

Nostalgia del desierto: de la ciudad republicana a la nación étnica

Jon Juaristi

MARTIN THOM

Republics, Nations and Tribes
Verso, Londres/Nueva York, 1995 359 págs.

El bachiller Juan de Itzea, trasunto barojiano de Mister Pickwick, defiende la amable utopía de una república del Bidasoa sin frailes ni moscas ni carabineros, pero vislumbra lúcidamente un porvenir menos consolador bajo un intolerante nacionalismo vasco, y se cura en salud poniendo a la futura nación euscaldún «una condición fundamental imprescindible, que sería la libertad absoluta de conciencia para vascos y no vascos que viviesen en el país. Otra condición importante sería la autonomía de las villas y ciudades». Al escribir en 1918 ó 1919 estas líneas de su *Momentum Catastrophicum*, Baroja piensa, sin duda, en las ciudades francesas de la Edad Media evocadas por Auguste Thierry, o en las villas medievales vascas, cuyas improbables libertades había celebrado, en una monografía de 1895 y sin demasiada fuerza de convicción, el erudito guipuzcoano Carmelo de Echeagaray. Prueba de ello es que la ensoñación de la república bidasotarra terminará plasmándose literariamente en una fantasía medievalizante de 1922, *La leyenda de Jaun de Alzate*. Pero acaso Pío Baroja y Nessi, de ascendencia lombarda por el lado materno, pensaba también en el milanés Carlo Cattaneo, autor de la última y más conmovedora apología de la ciudad republicana frente a la nación étnica, en un tiempo –el del *Risorgimento*– en que aquélla parecía definitivamente eclipsada.

A Cattaneo precisamente dedica Martin Thom el capítulo final de *Republics, Nations and Tribes*, un espléndido análisis del proceso de sustitución de la ciudad antigua por la tribu bárbara en el imaginario nacionalista europeo, que es también una melancólica vindicación de la unidad de ética y política, y una réplica a la crítica conservadora de la Ilustración, pues «si se ha despertado en los últimos tiempos un interés por la crítica republicana del capitalismo liberal y por el destino de la virtud, es porque los pasados quince años han mostrado lo insociable que puede llegar a ser cierta sociabilidad» (pág. 93)[1]. Thom ha hecho suyos, en defensa de la tradición ilustrada, los postulados de la izquierda italiana, desde Antonio Gramsci a Norberto Bobbio; es decir, una corriente de pensamiento que –frente al organicismo de Croce– sostiene que existe una rigurosa continuidad entre el liberalismo llamado «doctrinario» y el espíritu revolucionario fundacional de la Declaración de los Derechos del Hombre, y que ve en *El Príncipe* de Maquiavelo, en contra de la tradición dominante en el pensamiento liberal y neoliberal (de Rawls, por ejemplo), no la ruptura entre política y ética, sino la separación de política y teología.

Croce es, desde luego, uno de los blancos de la crítica de Thom. El otro, aunque se le mencione sólo en la introducción y con visible desgana, lo constituyen «aquellos

estudiosos que, sobrevolando milenios enteros, han producido discursos sobre "las naciones antes del nacionalismo" o sobre "los orígenes étnicos de las naciones"», vale decir J. Armstrong y Anthony D. Smith. Si con alguna obra anterior puede reconocérsele cierto parentesco a *Republics, Nations and Tribes*, aquélla es, sin duda, *Faut-il sauver la société?*, el mítico curso impartido por Michel Foucault en el Collège de France durante el año 1976, inédito aún en francés, pero del que contamos desde hace algún tiempo con una casi honesta versión española (aunque de título oportunista e inexacto: *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta, 1992). Las coincidencias son tanto más sorprendentes por cuanto Thom no parece conocer el texto de Foucault (la única obra que menciona de este último es el brevísimo ensayo sobre *El orden del discurso*). Tras la lectura de ambos quedan un tanto malparadas las teorías más o menos deudoras de Armstrong y de Smith que –como la de Josep R. Llobera en *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental* (Barcelona, Anagrama, 1997)– sostienen que la construcción nacional requiere necesariamente un cierto grado de homogeneidad étnica de la población.

La transición de la edad de las ciudades a la edad de las naciones se produjo en poco más de una década y de ella fueron testigos de excepción y actores implicados los *Idéologues* franceses. Bajo este marbete suele agruparse a los discípulos de Condillac que hicieron de la filosofía sensualista de su mentor el fundamento doctrinal de una política reformista durante el Directorio, preconizada desde distintas instituciones pedagógicas y científicas (la *École Normal*, el *Institute National*, la *Société pour les Observateurs de l'Homme*). Herederos, en cierto sentido, de los *philosophes*, sustituyeron a éstos en la función de sacerdotes laicos de Francia durante el hiato que separa el eclipse de los enciclopedistas de la definitiva consagración romántica del escritor como nuevo poder espiritual secular, a la que se refirió en su día Paul Bénichou (*Le sacre de l'écrivain, 1750-1830*, París, Corti, 1973).

Los *Idéologues* sentaron las bases de las ciencias humanas en la Francia posrevolucionaria: la etnología de Constantin-François de Volney, la lingüística de Joseph Marie Degérando o la teoría política de Benjamin Constant son quizá sus más conocidas aportaciones a los discursos de la modernidad, pero por muy relevantes que éstas fueran, no deberían oscurecer la obra del resto del grupo, en el que Thom incluye, siguiendo los minuciosos trabajos de Sergio Moravia, al *abbé* Sieyès –el autor de *Qu'est-ce que le Tiers État?*–, a Condorcet, Cabanis, Garat, Sismondi, y, en muy destacado lugar, a Madame de Staël: de hecho, son esta última y Constant los que proporcionan a Thom el hilo conductor de su narrativa. La estrella de los *Idéologues* declinó en los años centrales del siglo pasado, con el triunfo del romanticismo alucinado de los Nodier, Hugo o Nerval y con la irrupción de los sansimonianos, pero la Tercera República volvió a honrar su memoria. El gran estudio de Picavet sobre los *Idéologues* se publicó en 1891 y, en general, los *dreyfusards* (entre ellos, Durkheim) se reconocerán como herederos de aquellos inspiradores de la Constitución del año III, que trataron de salvar los principios republicanos contra el terror, la dictadura napoleónica y el regreso victorioso de los *émigrés*. Thom se inclina además por la tesis de Hans Aarsleff –que sostuvo una larga polémica en defensa de la raíz condillaciana de la lingüística de Wilhelm von Humboldt contra Helmut Gipper y otros partidarios de adscribir a éste a la escuela de Hamann y Herder–, al hacer del lingüista y canciller prusiano, residente en París desde 1797 a 1799 y asiduo participante en las reuniones

del Institute y en las tertulias de Stäel, uno más del grupo de los *Idéologues*. Y, no contento con ello, se empeña en ampliar los límites del mismo hasta englobar en él a republicanos italianos de la época de la Restauración europea: a Ludovico di Breme, al propio Carlo Cattaneo y a su maestro, el jurista milanés Romagnosi, y, *last but not least*, a Leopardi, en cuyo *Zibaldone di pensieri* cree advertir la influencia de Stäel.

Esta corriente *ampliada* al marco europeo, republicana y no por casualidad clasicista, se habría empeñado en defender la tradición de la antigua *virtud* romana en un mundo en el que la ciudad libre ya ha desaparecido y los pequeños estados europeos van disolviéndose, uno tras otro, en el magma de las nuevas naciones tribales. Síntomas evidentes de la gran transformación cultural y política de Europa en la transición del XVIII al XIX son, por ejemplo, el descrédito del indígena americano, del *bon sauvage* de los misioneros, y el correlativo prestigio que adquiere el germano, el *bárbaro* del Viejo Continente. Pero también el desvanecimiento del *desierto*, del vasto espacio despoblado entre las ciudades como ámbito de libertad al que podía acogerse el solitario, el disidente de la ley de la ciudad, y del que procede a su vez el legislador que da a aquélla su constitución. Desierto que ya sólo cabe imaginar en nuestro tiempo, como muy bien señala Thom, a través de las películas de Pier Paolo Pasolini. El que sí llegó a conocerlo fue Rousseau: lo descubrió como tal, como espacio de libertad infinita, no sujeto a ley alguna, cuando, al regresar de un paseo por el campo, en la noche del 14 de marzo de 1728, halló cerradas las puertas de Ginebra y decidió tomar el camino hacia Cofignon. Era todavía un mundo de ciudades-estado. En ese mundo, el legislador mítico, el *nomoteta*, viene del desierto, del espacio no sometible a ley alguna. Thom observa que los proyectos de constitución que escribe Rousseau para Córcega y Polonia tratan a éstas como si fueran ciudades. No es difícil entenderlo en el caso de Córcega: se trata de una isla, como la *Utopía* de Tomás Moro, y, en realidad, la metáfora es aquí de doble dirección, pues las ciudades son islas en un mar anómico. Algo más arduo es imaginar la planicie polaca como una isla, pero no imposible si se la puede concebir como cercada por los bárbaros, al modo de la Roma amenazada por samnitas y etruscos.

En estas ciudades, ¿era posible la libertad del individuo? Ya veremos cómo, en rigor, este y no otro es el tema del gran debate político posrevolucionario. Baste ahora con señalar que Thom recoge de Louis Dumont la idea de que, incluso allí donde la estructura social hace más difícil la emergencia del individuo –en el sistema de castas de la India, por ejemplo– existe una posibilidad de individuación, pero el precio a pagar por ésta es alto: la renuncia al mundo. La figura más cercana al renunciante indio en la ciudad antigua es el sabio estoico que preserva, incluso en situaciones de sujeción máxima como la esclavitud, su espacio de libertad interior, aquel en que el alma opera como metáfora del desierto entre ciudades (los jacobinos se empantanaron en una sinécdoque y tomaron la moral estoica por la propia moral republicana, cuando lo cierto es que la difusión del estoicismo como filosofía moral coincide precisamente con el máximo desarrollo de la visión ecuménica del Imperio, ya en tiempos de Claudio). La historia de la república romana ofrece –a través de las *Vidas* de Plutarco– un puñado de paradigmas morales que serán invocados directamente o mediante el tropo por excelencia del estilo de la edad de las ciudades: la *prosopopeya*. Thom alude al discurso de Fabricio a los romanos, escrito por Rousseau el mismo día en que recibió la «iluminación de Vincennes», es decir, en el que se le reveló la bondad natural del hombre, como ejemplo privilegiado de dicha figura estilística, que desaparece por

completo del lenguaje político en la época de las naciones étnicas, porque ya no hay paradigmas estoicos de virtud, sino únicamente ejemplares de las virtudes (o defectos) de las razas.

En este sentido, se podría afirmar que los *mártires de Prairial*, los diputados jacobinos que en 1795 secundaron la revuelta de las muchedumbres famélicas de París, fueron los *últimos romanos*. Thom se detiene con particular emoción en el suicidio de Gilbert Romme y de sus compañeros –Soubrany, Goujon y Bourbotte–, formados en la moral estoica, en la lectura de las *Vidas* de Plutarco y de las máximas de Epicteto. Conscientes de su derrota tras el aplastamiento del motín popular y convencidos de que las ciudades –según el melancólico dictado de Aristóteles– deben también morir (como murieron las rosas y el filósofo), se negaron a sobrevivir a la ciudad republicana y, en los instantes previos a su detención, intercambiaron los escasos estiletes y tijeras que llevaban encima. Romme cayó siguiendo cuidadosamente el ejemplo de Marco Bruto en el campo de batalla de Filipos: «He cumplido con mi deber –declaró–. Mi cuerpo queda en poder de los jueces, pero mi alma permanecerá independiente y tranquila en el sudario de mi memoria». Este modelo de muerte republicana, arraigado en la tradición estoica, es inseparable de la escenificación de la prosopopeya, a la que, como se ha dicho, corresponde asimismo la *oratio* de Fabricio que incluye Rousseau en su primer discurso. Tanto la prosopopeya como la visión utópica a la que sirve de cauce (una *utopía regresiva*, para usar la terminología de Lewis Mumford –cuyo estudio sobre las ciudades en la historia constituye la más sorprendente ausencia en la bibliografía de *Republics, Nations and Tribes*–) se desvanecen en el tránsito a la era de las naciones. Aquella utopía implicaba una simplicidad de costumbres, una subordinación de los intereses y de la voluntad del individuo a los de la ciudad y un estilo de vida que podría definirse como *mediocridad honorable*. Ahora bien, conviene recordar que no es otra la visión que Anthony D. Smith (desautorizado, como se recordará, en las páginas iniciales del libro) identificaba como ingrediente *neoclásico* de los primeros nacionalismos en un temprano artículo, quizá olvidado o ignorado por Thom, toda vez que tampoco aparece mencionado en su bibliografía («Neoclassicist and Romantic Elements in the Emergence of Nationalist Conceptions», en AA.VV., *Nationalist Movements*, Londres, McMillan, 1976, págs. 74 a 86). Lo que en Smith es aleación de elementos clásicos, «republicanos», con elementos románticos, «étnicos» o «tribales», es sometido por Thom a un deslinde diacrónico, pero resulta inevitable reparar en un lejano parentesco de ambos textos.

Otro aspecto del libro de Thom que habría requerido una mayor discusión por el autor –más aún si se tiene en cuenta su condición de antropólogo– es el de los muy distintos usos del término *tribu*, verdadera palabra *comodín* de las ciencias sociales que tampoco en esta ocasión aparece suficientemente definida. Lo curioso es que Thom conoce muy bien su etimología y su uso original (varias páginas se dedican a la organización en *tribus* de la primitiva Roma –debida, según Tito Livio, a Rómulo– y a las posteriores reformas de Servio Tulio). La extrapolación del término, y sobre todo, de su derivado, el adjetivo *tribal*, al ámbito germánico constituye una evidente impropiedad de lenguaje en la que Thom, por supuesto, no ha sido el primero en incurrir (podría sospecharse, con bastante probabilidad, que tampoco será el último). Pero, en su caso, da la impresión de que dicha forma de proceder responde a la obligación autoprescrita de evitar el uso de términos como *etnia* o *étnico*, quizá por la función que ambos cumplen en la obra de Smith. Sin embargo, habría sido posible utilizar ambos con la

precisión exigida por Frederik Barth en uno de los textos ya clásicos de la antropología social contemporánea -la compilación, por él dirigida, de diversos trabajos agrupados bajo el título común de *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown and Co., 1969-, del que existe desde hace tiempo una buena traducción española (*Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, con varias ediciones). Barth sostiene que lo pertinente en la definición de una etnia no son los aparentes contenidos sustantivos de la misma (lengua, cultura, religión, organización social) sino la existencia de procedimientos puramente formales de dicotomización que permiten mantener su diferencia frente a grupos distintos. Como en la lingüística estructural, los rasgos diferenciales de las etnias se disuelven en un sistema de oposiciones. Es obvio que Smith insiste, por el contrario, en la sustancialidad de lo étnico; es decir, en los elementos sustantivos que, según él, producen la diferenciación. En Barth y sus colaboradores, desconstructivistas *avant le mot*, habría podido encontrar Thom unos aliados eficaces frente a Smith (si bien éste, en su último libro -*Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge/Oxford, Polity/Blackwell, 1995- trata de reducir la distancia entre sus planteamientos y los de Barth).

Sea como fuere, Thom subraya que la organización social de Roma, antes de la reforma de Servio Tulio, proporcionó el motivo principal a los debates en torno a la libertad política en el período posrevolucionario. ¿Existió en la Roma primitiva algo semejante a los derechos individuales? Si ya en la propia leyenda fundacional hay episodios oscuros que producen serias dudas sobre el particular (por ejemplo, la muerte de Remo a manos de su hermano), tampoco parece posible desconocer que la relación clientelar -que adquirirá una importancia fundamental en tiempos de la República- existió ya bajo la primitiva monarquía. Rousseau había dado de la misma una valoración, cuando menos, ambigua. Todas las interpretaciones del pensamiento político de Rousseau en clave reaccionaria se amparan en una presunta simpatía del ginebrino hacia el feudalismo o protofeudalismo romano bajo la dinastía etrusca. Parece indudable que la desigualdad es ya un hecho tras la reforma militar de Servio Tulio. Thom sugiere incluso que Tito Livio enmascaró, bajo los términos de una reorganización del ejército, lo que en realidad fue una auténtica toma del poder por la aristocracia (también Engels y Marx vieron en la constitución de Servio Tulio el fin de las libertades originales de la *gens*). Thom señala, no obstante, que en Engels pesa decisivamente una idealización de la comunidad campesina (*Markgenossenschaft*) como ámbito de una libertad primitiva comparable a la libertad republicana, idealización heredada del romanticismo alemán, fuertemente influido por el principio de las nacionalidades.

Aunque Thom sigue con prolija minuciosidad el curso del debate sobre la libertad de los antiguos hasta autores relativamente tardíos, como Fustel de Coulanges, la figura histórica que encarna en *Republics, Nations and Tribes* las tribulaciones del espíritu republicano en su itinerario de la ciudad antigua a la nación tribal es Madame de Staël: Anne Necker fue, en efecto, la primera autora del XVIII que distinguió con claridad entre las diferentes funciones y sentidos de la libertad entre los antiguos (asegurar a los ciudadanos la mayor participación posible en el ejercicio del poder) y los modernos (garantizar la independencia de los ciudadanos respecto del poder del gobierno). Este segundo sentido de la libertad -lo que ya en nuestro tiempo ha llamado Isaiah Berlin «libertad negativa»- se convierte en el predominante en la Francia de la Convención, cuando el régimen republicano busca el apoyo de una mayoría silenciosa (una «masa inerte», según Thom) que rechaza por igual los extremismos de jacobinos y

legitimistas, que aspira a una tranquila existencia privada y que exige, en consecuencia, un mantenimiento del orden público. La Stäel influye en el círculo de los *Idéologues*, y –a través de éstos– en Wilhelm von Humboldt. Pero es en las definiciones de libertad de Benjamin Constant donde más claramente se manifiesta el giro hacia el sentido moderno (según Stäel) de la misma: libertad como derecho a no ser objeto de constricciones sino en virtud de las mismas leyes que el sujeto mismo ha acordado con sus conciudadanos; es decir, libertad como el derecho a no ser regido sino por una Constitución. Al contrario de los que ven en dicho giro una degradación de la libertad revolucionaria, Thom sostiene que se trata del más serio intento de preservar la esencia de la misma contra la reacción realista. Constant se opone sobre todo a los *montagnards de la monarquía*, y de ahí las salvedades doctrinarias y correctivas que introduce en el concepto *antiguo* de libertad que dominó en la primera fase de la revolución. Los derechos del hombre habrían debido incluir también el derecho de propiedad. En cuanto a la participación del individuo en la elaboración de las leyes, Constant observa que puede ser activa y directa en las sociedades de pequeñas dimensiones, como las ciudades de la antigüedad, pero en poblaciones más amplias también los individuos pueden participar en la génesis de las leyes «a través de sus representantes».

En 1803, Madame de Stäel se instala en las orillas del lago Lemán y contrata los servicios de August Wilhelm Schlegel como preceptor de su hijo. Quizá Thom atribuya a este encuentro una importancia desmesurada, pero, sin duda, puede simbolizar muy bien la convergencia de la tradición condillaciana, mitigadamente clasicista, con la del *Sturm und Drang*, síntesis problemática que se encuentra en la base de los nuevos nacionalismos étnicos que irán apareciendo en el contexto de las guerras napoleónicas. Sin embargo, Thom, lector de Berlin, silencia otros encuentros y convergencias anteriores del sensualismo occidental con el misticismo alemán (por ejemplo, el de la influencia de Hume en Hamann y Jacobi, objeto de un magistral ensayo de Sir Isaiah recogido en *Against the Current*). En cualquier caso, a partir de la parte tercera de *Republics, Nations and Tribes* entramos ya en un territorio relativamente bien conocido: el de las contribuciones de los orientalistas ingleses (Wilkins, Jones) y de los celtómanos franceses (de Court de Gébelin a D'Arbois de Jubainville) a la construcción de las ideologías nacionalistas modernas. Pero el estudio de Thom dista mucho de ser una historia convencional del nacionalismo (de hecho, es mucho más que eso: solamente un capítulo como el quinto, dedicado a la trayectoria de Chateaubriand desde el rousseanismo de *Les Natchez* al romanticismo tradicionalista de *Les Martyrs*, justificaría su inclusión entre lo mejor que ha producido en los últimos años la historia de las ideas.

Con razón afirma Tom Nairn en su reciente reseña de *Republics, Nations and Tribes* (*London Review of Books*, 20 de marzo de 1997) que, acerca del surgimiento del nacionalismo, «puede aprenderse mucho más de este libro que de la mayoría de las fulminaciones contemporáneas contra aquél, incluyendo la mía»[2].

[1] Thom juega aquí con una idea de Kant, la de la sociedad civil como «sociabilidad insociable» (*Idea para una Historia Universal con un propósito cosmopolita*, 1784).

[2] Se refiere, por supuesto, a *The Break-Up of Britain* (1977), publicado en español bajo el engañoso título de *Los nuevos nacionalismos en Europa* (Barcelona, Península, 1979).