la frontera entre lo “civilizado” (identificado con lo europeo u occidental) y lo “salvaje” no constituye sólo un confin exterior, sino un límite inscrito, en última instancia, en la psique del individuo moderno, que se reconoce escindido, como lo reflejan las innumerables recreaciones de los problemas de la identidad, influidas por las teorías del inconsciente, en la literatura y el arte contemporáneos. Comprender esa tensión supone renunciar al ideal de un sujeto –individual y colectivo– completo y coherente, pero también, como concluye Pedraza, soslayar el peligro de proyectar esa figura amenazante en el extraño –el extranjero, el inmigrante.

7. EPÍLOGO: LOS HISTORIADORES Y LA CONSTRUCCIÓN DE LAS FRONTERAS

El artículo de Justo Serna remite a la idea de la responsabilidad moral, ética, del individuo –de nuestros antepasados, pero también de todos nosotros– en los actos cotidianos, modestos o trascendentales, en ese esfuerzo de “civilización” que contempla más como una batalla diariamente entablada por cada cual en su conciencia ante los dilemas diarios que como un proceso colectivo que pueda darse jamás por consolidado. Sobre responsabilidades éticas, de nuevo, de los seres humanos en el pasado, pero también de los historiadores, de quienes nos esforzamos por comprender sus vidas y su pensamiento, nos habla, finalmente, Marta Verginella en su trabajo. Entre otras decisivas cuestiones, éste permite plantear cuál es el papel que corresponde a la Historia y a los historiadores en la reflexión crítica acerca de una posible identidad colectiva europea. Como analiza con gran sutileza Verginella, a propósito de los territorios altoadriáticos, la Historia no puede eludir su responsabilidad en la construcción de lecturas del pasado y mitos nacionales

que, en el caso de comunidades en contacto, convivencia y conflictos, como vecinas o como habitantes de un mismo Estado, tienden a configurarse como historias yuxtapuestas, más que relacionadas. Así sucede con los territorios italianos con importantes minorías eslavas –eslovenas y, secundariamente, croatas– y su vecina Eslovenia (antes Yugoslavia, y más lejos en el pasado, el Imperio austrohúngaro), donde dominan –en las conmemoraciones públicas promovidas por los respectivos gobiernos, pero también entre los historiadores– historias maniqueas que adjudican a la propia colectividad el papel de víctima, y a los otros el de opresores, sin asumir las complejidades del pasado común. La construcción de la memoria colectiva sigue configurando, de ese modo, narraciones especulares, que culpabilizan al otro a la vez que eluden abordar los aspectos más oscuros de la propia historia. Así, la dificultad para la profesión histórica –no menos que para la clase política– de conceptualizar la ciudadanía en territorios étnicamente complejos, sobre la que advierte de forma muy pertinente Verginella, puede constituir un salvable aviso contra un excesivo optimismo europeísta.

Y es que pensar la identidad europea en términos históricos no es tarea que se resuelva fácilmente, bien desde actitudes autocomplacientes o desde la mala conciencia. Esperemos que este monográfico pueda contribuir a esa reflexión.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ANDERSON, B (1993), *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE; traducción catalana: *Comunitats imaginades: reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme*, Catarroja-València, Ed. Afers-Universitat de València, 2005.
- ANDREU, X. (2004), La mirada de Carmen. El mite oriental d'Espanya i la identitat nacional, *Afers*, nº 48, pp. 347-367.
- BARROS, C.; ZUSMAN, P. (2000), Nuevas y viejas fronteras. ¿Nuevos y viejos encuentros y desencuentros?, *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universitat de Barcelona, nº 69 (50).
- BARTRA, R. (1996), *El salvaje en el espejo*, Barcelona, Destino.
- BOLUFER, M. (2003), Civilización, costumbres y política en la literatura de viajes a España en el siglo XVIII, *Estudis*, nº 29, pp. 113-158.
- BORGES, J.L. (2002), *El Aleph*, Madrid, Alianza.
- CARBONELL, Ch. O. et alii (1999), *Une histoire européenne de l'Europe*, vol. 1., *Mythes et fondements (des origines au XVe siècle)*, y vol. 2., *D'une Renaissance à l'autre (XVe-XX siècle)*, Toulouse, Éditions Privat. Existe traducción castellana del vol. 1, con el título de: *Una historia europea de Europa: ¿de un renacimiento a otro? (siglos XV-XX)*. Barcelona, Idea Books, 2001.
- CARDINI, F. (2002), *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*. Barcelona, Crítica.
- CHABOD, F. (1992), *Historia de la idea de Europa*. Madrid, Edersa.
- DOLAN, B. (2000), *Exploring European Frontiers. British Travellers in the Age of Enlightenment*. Londres, McMillan.
- DUCHET, M. (1975), *Antropología e historia en el siglo de las Luces: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*, México, Siglo XXI.

- FEBVRE, L. (2001), *Europa: génesis de una civilización*. Barcelona, Crítica.
- FONTANA, J. (1992), *Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica.
- HALE, J.H. (1996), *La civilización del Renacimiento en Europa, 1450-1620*. Barcelona, Crítica.
- HUME, D. (1964), *The Philosophical Works*, Aalen, Scientia, 4 vols.
- LÓPEZ BARJA, P. y REBOREDO MORILLO, S., eds. (2001), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- MACZAK, A. (1992), *Viajes y viajeros en la Europa moderna*. Barcelona, Omega.
- MARTÍN DE LA GUARDIA, R. y PÉREZ SÁNCHEZ, G.A., eds. (2001), *Historia de la integración europea*, Barcelona, Ariel.
- MEEK, R. L. (1981), *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*, Madrid, Siglo XXI.
- MIKKELI, H. (1998), *Europe as an Idea and an Identity*, Nueva York, Palgrave.
- MITRE FERNÁNDEZ, E. et alii (1997), *Fronteras y fronterizos en la Historia*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- MONTESQUIEU (1989-1990), *Oeuvres completes*. París, Gallimard.
- PAGDEN, A., ed. (2002), *The Idea of Europe. The Politics of Identity from Antiquity to the European Union*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROUGEMONT, D. (1961), *Vingt-huit siècles d'Europe*, París, Payot.
- (1994), *Écrits sur l'Europe*, París, Éditions de La Différence.
- SAID, E. (1990), *Orientalismo*. Madrid, Ediciones Libertarias. Traducción catalana: *Orientalisme*, Barcelona, Eumo.
- (2003), El humanismo como resistencia, *El País*, 23 de agosto de 2003, suplemento *Babelia*, pp. 8-9.
- SHELLEY, M.W. (1996), *Frankenstein, o El Moderno Prometeo*, Edición de Isabel Burdiel, Madrid, Cátedra.
- SOUBLIN, J. (2003), *La segunda mirada: viajeros y bárbaros en la literatura*. Barcelona, Tusquets.
- STAROBINSKI, J. (2000), *Remedio en el mal: crítica y legitimación del artificio en el siglo de las Luces*. Madrid, A. Machado Libros.
- STRATH, Bo, ed. (2000), *Europe and the Other, Europe as the Other*. Bruselas, Peter Lang.
- TODOROV, T. (1987), *La conquista de América: la cuestión del otro*. México, FCE.
- VOLTAIRE (1959), *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Buenos Aires, Hachette.
- WOLFF, L. (1994), *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilisation in the Mind of Enlightenment*. Stanford, Stanford University Press.