



Revista de Antropología Social

ISSN: 1131-558X

ras@cps.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid
España

Boholm, Asa

Un templo de la humanidad: los significados de Roma en el Risorgimento

Revista de Antropología Social, núm. 10, 2001, pp. 29- 52

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83801003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

*Un templo de la humanidad: los significados de Roma en el Risorgimento**

Åsa BOHOLM

Centre for Public Sector Research (CEFOS)
Universidad de Gotemburgo

Traducción de Eduardo CONTRERAS

LA UNIDAD NACIONAL

Investigadores ilustres tales como Ernst Gellner, Eric Hobsbawn, y Benedict Anderson han argumentado (aunque desde distintos puntos de vista) que la nación moderna es una invención de la modernidad. El concepto de nación en el pensamiento europeo de los siglos XVIII y XIX es típicamente igualitario. Por tanto, implica un amplio poder de movilización de personas independientemente de su rango o posición social (Anderson 1991, [1983]). El estado-nación es entendido como una expresión colectiva de la «voluntad» popular y la nación lleva implícita la idea de ciudadanía, participación en procesos políticos, interés común y libertad individual (Hobsbawn 1990). Ernst Gellner (1983) considera la nación como un «principio político» característico de la modernidad; la sociedad se ha convertido en una sociedad industrial, desencantada y completamente «racionalizada», preocupada sólo por el progreso y el crecimiento. Un pre-requisito del estado industrial moderno es una «población con movilidad, alfabetizada, estandarizada culturalmente e intercambiable» (Gellner 1983: 46), es decir, una «nación». Según esta teoría la nación es un rasgo fundamental del mundo moderno en un doble sentido: la nación se convierte al mismo tiempo en el «productor y en el producto de ese mundo» (Smith 1999: 45) ¹.

Existe sin embargo un problema: a pesar de la modernidad «objetiva» de la nación, derivada del nuevo modo de producción industrial y los nuevos

* La investigación para este artículo ha sido financiada por el *Swedish Council for Research in Humanities and Social Sciences*. Me gustaría agradecer a Per Binde, Anna Bohlin, Marcia Grimes, Peter Lutz y Urban Strandberg, por sus generosos consejos.

¹ Para una evaluación de la teoría de Gellner ver Hall ed. (1998).

modelos sociales, el nacionalismo en su versión «subjetiva» mantiene un sabor «antiguo», enraizado en las tradiciones del pasado (Anderson 1991: 5). Algo característico de los movimientos nacionales son los discursos retóricos sobre una «identidad» común que va más allá de las distinciones de rango social, género, parentesco o localidad. Pero, ¿Cuáles son los principios que se esconden tras la pertenencia y la solidaridad nacional? ¿Cuáles son los principales elementos de cohesión? ¿Cuál es la naturaleza de los lazos que unen a los miembros de una nación? Las respuestas que dan a estas preguntas los movimientos nacionalistas señalan a menudo rasgos de carácter esencialista —territorio común, historia, lengua, religión y tradiciones culturales y étnicas— que tienen poco que ver con la «modernidad». Se ha dicho que un rasgo genérico de la nación es que constituye una «comunidad imaginada» (Anderson 1991 [1983]); la comunidad política de la nación es «imaginada» en el sentido de que se construye sobre símbolos culturales más que sobre una aglomeración física de personas. Sin embargo, aunque el nacionalismo se presenta a sí mismo como un despertar de tradiciones culturales compartidas en estado de latencia, su tradicionalismo es a menudo espurio ya que «las afirmaciones culturales para defenderlo y revivirlo son a menudo sus propias invenciones» (Gellner 1983: 56)². Todo lo relacionado con la modernidad de la nación y la «invención» de su tradicionalismo ha sido discutido con profundidad (Gellner 1996; Hall ed. 1998; Smith 1996). En un artículo reciente (1999) Anthony D. Smith cuestiona la «modernidad» del nacionalismo. La perspectiva teórica que se concentra en las élites urbanas, en las tradiciones «inventadas» y en los mitos nacionales, no logra explicar cómo el mensaje nacional puede ser diseminado entre las masas (a menudo menos cultas) de la población. Los movimientos nacionales deben apoyarse en una movilización política amplia con el fin de tener éxito. Una pregunta pertinente que todavía espera ser contestada es «¿Por qué debería la gente estar dispuesta a dar sus vidas por una invención?» (Smith 1999: 50)

Ni la lengua ni siquiera una educación pública puede dar un sentido de cohesión en sociedades altamente diferenciadas, aunque cada uno de estos elementos pueda ser un instrumento para su diseminación. Más bien, debemos mirar a la fundación de los mitos étnicos, a los símbolos y valores, y al cuerpo de tradiciones etno-históricas, que inspiran un sentido de cohesión entre grupos dispares y clases sociales a menudo conflictivas entre sí en una sociedad industrial moderna (Smith 1999: 57).

² Sobre el tema de tradiciones culturales inventadas ver también Hobsbawn y Ranger eds. (1983).

El problema con la teoría de la tradición inventada, como argumento en la formación de una identidad nacional, es que los mensajes que no son nuevos en términos de forma y significado son difíciles de comunicar y por tanto reciben poco apoyo (Smith 1999: 53). La respuesta de Smith es que el nacionalismo se alimenta de un repertorio de tradiciones «salvajes pre-modernas» y mentalidades enraizadas en amplios sectores de la población. Hay poca razón para asumir que las naciones deberían ser más «inventadas» que otras formas de cultura (Smith 1991: 71). Los movimientos nacionales se alimentan de tradiciones que ya existen y de conceptos sobre la nación —y programas para llevarla a cabo— que difícilmente se levantan en un vacío cultural, histórico y social. El simbolismo que considera tiempo (historia) y espacio (lugar/territorio/paisaje) se levanta como una fuerza cultural vital en la construcción de comunidades nacionales imaginadas. Este artículo pretende demostrar cómo este argumento sobre los rasgos tradicionales del nacionalismo puede ser justificado más a fondo con material de la Italia del siglo XIX.

PAISAJE, HISTORIA E IDENTIDAD NACIONAL

A diferencia de, por ejemplo, la Iglesia Cristiana que está constituida por un grupo de iguales (ante Dios), la nación se preocupa en gran medida por su territorio y sus fronteras (Smith 1999).

El nacionalismo tiene que ver con la «tierra», tanto en términos de posesión, como en términos de pertenencia a un lugar donde los antepasados vivieron y donde la historia demarca una patria (Smith 1991: 70)

Las percepciones de una «tierra» común han sido cruciales en el desarrollo de la conciencia nacional europea (Agnew 1998a). Aunque la geografía es un factor esencial de la historia, difícilmente puede explicar *per se* la formación de la nación. El elemento crucial es cómo se concibe la tierra colectivamente: «El suelo proporciona el *substratum*, el campo de conflicto y trabajo; el Hombre proporciona el espíritu... una nación es un principio espiritual» (Renan 1996 [1882]: 57). ¿Por qué pueden jugar los paisajes un papel tan importante en la movilización de comunidades nacionales «imaginadas»? Una respuesta es que los paisajes tienen una continuidad que trasciende con mucho a los individuos e incluso a las sociedades. A menos que se destruyan a causa de catástrofes naturales o de una demolición deliberada, los paisajes —urbanos, rurales o naturales— trascienden periodos históricos y regímenes de ley.

El papel del paisaje, tanto el natural como el humano, y el sentido de pertenencia a un lugar en los procesos de formación de memorias colectivas

(Halbwachs 1992) e identidades nacionales (Nora eds. 1986) han ido suscitando un creciente interés (Schama 1995; Agnew 1998a). Abarcando edificios así como formaciones naturales, los paisajes nos hablan de la temporalidad, sirviendo de testigos a las vidas de generaciones pasadas, sus experiencias y sus legados. Los paisajes tienen a menudo una dimensión conmemorativa «retrospectiva» en la que individuos de distintas generaciones, separadas en el tiempo, pueden ser unidos en referencia a un lugar, a unas mismas calles, monumentos, iglesias, ríos, montañas o campos (Ingold 1992). Además esta identificación común que trasciende el tiempo está anclada en el paisaje. Los paisajes, como construcciones culturales, personifican cualidades sustanciales immanentes (memorias y símbolos colectivos) más que propiedades formales de la tierra (Agnew 1998a).

Un concepto central del nacionalismo es que la gente que comparte un espacio común tiene un pasado común así como un destino y un futuro común. El nacionalismo implica la «activación simbólica de tiempo y espacio» (Daniels 1993: 5) y es la simbolización de la interacción dinámica entre tiempo y espacio —historia y geografía— que da forma a la comunidad imaginada de la nación (Leitner y Kang 1999). Este terreno común entre tiempo y espacio, que es tan crucial para los movimientos nacionales recibe a menudo cualidades sagradas. El «*timespace*» de la nación (Boyarin 1994) es único, representa algo singular, lo irremplazable y auténtico (Kopytoff 1986). Desde esta perspectiva, el paisaje es entendido como un patrimonio común, como un territorio impregnado del pasado y en el que el pasado «vive» en el presente. La experiencia colectiva de un patrimonio común y unas memorias comunes unidas a un lugar, inspira «el impulso «mesiánico» del nacionalismo moderno ... [su] nostalgia por aquellos tiempos ya hace mucho tiempo perdidos, de un «pasado» donde los hombres eran libres y fuertes, ... transformados en un deseo por un era feliz del «futuro» ... para construir, en un futuro próximo, una situación en que la Humanidad es realmente libre y feliz» (Chabod 1996 [1961]: 124-125). El lapso entre pasado y presente y la manera en que este espacio puede ser transgredido simbólicamente ha sido una cuestión importante en la formación de movimientos nacionales, algo que ya fue advertido por Ernst Renan en 1882 (1996, ver también Smith 1991).

La sacralización del «*timespace*» nacional se deriva de su singularidad, su autenticidad y su capacidad de trascender el tiempo en el espacio. El pasado se trasciende y afirma simultáneamente y *vis-a-vis* el «*timespace*» de la nación es a la vez exclusivo e inclusivo. Excluye de la colectividad nacional a las personas que no pueden relacionarse auténticamente con este «*timespace*», es decir, la gente que no se puede relacionar con el paisaje, quienes en términos de la historia pasada han mostrado (a través de la religión por ejemplo) ser ajenos o enemigos de los habitantes que alegan estar «genuinamente» re-

lacionados. La nación es inclusiva ya que los únicos criterios para la pertenencia son en términos de una relación con un patrimonio común y un deseo de preservar ese patrimonio (Renan 1996: 58). No se distingue a la gente sobre la base de criterios sociológicos o económicos; lo que cuenta son las lecciones que nos enseña la historia.

UN MARCO HISTÓRICO. LA ITALIA DEL *RISORGIMENTO*

Lo que vamos a discutir aquí no es cómo se alcanzó la unificación italiana en términos políticos o administrativos o si fue o no exitosa, sino cierta corriente dentro del *Risorgimento*, a saber, el «culto» mazziano de Roma y cómo éste se convirtió en un elemento central del proyecto de construcción de la nación. El *Risorgimento* fue un movimiento político liberal dirigido a formar la nación italiana de la cual la ciudad de Roma había de convertirse en su capital. En este movimiento la idea de «el pueblo italiano» sirvió como vehículo para la movilización política y para conseguir alcanzar un propósito común nacional de unidad e independencia³.

Comúnmente nos referimos al término *Risorgimento* como el movimiento que condujo al establecimiento del Reino de Italia en 1860-70 que vino a incorporar en una sola nación a lo que previamente habían sido cuerpos políticos independientes en la península italiana. El significado originario del término es, sin embargo, oscurecido por la palabra inglesa «unification». En Italiano, «*Risorgimento*» tiene un significado místico, e incluso religioso, más profundo. No es una mera cuestión de la consecución de ciertas reformas administrativas y políticas dirigidas a establecer la homogeneización y unidad nacional. Literalmente *Risorgimento* significa «renacimiento» o «resurgimiento», un palabra que captura la noción, en la versión italiana de nacionalismo, de que nacionalizar incorpora un sentido de renacimiento místico.

La construcción ideológica de Italia como nación, sin embargo, tiene poca correspondencia con la situación real de la península. Condiciones tan vitales para la integración nacional como instituciones políticas, jurisdicción, y lengua comunes, y una infraestructura eficiente estaban escasamente desarrolladas. La península italiana se hallaba culturalmente fragmentada por la presencia de una multitud antigua de fuertes tradiciones regionales particularistas y los numerosos, a menudo hostiles y competidores, estados y cuerpos políticos independientes. A finales de la Edad Media y a principios del Renacimiento las ciudades-estado habían proliferado, especialmente en las regiones centra-

³ La literatura sobre el *Risorgimento* es muy amplia. Para una introducción general al tema ver Header 1983.; Mack Smith 1988; Woolf 1969.

les y del norte. La riqueza de la sociedad civil era manifiesta a través del gran número de consejos y departamentos de estado, cuerpos legislativos y ejecutivos constituidos por miembros electos, el desarrollo de empresas comerciales y manufactureras internacionales, y por el alto índice de participación en el gobierno por parte de muchos individuos de los estratos noble y eclesiástico así como por miembros que representaban intereses corporativos varios (Hyde 1973; Waley 1978). No se había desarrollado un sistema legislativo uniforme y existían cortes y jurisdicciones rivales por todo el país. La falta de normas y reglamentos estandarizados hizo muy poco para promover el desarrollo de una economía de mercado moderna. Los tratos comerciales carecían de un sistema legal unificado, que pudieran establecer la validez de los contratos, de las deudas y de los acuerdos empresariales. La Italia del siglo XVIII, comparada con otros países europeos como Inglaterra, Francia o Alemania, da una impresión general de estancamiento tanto social como económico. La tierra era en gran medida propiedad o bien del clero o de los señores feudales. La burguesía moderna apenas existía. La nobleza dominaba todas las ramas del gobierno. Los puestos eran hereditarios y persistían prácticas feudales (Duggan 1994).

No obstante, la difusión de ideas ilustradas que conceptualizaban la sociedad de una nueva forma, prepararon el terreno para un impulso de la reforma social incluso en tierras italianas. Como consecuencia del importante papel que tenía la idea de «razón» para los ilustrados, las instituciones tradicionales relacionadas con la sociedad feudal empezaron a ser cuestionadas seriamente. Los privilegios tradicionales de la Iglesia, y sus demandas de poder e influencia secular, ya no fueron asumidas como expresiones de la voluntad de Dios.

Después de la caída militar del vasto imperio napoleónico en 1815, el mapa de Europa fue re-dibujado en el Congreso de Viena que dio a Austria un control casi total sobre la península italiana. La Restauración reinstauró el Derecho Romano y los privilegios aristocráticos. Se fortaleció el poder de la Iglesia. Al mismo tiempo la economía se vino abajo, y las epidemias (cólera) y la pobreza hacían muy difícil la vida para la gente del pueblo. Los impuestos y los precios se incrementaron, y creció el descontento popular, especialmente entre los campesinos. El bandolerismo era común y muchos soldados disidentes se aliaron con vagabundos proscritos. El desasosiego civil se reflejaba también en la formación de sociedades secretas entre la clase media urbana (Duggan 1994; Header 1983: cap.7).

Aunque las ideas ilustradas no habían logrado tener un impacto profundo en las instituciones políticas, sociales y económicas de la península, sí habían afectado el clima ideológico. Numerosos líderes e intelectuales se involucraron activamente en el mundo de las ideas modernas. El Romanticismo era la nueva corriente entre los escritores, filósofos, artistas y poetas de la primera

mitad del siglo XIX en Europa. Los nuevos valores hablaban de libertad individual, acción heroica, y de participación de masas. Las sociedades secretas fueron los principales vehículos del disenso liberal, por ejemplo los *Carbonieri* en el sur de Italia. El desasosiego político condujo a un golpe de estado en Nápoles en 1820 y a una revolución en Palermo. A excepción del Piamonte, en esos levantamientos hubo poca preocupación por la unidad italiana y los diferentes estados y ciudades italianas hicieron poco esfuerzo en hacer un frente común por tal causa.

UN SACRIFICIO, VOLUNTAD Y DEBER COMÚN: RASGOS DEL NACIONALISMO MAZZIANO

Los partidarios de la Ilustración habían refutado con acritud el orden cosmológico medieval que era concebido divinamente. Las instituciones políticas y los asuntos de legitimidad eran considerados a la luz de su capacidad para llevar a cabo otros nuevos valores de la «modernidad» tales como el bien común, la libertad individual, y la razón. Los asuntos políticos se convirtieron en un dominio (secular) separado de la religión y de la Iglesia. Como movimiento ideológico la Ilustración de principios y mitad del siglo XIX en Italia vino a incorporar elementos utópicos, enfatizando valores igualitarios, espirituales y cuasi-religiosos (Hearder 1983: cap.6). Se hablaba del futuro en términos mesiánicos. La entidad abstracta de la «gente» era frecuente en los discursos de estos intelectuales que criticaban el viejo orden rígido y feudal cimentado en la sanción religiosa y el tiempo. El «pueblo» era visto como una fuerza creativa de cambio que podía conducir a una sociedad nueva, mejor y más recta. Políticamente, el «pueblo» era visto como elemento constitutivo de una «nación» común de Italianos, un nuevo tipo de unidad de la humanidad entendida como depositaria de derechos colectivos. El concepto de «Italia» en el sentido de un estado-nación unificado —que había sido una de las ideas centrales del Renacimiento Italiano— fue ganando influencia en los discursos políticos y filosóficos, aunque con nuevos significados (Chabod 1996).

Giuseppe Mazzini es una figura clave del *Risorgimento*⁴. Sus escritos propagandistas republicano-revolucionarios son numerosos. Mazzini nació en Génova, una ciudad-república independiente en el pasado pero anexionada al Reino del Piamonte desde 1814. Su padre era profesor de patología en la universidad del mismo nombre. Mazzini se graduó en derecho y continuó estu-

⁴ Ver Bonomi 1940; Della Peruta ed. 1969; Mack Smith 1994; Saager 1935; Salvemini 1956 y Sarti 1997.

diando literatura. Leyó autores del periodo de la Ilustración como Rousseau, poetas renacentistas como Dante Aligheri, nacionalistas contemporáneos e historiadores como Vico y Herder y poetas románticos como el italiano Foscolo⁵ y los británicos Lord Byron, Milton, Shelley y Wordsworth (Mack Smith 1994: 3). Fundó la sociedad secreta revolucionaria *Joven Italia* en 1831. Los fines de esta sociedad era establecer una nación republicana italiana que debía traer al pueblo italiano renovación moral y espiritual. Las actividades políticas subversivas de Mazzini hacían imposible su estancia en el Piemonte y por ello vivió durante largos periodos de tiempo en el extranjero como exiliado y refugiado político, primero en Marsella, más tarde en Suiza, trasladándose a Londres en 1837 a un ambiente más seguro. Regresó a Italia por primera vez durante el año revolucionario de 1848, a Milán donde fundó un periódico *Italia del Popolo* (Mack Smith 1994: cap.3).

La lectura espiritual de la identidad nacional que hizo el historiador Ernst Renan (1882) se acerca a la visión voluntarista que hace Mazzini de Italia. Cuando habla de una «identidad de la intención», Mazzini se refiere a los hombres que reconocen un principio común y entienden la «patria» como una misión, un deber común, una voluntad de sacrificio (Chabod 1996: 133). Para Mazzini la nacionalidad es «... una doctrina que descansa completamente en factores espirituales, en el espíritu, la voluntad, la fe, que ve en hechos materiales externos —raza, territorio, la propia lengua— simplemente señales o evidencia de la nacionalidad, que además existe solamente debido a algo interno y más profundo» (Chabod 1996: 134). Los ingredientes más importantes, más que la «raza» o el «territorio», eran un sentido tradicional de comunidad históricamente determinada. Mazzini interpreta la nación como «superorgánica», algo más que un agregado de individuos, una comunidad con una existencia real y un propósito (Mack Smith 1994: 13). Según Mazzini, la lección de la Revolución Francesa era que, a menos que estuviera mitigado por el reconocimiento de las obligaciones sociales, el individualismo sin moderación solo conduciría a la anarquía. Los derechos deben ser complementados con los deberes, ya que el egoísmo absoluto sería desastroso si no está acompañado por un sentido de obligación social (Mack Smith 1994: 15). Como doctrina política el nacionalismo mazziano puede ser entendido como una expresión romántica de los ideales republicanos italianos de humanismo cívico que, en contraste con la tradición liberal, dieron más énfasis a la comunidad y a las obligaciones de la ciudadanía que al individualismo y a los derechos individuales (Putnam 1993: 87).

⁵ Ugo Foscolo (1778-1827) poeta nacionalista greco-veneciano que estuvo exiliado en Inglaterra después de 1816, autor de *Dei sepolchri*. En su obra Foscolo estaba preocupado con la reverencia por el pasado como una fuente de inspiración para el patriotismo nostálgico.

Una consecuencia de la influencia de ideas románticas en los movimientos nacionalistas fue que la política empezó a empaparse de nociones religiosas. En el *Risorgimento* surge una «sacralización de la política» que alcanza su apogeo con el Fascismo (Gentile 1996)⁶. A partir del siglo XIX la religión se traslada a la política, y la política se convierte en la «religión» de la patria. «Se atribuye una cualidad sagrada a los asuntos terrenales; la lucha política adquiere un carácter religioso, y por ello incluso fanático» (Chabod 1996: 128). Mientras que la Ilustración del siglo XVIII había visto la política como una gestión principalmente de sentido común y como ejercicio de poder «enteramente racional y sin pasión», el Romanticismo introdujo emociones exaltadas y entusiasmo religioso donde «la religión representa el principio, la política representa la aplicación» (Mazzini 1869, vol.v:160) La política se convirtió más y más en un proyecto que había de ser dirigido por un *pathos* religioso, e incluso mesiánico (Chabod 1996: 126).

... la nación deja de ser sólo *sentimiento* con el fin de convertirse en *voluntad*; deja de mirar atrás hacia el pasado, detrás de nosotros, y es lanzada hacia el futuro ante nosotros; deja de ser una memoria puramente histórica y es transformada en una forma de vida para el futuro... La *nación* se convierte en *patria* y la patria se transforma en la nueva diosa del mundo moderno: una nueva divinidad y por tanto *sagrada* (Chabod 1996:127).

Esta reorientación del pensamiento carga la noción de nación con significados religiosos. Un ejemplo ilustrativo es la idea mazziniana del sacrificio como acto político (Mazzini 1869, vol.v:156-166). El sacrificio ofrece una poderosa imagen que los miembros de una comunidad nacional pueden utilizar para expresar su solidaridad. La siguiente cita de Renan, muy conocida y a menudo utilizada, podría venir del propio Mazzini.

... sufrir en común una más que el placer. En temas de memoria nacional, el duelo es más válido que el triunfo, ya que impone obligaciones que demandan un esfuerzo común... amamos en proporción a los sacrificios que hemos consentido y a los males que hemos sufrido (Renan 1996:58).

El discurso nacionalista influenciado por el Romanticismo celebraba a los «mártires» que estaban dispuestos a derramar su sangre o a morir por su «pa-

⁶ La continuidad de ideas del *Risorgimento* al Fascismo ha sido apuntada recientemente por Agnew (1998b) que critica la lectura que hace Gentile del Fascismo como ejemplo de la «sacralización» de la política para exagerar la diferencia entre cómo los regímenes fascista y liberal interpretaron la política y la nación.

tria» y por la independencia o unidad nacional. En el pensamiento político europeo la idea de morir por la patria de uno, no es, sin embargo, nueva, aunque los significados culturales de tal martirio eran diferentes en el pasado. La noción medieval de auto-sacrificio por la patria —*pro patria mori*— como un gesto político y religioso interpretaba el sacrificio del servil ego como un acto de piedad dirigido hacia un «señor» feudal instituido por el derecho divino (Kantorowics 1965).

LA RELIGIÓN MAZZIANA DE ROMA

Para Mazzini, Roma es «eterna» y puede por consiguiente servir como símbolo unitario para la nueva nación de Italia. Como una manifestación de continuidad histórica, la ciudad puede ayudar a legitimar simbólicamente las aspiraciones políticas de la nueva nación. La Roma de los antiguos emperadores ha sido sucedida por la Roma de los Papas que a su vez ha sido sucedida por la Roma del «pueblo». Esta idea de Roma como fuente de continuidad histórica es una pieza central en el pensamiento de Mazzini. En un discurso a la Asamblea de la República de Roma en 1849, declaró:

No hay cinco Italias, o cuatro Italias, o tres Italias. Sólo hay una Italia. Dios, que, al crearla, sonrió sobre su tierra, la ha obsequiado con las dos fronteras más sublimes en Europa, símbolos de la fuerza y el movimiento eternos —Los Alpes y el mar... Roma será el Arca sagrada de redención, el templo de nuestra nación... Roma, por el designio de la Providencia es la *Ciudad Eterna* a la que se ha encomendado la misión de diseminar la palabra que unirá al mundo... Al igual que la *Roma de los Césares*, que mediante la acción unió a gran parte de Europa, la *Roma de los Papas* unió Europa y América en la esfera del espíritu, así la *Roma del Pueblo* sucederá a ambas, para unir Europa, América y todo el globo terrestre en una fe que convertirá pensamiento y acción en una misma cosa... El destino de Roma e Italia es el del mundo (Mazzini citado en Salvemini 19556:78-9)

El «tribuno» romano Cola di Renzo, (inspirado entre otros por Dante Aligheri), que intentó revivir la república de Roma casi 500 años antes que Mazzini, se convirtió en *triunviro* de la ciudad, creyó de forma parecida que Roma tenía una posición privilegiada en su empeño para establecer una nación europea unificada, llamada *universa sacra Italia* (Burdach & Piur 1913-1928, I; Piur 1931). Para los reformistas medievales y republicanos como Cola di Rienzo, Italia era concebida como algo sagrado porque era la sede del Papa. El Papa, que reside en Roma, donde se halla la tumba de San Pe-

dro, es el sucesor de San Pedro, a quien según la doctrina cristiana, Cristo mismo designó como su vicario en la Tierra (Boholm 1996). Roma es la sede del martirio de los santos y de otros fieles cristianos que derramaron su sangre por su fe religiosa. La ciudad es el lugar donde se enterraron sus restos y donde se guardan las reliquias sagradas. Por estas razones se creía que Roma estaba predestinada por la divinidad para ser el centro mundial de poder en sus dos dimensiones, espiritual y temporal (Chabod 1996:128). En la cosmología medieval, la religión es en última instancia política y el poder es una consecuencia del orden divino, la «patria» es un constructo religioso (Kantorowicz 1965). Al igual que Cola di Rienzo, la visión que tiene Mazzini del papel histórico de Roma está inspirado por la religión. Pero Mazzini entendió la nueva «tercera» Roma como una expresión del «pueblo» italiano y de su voluntad colectiva. El «pueblo» era concebido como un cuerpo de ciudadanos individuales unidos por sus derechos y obligaciones e inherentemente iguales. Tal idea difiere de la concepción de «Italia sagrada» que tenía Cola di Rienzo, cuya visión de la nueva nación era imperial y jerárquica, no «democrática» e igualitaria.

Mazzini fue muy crítico con la Iglesia y el Papado al que declaraba, por una larga lista de razones, ser un mero «cuerpo de autoridad muerta» (Mazzini 1869, vol.v:260-1). Admiraba a Jesús como verdadero profeta del mensaje de la humanidad. En sus enseñanzas Jesús era visto como el responsable de haber extendido el mensaje de igualdad entre los hombres, animado la comunión fraternal en la Tierra basada en el «amor», enfatizado los principios de espiritualidad y auto-sacrificio por el bien común más que el materialismo y el egoísmo y fomentado obras buenas y de caridad (Mazzini *ibid*:343). Mazzini apreciaba mucho estos ideales, que él creía, originales del Nuevo Testamento y de la primera Iglesia, ideales que según él la Iglesia Católica había traicionado. Tenía una visión mesiánica de su propio papel en la historia y tenía una firme creencia de que él se acercaba a lo que era el verdadero mensaje cristiano; de que él podría ver «la huella de Dios en las páginas de la historia mundial» (Mack Smith 1994:17)

Mazzini piensa que el «pueblo» más que la Iglesia es el intérprete de la voluntad divina: «Dios es Dios, y el Pueblo es su Profeta» (*ibid*:342). El nacionalismo mazziano equipara religión y humanidad:

La religión es eterna. La religión, superior a la filosofía, —es el lazo que une a los hombres en la comunión de un Principio generador reconocido, y en la conciencia de una misión y tendencia comunes; la Palabra será la encargada de levantar el nivel de la humanidad en el medio de las naciones de la Tierra. La religión es humanidad. (Mazzini 1869, vol.V: 314-5)

El nacionalismo mazziano de corte religioso se apoyaba en la idea de que Dios había ordenado a las naciones ser las «unidades naturales» de la sociedad humana. Era a través del «pueblo», y no del «papado», que la voluntad divina era mediada y expresada. La redención de la ciudad de los papas, de la ciudad de culto cristiano y de corrupción moral, se elevaría a una nueva posición histórica. Según la visión mazziana, la nueva Roma sería una ciudad gobernada por el «pueblo», y la capital de una nación republicana. Esta idea del legado histórico de Roma como una serie de transformaciones casi orgánicas que alcanzan niveles más altos y refinados de civilización fue adoptada posteriormente por Mussolini en sus ideas sobre la Tercera Roma Fascista (Gentile 1996)⁷.

Roma era el sueño de mis años jóvenes; la idea generadora de mi concepción mental; la llave de mi argumento intelectual, la religión de mi espíritu; y entré en la ciudad una noche, a comienzos de Marzo, con una profunda sensación de asombro, casi de alabanza. Roma era para mí, a pesar de su decadencia presente, el templo de la humanidad. De Roma surgirá un día la fuente de transformación religiosa destinada por tercera vez a conceder unidad moral a Europa (Mazzini 1869, vol.V:194)

A diferencia de Cola de Rienzo, que había nacido en Roma, Mazzini no conocía muy bien la ciudad hasta que llegó allí a comienzos de Marzo de 1849 para tomar parte en el gobierno de la nueva república. Lo que conocía de Roma procedía de fuentes literarias entre las que se encontraban los poetas románticos británicos, tales como Lord Byron, para los que las experiencias personales de la ciudad y de su atmósfera de espléndida «gloria marchita», ofrecían una rica fuente de inspiración (Purcell 1992). Como hemos visto, Mazzini habla de Roma con un lenguaje metafórico a menudo con connotaciones religiosas. En esta imagen de Roma podríamos discernir varios temas: 1) Roma como un ser orgánico animado 2) la idea de alabanza colectiva de la «patria» 3) la idea de un lazo místico y personal entre Roma y el creyente que para Mazzini legitima la naturaleza carismática del liderazgo que él demanda para sí mismo, y 4) la idea de sacrificio por la nación.

El primer tema, el de Roma como una entidad orgánica y animada viene ilustrado de forma muy gráfica en la siguiente cita:

⁷ Aunque Mazzini fue criticado por su falta de habilidad política práctica, fue más tarde elogiado dentro del movimiento fascista como un precursor del pensamiento fascista. Mussolini, por ejemplo, se jactaba de ser una de las pocas personas que había leído la colección de volúmenes (cien) de Mazzini. Pero en vez de enfatizar su entusiasmo patriótico y mesiánico, que atraía a la modalidad fascista de nacionalismo, también los anti-fascistas podían buscar inspiración de la amplia obra de Mazzini. En especial, les atraía su idea de moralidad igualitaria radical (Mack Smith 1994:218-221).

... los italianos podrían aprender de nuevo a considerarla [Roma] como el templo de su país común... todos deberían aprender lo potente que era la inmortalidad que se movía debajo de aquellas ruinas de dos épocas, de dos mundos. Yo sentí ese poder, sentí las pulsaciones de la inmensa vida eterna de Roma a través de la corteza artificial con la que sacerdotes y cortesanos habían cubierto a la gran durmiente, como en un sudario yo tenía fe en ella (Mazzini 1869, vol.V:201)

Al parecer la ciudad es un ambiente urbano compuesto de piedra y de otro material «muerto» de construcción. Este conglomerado de artefactos que se han integrado o desintegrado siglo tras siglo cobran vida. Un espíritu vivo reside dentro de esta ingente masa material. Este espíritu está provisto de una potente fuerza y tiene «voluntad». Esta extraña idea puede ser entendida como una extensión de una visión religiosa católica de la persona aplicada metafóricamente a un ambiente urbano. El catolicismo enseña que un ser humano está constituido dualmente, consistiendo en un espíritu inmortal que reside en un cuerpo físico mortal. El cuerpo experimenta decadencia, se deteriora y se pudre finalmente tras la muerte. El espíritu humano, sin embargo, es inmortal y eterno. Se puede vencer a la muerte mediante la resurrección, cuando el cuerpo y el alma inmortal se unen de nuevo para comenzar una nueva vida. El ejemplo de la resurrección de Cristo de entre los muertos demuestra esto.

Mazzini alega que la ciudad de Roma con sus edificios, ruinas y monumentos es como un cuerpo en el que reside un principio espiritual invisible o alma. La identidad espiritual de la ciudad tiene el potencial de ser experimentada por los humanos que pueden sentir la fuerza sagrada de «inmortalidad corriendo por debajo de esas ruinas». Cuando Mazzini nos habla de cómo llega por primera vez a Roma (cita de arriba), nos describe en detalle que una sensación muy fuerte hace presa en él según accede a la ciudad a través de su puerta norte.

Había viajado hacia la sagrada ciudad con un corazón entristecido debido a la derrota de Lombardía, las nuevas decepciones que me había encontrado en Toscana, y la desintegración de nuestro partido republicano por toda Italia. No obstante, tan pronto como cruce la *Porta del Popolo*, sentí un estremecimiento que corría a través de mí —un fuente de nueva vida (Mazzini 1869, vol.V:195)

Este «alma» que reside en la ciudad podía ser alabada colectivamente, por todo el «pueblo» italiano. Por consiguiente, Mazzini habla de Roma usando palabras como «sepulcro sagrado» o como «templo» para el país común. Al equipararse a Roma con un templo o una tumba sagrada, una estructura construida con el propósito de contemplación religiosa o veneración colectiva, se

está implicando que la ciudad es un espacio cerrado donde se manifiesta la divinidad. Pero esta dimensión religiosa puede ser también una fuente personal y exclusiva de inspiración o protección divina. Por ejemplo, Mazzini dice que Roma es su propio «talismán», o la «religión de mi espíritu». Aquí se muestra a Roma como una llamada para un profeta que podría extender el mensaje divino de un nuevo orden político.

EL SACRIFICIO POR ITALIA: LA REPÚBLICA DE ROMA DE 1849

En los años 1848-49 se sucedieron una serie de acontecimientos muy dramáticos, teniendo lugar revoluciones y levantamientos republicanos en varias de las grandes ciudades europeas. En 1848 en París (22 de febrero) el rey era forzado a abdicar y se proclamaba la República; hubo levantamientos en Berlín (15 de marzo) y en Viena un pocos días antes (13 de marzo) forzándose la huida del emperador Ferdinand. En Italia hubo una ola de levantamientos desde Palermo en el sur, hasta Toscana, Piamonte y Milán en el norte. La República de Venecia fue restaurada por un breve periodo bajo Goge Daniele Manin. Cuando le llegaron noticias a Garibaldi⁸, el revolucionario republicano exilado y luchador por la libertad de la patria, de que Milán se estaba levantando contra los austriacos, viajó a Italia para ofrecer su ayuda al rey Albert de Piamonte. Ese mismo año un ministro papal fue asesinado en Roma (noviembre 15) y el Papa Pío IX⁹ huyó de Roma a Gaeta bajo protección napolitana. Una asamblea nacional proclamaba en Roma (9 de febrero de 1849) la abolición de los poderes temporales del Papa, inaugurando así la República de Roma. El exilado Giuseppe Mazzini, que había regresado a Roma en la primavera del año anterior fue nombrado miembro del triunvirato que se constituyó en el día 29 de marzo (Mazzini 1869, vol.v:192-214; Trevelyan 1933:91-105).

En Marzo de 1849, cuando Mazzini llegó por primera vez a Roma, la nueva república le concedió la ciudadanía honorífica (Trevelyan 1933:92). En su primer discurso a los miembros electos de la primera asamblea constituyente de la República Romana, que le daban la bienvenida a su llegada, Mazzini habló como sigue sobre el papel futuro de Roma:

⁸ Garibaldi (1807-1882) nació en Niza, que por entonces pertenecía al Reino del Piamonte. Fue influenciado por las enseñanzas de Mazzini y después de tomar parte en un levantamiento en el Piamonte en 1834 dejó el país y se fue a América del Sur como refugiado político.

⁹ Pío IX (reino 1846-1878), Pío Nono, fue elegido Papa en 1846 y este nueva Papa «liberal» había empezado un programa de reforma dirigido a hacer el gobierno papal menos autocrático y coercitivo. Tanto en Roma como en el Estado Papal se liberó a los prisioneros políticos, la censura fue abolida y la ciudad de Roma pasó a ser gobernada por un consejo de ciudadanos.

Estas manifestaciones de admiración no deberían ser dirigidas por ustedes hacia mí, sino al contrario, ya que lo poco que he logrado o intentado, debe su inspiración a mi talismán, Roma. En mi corazón he dicho, no es posible que la ciudad que ha vivido ya dos vidas, no debiera levantarse para ver una tercera. Después de la Roma de los conquistadores, después de la Roma de la Palabra triunfante, sigo diciéndome a mí mismo, vendrá la Roma de la virtud y el ejemplo; después de la ciudad de los emperadores, después de la ciudad de los Papas, vendrá la ciudad del Pueblo» (Mazzini 1966: xxviii)

Con el fin de defender el Estado papal, las tropas francesas formadas por seis o siete mil soldados armados con artillería pesada, sitiaron la ciudad de Roma a finales de abril. La ciudad fue defendida por un ejército de siete a nueve mil hombres. Este variopinto grupo estaba formado por: la Primera Legión Italiana del propio Garibaldi, tropas papales y *carabinieri* que habían desertado, regimientos voluntarios de Roma y las provincias que habían participado en la guerra de Lombardía frente a Austria, la Brigada Lombarda de diestros soldados que había sido formada por un aristócrata milanés y finalmente por habitantes de Roma (artistas de varias nacionalidades, estudiantes, guardia nacional y ciudadanos de a pie) que se unieron bajo el mando de Garibaldi para defender la ciudad. Cuando el día 29 de abril Emilio Dandolo entró en la ciudad con su tropa, un regimiento de la Brigada Lombarda, se alarmó a la vista de lo que a sus ojos era un «ejército» patriótico muy poco profesional reunido para defender la ciudad.

Las calles estaban llenas de gente, que esperaba nuestra llegada y nos daba una calurosa bienvenida... La primera impresión que la mayoría de nosotros tuvo al entrar Roma era de una melancolía indefinible... Observamos ... [una] atención exagerada a asuntos triviales, mientras que se ignoraban otros temas de vital importancia. Había... [un] número excesivo de estandartes, escarapelas y escudos, el ... sonido de espadas en las calles; y aquellos variopintos uniformes de los oficiales, nada que ver uno con otro y que parecían estar pensados más para una pasarela que para el servicio militar; aquellas charreteras echadas, como por azar, en los hombros de los individuos... todo este conjunto de guerreros de cascos relucientes, con pistolas de doble cañón y con cinturones provistos de dagas nos hacía resignarnos al ver que en realidad había pocos soldados bien entrenados (Dandolo 1851:194-6)

Al principio, el ejército republicano bajo el mando de Garibaldi tuvo un éxito relativo. Pero hacia el final de junio el ejército francés se había incrementado hasta reunir 30.000 hombres, apoyados por artillería pesada (Trevelyan 1933: 194-5). Ante este ejército francés tan bien preparado, la defensa de

la república que hicieron los «patriotas» italianos finalizó siendo un desastre militar y miles de voluntarios murieron o fueron heridos de gravedad. Sólo quedaban tres alternativas: rendirse, o continuar la defensa lo que implicaba que habría que enfrentarse a las tropas francesas en las calles de la ciudad, a lo que Mazzini votó en contra ya que podría resultar en «reducir a cenizas la capital del mundo» (Treverlyan 1933:227), o huir a las montañas trasladando allí el gobierno y el ejército. Mazzini defendió esta última alternativa —«Donde quiera que vayamos, allí estará Roma», declaró (ibid.). Se concebía a Roma como una identidad «portátil» inseparable del creyente, en este caso Mazzini y sus asociados como «profetas» del *Risorgimento*. Mazzini se ve a sí mismo como alguien que ha sido elegido por la voluntad divina, la cual le ha encargado la misión mesiánica en el mundo. Tiene un lazo personal con Roma y éste es una señal de su exclusividad. En este sentido se puede entender a Mazzini como un homólogo moderno de los líderes carismáticos del medievo como Cola di Rienzo. La asamblea, sin embargo, votó a favor de la rendición y Mazzini dejó su cargo de *triumvir*. Garibaldi, y aquellos hombres de su tropa que habían sobrevivido, así como el resto de las legiones que habían venido a Roma a luchar por la república, partieron. Mazzini, sin embargo, permaneció en la ciudad como un ciudadano cualquiera incluso días después de que los franceses entraran, el día 3 de Julio, y después tomó refugio en Londres (Treverlyan, ibid:235). El Papa regresó a Roma en abril del año siguiente.

Tal y como hemos observado, la idea de sacrificio constituye una importante fuerza conductora en la concepción romántica del nacionalismo. Hablando de la República de 1849:

Roma alzó su cabeza desde la tumba en solemne protesta, y selló su protesta con la sangre de sus hijos más nobles; cuando se mostró a través de la concordia de sus ciudadanos de toda clase, condujo al papado a una huida deshonrosa y se enfrentó con cuatro naciones hostiles en el campo de batalla (Mazzini 1996 [1907]:222)

La corta vida de la República romana de 1849 tiene poco sentido sin la consideración de los significados simbólicos de auto-sacrificio y redención. Enrico Dandolo de la Brigada Lombarda señala en su informe de los eventos de 1849 que Mazzini comprendió muy pronto que la defensa de la ciudad estaba condenada al fracaso. En términos militares, los voluntarios y el ejército republicano no tenían la menor oportunidad frente al asedio francés. Pero, por qué, pregunta Dandolo (1851:260-275) Mazzini animó entusiastamente la defensa de Roma cuando sabía que sólo conduciría al desastre. La razón que sugiere Dandolo es que Mazzini deseaba organizar un glorioso sacrificio heroico por la nación:

Si estaba convencido de todo esto [la caída de Roma], ¿Por qué hizo que la inútil matanza continuara durante ocho días más?... Él [Mazzini] hacía una constante exhibición de heroísmo, hablando de nada más sino de enterrarse a sí mismo bajo las ruinas de la ciudad, que se hallaba amenazada (Dandolo 1851:260)

Las propias palabras de Mazzini corroboran la interpretación de Dandolo. Cuando reflexiona sobre el fracaso de la república Mazzini hace los siguientes comentarios de su propias razones que merecen ser citados *in extenso*:

Es inútil discutir con aquellos que han dicho o escrito que la resistencia de Roma frente a los invasores franceses fue un error. A las muchas causas que nos hicieron resistir, se unía una que en mi mente está ligada al fin de mi vida —el establecimiento de nuestra unidad nacional. Roma era el centro natural de esa unión, y era importante atraer los ojos y la reverencia de los hombres del país hacia ella. El pueblo italiano casi había perdido su *Religión* de Roma; ellos, también, habían empezado a mirarla como si fuera un sepulcro, y así parecía (1869, vol.V:200)

Era por tanto crucial redimir a Roma; situarla una vez más en la cima, para que de ese modo los italianos pudieran de nuevo aprender a verla como el templo de su patria común (1869, vol.V:201)

La defensa de la ciudad fue por consiguiente decidida por: la asamblea y el pueblo de Roma desde un impulso noble y desde la reverencia hacia el honor de Italia, por mí mismo como una consecuencia lógica de un plan madurado hace tiempo. A nivel estratégico era consciente de que la batalla debía ser llevada a cabo fuera de Roma, actuando sobre el franco de las líneas enemigas. No obstante, la victoria, a menos que fuéramos a recibir ayuda de las otras provincias de Italia, era igualmente imposible tanto dentro como fuera de las murallas; y ya que estábamos destinados a caer, era nuestra obligación, en vista del futuro el ofrecer nuestro *morituri te salutant* a Italia desde Roma (1869, vol.V:202) .

Mazzini admite aquí explícitamente que, siendo la victoria algo imposible de conseguir, el sangriento fracaso de la república tenía un valor muy positivo como sacrificio nacional. La ciudad tenía que ser defendida desde dentro ya que esto intensificaría la fuerza simbólica de la lucha. Las heroicas hazañas y muertes de los voluntarios patrióticos en defensa de la república inspirarían la movilización por la causa nacional por toda Italia. El «alma inmortal» de la ciudad inspiró a los voluntarios a cometer sus actos de sacrificio de parte de la nación y sus muertes por tanto serían consideradas como evidencia del alma (inmortal) de la ciudad. Además, Mazzini considera las numerosas muertes de los patriotas como una expresión del «deber», un gesto de sacrificio grandioso, un «saludo de muerte a Italia desde Roma». La caída de la república en

1849 fue política, un acontecimiento ritualmente orquestado que, transformado en algo así como un «mito» nacional, dio testimonio a : «...la ciudad del espíritu... el templo de la humanidad que transmite una nueva religión del deber, el sacrificio y la hermandad» (Mazzini 1996:xxvii). Por consiguiente, la corta vida de la república no debería verse como un fracaso militar aislado sino como una importante contribución a la movilización, a través de medios simbólicos, de un espíritu común para la construcción nacional de Italia.

La teoría del sacrificio esbozada por el antropólogo social Maurice Bloch (1992) ofrece un marco de análisis, que puede ser bien aplicado a nuestro material. Bloch parte de la perspectiva de Durkheim sobre el orden social y la continuidad como algo ontológicamente (y metodológicamente) separado de la existencia de los individuos. Bloch aborda el dilema de la continuidad y de la discontinuidad en la existencia social humana; ¿Cómo pueden los seres humanos mortales ser los elementos constituyentes de estructuras institucionales permanentes? La solución es que los humanos pueden ser concebidos a la vez como inmortales e inmutables y como vivos en un cuerpo humano (moribundo). La identidad humana es por tanto intrínsecamente ambigua y por consiguiente, en la mayoría de las sociedades, los humanos son construidos como seres duales. En algunas cosas los humanos son como los animales (mortales, sexuales e impregnados de vitalidad física) y en otras son como seres espirituales (inmortales y transcendentales). Siguiendo este modelo Bloch (p.43) sugiere que el sacrificio implica tres estados (universales). En primer lugar, existe una dominación agresiva de las fuerzas de la vida dirigida a los individuos o a los animales identificados con ellos; luego los actores principales son separados de las fuerzas de la vida (mueren o son heridos) y adquieren una cualidad transcendente, y finalmente la transcendencia es incorporada al tiempo que los actores regresan a la vida reforzados y revividos (D.Gellner 1999).

Si seguimos el esquema propuesto por Bloch, los voluntarios muertos durante la defensa de la república de Roma, mueren como individuos con «antiguas» identidades particulares, cada uno con su propio origen, historia y extracción local específica. En su lugar se levanta la nación italiana, un orden social cohesivo dirigido por una «voluntad» colectiva común que se deriva de los individuos construidos como iguales. Esta nueva comunidad es también «moderna» en el sentido de que no pertenece al viejo mundo de estrecha perspectiva local, sumisión jerárquica y creencias supersticiosas. Los viejos individuos mueren y por medio del sacrificio nacen de nuevo en la forma de una nueva comunidad nacional. Para Mazzini este sacrificio implica que el ser humano egoísta se transforma en una persona altruista orientada hacia la colectividad y que supedita sus intereses privados a la «voluntad» común — la «nueva religión del deber, el sacrificio y la hermandad». El lugar de esta transformación de identidad a través del sacrificio es Roma, que en la tradi-

ción cristiana es interpretada como el último lugar del martirio. Los primeros cristianos sacrificaron sus vidas (y su egoísta bienestar material) por la creencia en Cristo, murieron como mortales y ganaron transcendencia y una comunión sublime con la divinidad. Hay por tanto un paralelo estructural entre los sacrificios de los primeros cristianos en Roma y los sacrificios de los mártires nacionales en 1849.

CONCLUSIONES

La autenticidad puede ser considerada como un elemento central para la identidad nacional (Kaufmann y Zimmer 1998). Implica dos procesos analíticos separados: la construcción de la continuidad con el pasado (historicismo) y la interpretación de un sentido de «naturalidad» a ese orden. A partir de esta distinción Kaufmann y Zimmer postulan que existen dos relaciones de tipo-ideal distintivas entre el paisaje y la nación. Mediante una «nacionalización de la naturaleza» —el énfasis inglés en paisajes rurales domesticados, estables y bucólicos pueden servir de ejemplo—, se proyectan en el paisaje mitos históricos, memorias y virtudes nacionales. Por otro lado una «naturalización de la nación» implica que esa naturaleza y paisajes particulares, tales como el escenario de la cadena montañosa de los Alpes en el caso de la identidad nacional suiza, es interpretada como una fuerza de «regeneración moral y espiritual capaz de determinar la nación y que la otorga una forma homogénea y compacta» (p.487). Kaufmann y Zimmer advierten que la propensión de los movimientos nacionales de hacer hincapié en la «naturalización» de la nación está relacionada con la discrepancia entre los ideales del nacionalismo —el tipo de comunidad imaginada— y la realidad política y social práctica. En Suiza existían identidades locales fuertes, múltiples lenguas y poca unidad etno-cultural, que pudiera motivar una busca por autenticidad fuera de la sociedad, en la naturaleza.

Italia ofrece otro ejemplo de divergencia entre el ideal nacionalista de la homogeneidad y la desunión de la realidad política y social. Además Italia ofrece una fragmentación geográfica. El suelo y el clima así como el tipo de paisaje —montañas, pantanos, costas, bosques, viejas ciudades y aldeas— varían considerablemente a lo largo de toda la península (Duggan 1994: cap.2). La distancia percibida, geográfica y socialmente, entre norte y sur y la falta de referencias comunes de lugar fueron rasgos importantes a la hora de la unificación. Las comunicaciones dentro de la península eran pobres y la gente que vivía en el norte de Italia, aun cuando pertenecían a las clases altas o tenían medios de transporte, muy pocas veces veía ninguna razón para viajar más al sur de Roma. Lo mismo era cierto, incluso quizá en mayor medida, para el

sur, donde los habitantes estaban atrapados por costumbres feudales, pobreza y marginación económica y social. Es por ello que no sorprende que el *Risorgimento*, como pasó en otras naciones europeas contemporáneas no lograra establecer una fuerte simbolización de la identidad nacional a través de un «paisaje» natural idealizado (Agnew 1998a).

En la Italia del *Risorgimento*, encontramos un proceso similar al que Kaufmann y Zimmerman (1998) describen para Suiza (y Canadá), esforzándose en establecer autenticidad mediante una fuente externa que pudiera ofrecer un significado a la nueva nación. En el caso de Italia, sin embargo, no es la naturaleza la que sirve como suministrador de autenticidad. En cambio es la «civilización» situada en el ambiente urbano histórico de Roma la que desempeña este papel. La civilización se refiere a la legitimidad inherente de la tradición, la continuidad histórica, y el refinamiento moral y espiritual humano. La civilización que es ordenada por la divinidad mana de la acumulación a lo largo del tiempo de la existencia urbana de los hombres. La ciudad, y no la naturaleza, es tanto la fuente de origen de la civilización como la materialización de su continuidad. La «civilización de la nación» puede además añadirse a este modelo analítico como un tercer tipo ideal de la relación entre el paisaje y la nación. En el *Risorgimento* italiano, el espacio nacional crucial para alcanzar el estatus de símbolo común de la nueva «nación» fue la ciudad de Roma, interpretada principalmente no como un «paisaje» extendido en el espacio, sino como un «*timespace*» construido como una «presencia» histórica, espiritual y orgánica.

Este artículo ha tenido como fin demostrar cómo en el caso de la unificación italiana, una comunidad imaginada (Anderson 1991) es movilizadora por medio de imágenes religiosas traducidas en la esfera política. Como argumento central se sugiere que los significados de Roma en el pensamiento político del *Risorgimento* no puede ser simplemente entendidos como un caso de tradición nacionalista «inventada». Lo que encontramos es más una aglomeración de tradiciones culturales relacionadas con el catolicismo, el simbolismo político italiano de una época mucho anterior, visiones del espacio urbano y de Roma como un espacio sagrado y una materialización del patrimonio y de la gloria pasada (ver Graf 1915; Kytzler ed. 1993). La idea de la ciudad de Roma como un cuerpo (super)-orgánico con una única identidad históricamente determinada constituye un símbolo central, que otorga autenticidad a la nueva nación. La nación es «civilizada» mediante invocaciones a Roma y al pasado glorioso de la ciudad y a la afinidad con el antiguo imperio y con la Iglesia católica. El tema del sacrificio ilustrado en el fracaso militar de la república de Roma en 1849 ofrece una imagen muy poderosa de cohesión mediante una conmemoración de la «muerte» de identidad vieja idiosincrática y particularista y el brote de vida de una nueva identidad colectiva «nacional».

Para la república de 1849, Roma sirvió como un tipo de «memoria» que condensa experiencias colectivas en conjuntos de símbolos comúnmente reconocidos de pertenencia a una nación. Los monumentos erigidos en honor al sacrificio nacional como los memoriales de guerra y los cementerios por los soldados caídos dentro de un discurso nacionalista conmemorativo puede hacer la muerte individual algo significativo para la nación al declarar una congruencia entre las memorias personales y la historia oficial (Laqueur 1994; Sherman 1994; Mosse 1990). De una forma similar la república de Roma de 1849 hace confluír simbólicamente la identidad individual y la identidad nacional colectiva. Como símbolos de la nación, los monumentos por los muertos y los rituales que los rodean tienen capacidad para trascender la «otredad» por diferencias de género, posición social, residencia, religión o afiliación étnica. La imagen del sacrificio nacional establece otro orden más alto de «otredad» relativo a una categoría más amplia, la de la «nación» o «pueblo» italiano, que es concebida en contraste con otras «nacionalidades» (Augé 1999 [1994]: 60-61).

BIBLIOGRAFÍA

- AGNEW, J. (1998a): «European landscape and identity» en GRAHAM, B. ed. *Modern Europe. Place, culture and identity*. London, Sydney, Auckland: Arnold.
- (1998b): «The impossible capital: Monumental Rome under liberal and fascist regimes, 1870-1943» en *Geografiska Annaler* 80B (4): 229-240
- ANDERSON, B. (1991): [1983], *Imagined communities*, London: Verso.
- AUGÉ, M. (1999) [1994]: *An anthropology for contemporaneous worlds*, Standord, Calif.: Stanford University Press.
- BLOCK, M. (1992): *Prey into hunter. The politics of religious experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BOHOLM, A. (1996): «Political ritual as image-making: Medieval Rome and the charisma of Cola di Rienzo», en BOHOLM, A. ed. *Political ritual*. Gothenburg: IASSA.
- BONOMI, I. (1940): *Mazzini: triumviro della repubblica romana*, 2nd ed. Torino.
- BOYARIN, J., ed. (1994): *Remapping memory. The politics of timespace*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- BURDACH, K. y PIUR, P. (1913-1928): *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, Vom Mittelalter zur Reformation. Forschung zur Geschichte der deutschen Bildung, ed. K. Burdach, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 5 vols.
- CHABOD, F. (1996): [1961], «The idea of nation» en ed. WOOLF, S. *Nationalism in Europe 1815 to the present. A reader*, London: Routledge.
- DANDOLO, E. (1851): *The Italian volunteers and the Lombard Rifle Brigade*, London: Longman, Brown, Green, and Longmans.
- DANIEL, S. (1993): *Fields of vision. Landscape imagery and national identity in England and the United States*, Cambridge: Polity Press.

- DELLA PERUTA, F. (1969): *Scrittori politici dell'Ottocento, 1: Giuseppe Mazzini e i democratici*, La Letteratura italiana. Storia e testi 69: 1.
- DUGGAN, C. (1994): *A concise history of Italy*. Cambridge: Cambridge UP.
- GELLNER, D. (1999): «Religion, politics and ritual. Remarks on Geertz and Bloch» en *Social Anthropology* 7.
- (1983): *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.
- (1996): «Debate with Anthony D. Smith» en *Nations and nationalism* 2.
- GENTILE, E. (1996): *The sacralization of politics in Fascist Italy*, Cambridge M.A.: Harvard UP.
- GRAF, A. (1915): *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, Troino: Casa editrice Ermanno Loescher.
- HALBWACHS, M. (1992) [1952 y 1941], *On collective memory*, New York: Harper & Row.
- HALL, J. A., ed. (1998): *The state of the nation. Ernest Gellner and the theory of nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HEARDER, H. (1983): *Italy in the age of the Risorgimento 1790-1870*, London: Longman.
- HIBBERT, C. (1987): [1965], *Garibaldi and his enemies*, Harmondsworth: Penguin.
- HOBSBAWN, E.J. (1990): *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge UP.
- y RANGER, R., eds. (1983): 1983, *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge UP.
- HYDE, J.K. (1973): *Society and politics in medieval Italy: The evolution of the civil life, 1000-1350*, London: Macmillan.
- INGOLD, T. (1992): The temporality of landscape, *World Archaeology* 25.
- KANTOROWICZ, E.H. (1965): *Pro patria mori* in medieval political thought, en *Selected Studies*, Locust Valley, N.Y.: J.J. Augustin Publisher.
- KAUFMANN, E. y ZIMMER, O. (1998): «In search of the authentic nation: Landscape and national identity in Canada and Switzerland» en *Nations and nationalism* 4.
- KOPYTOFF, I. (1986): «The cultural biography of things: Commoditization as process» en APPADURI, A. Ed. *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KYTZLER, B., ed. (1993): *Rom als Idee*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LAQUEUR, T. W. (1994): «Memory and naming in the Great War» en GILLIS, J.R. ed. *Commemorations. The politics of national identity*, Princeton, N.J. Princeton UP.
- LEITNER, H. y KANG, P. (1999): «Contested urban landscapes of nationalism: The case of Taipei» en *Ecumene* 6.
- MACK SMITH, D. (1988): *The making of Italy, 1796-1866*. London: Macmillan.
- (1994): *Mazzini*, New Haven y London: Yale UP.
- MAZZINI, G. (1869): *Life and writings of Joseph Mazzini*, 6 vols, English transl., London: Smith, Elder & Co.
- (1966): [1907], *The duties of Man and other essays*, introduction by Jones, T., London: Dent Everyman's Library.
- MOSSE, G. (1990): *Fallen soldiers*, Oxford: Oxford UP.
- NORA, P., ed. (1986): *Les lieux de mémoires*, 4 vols, Paris: Gallimard.

- PIUR, P. (1931): *Cola di Rienzo. Darstellung seines Lebens und seines Geistes*, Wien: Verlag von L.W. Siedel y Sohn.
- PURCELL, N. (1992): The city of Rome, en R. JENKYNs ed. *The legacy of Rome: A new appraisal*. Oxford: Oxford UP.
- PUTMAN, R.D. (1993): *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- RENAN, E. (1996): [orig.1882], «What is a nation?» en S. WOOLF ed. *Nationalism in Europe 1815 to the present. A reader*, London: Routledge.
- SAAGER, A. (1935): *Giuseppe Mazzini: die Tragodie eines Idealisten*, Zürich: Europa Verlag.
- SALVEMINI, G. (1956): *Mazzini*, transl. Por I.M. Rawson, 4th ed., London: Cape.
- SARTI, R. (1997): *Mazzini: A life for the religion of politics*, Westport, Conn., London: Praeger.
- SCHAMA, S. (1995): *Landscape and memory*, New York: Alfred Knopf.
- SHERMAN, D. J. (1994): «Art, commerce and the production of memory in France after World War I», en GILLIS, J.R. ed. *Commemorations. The politics of national identity*, Princeton, N.J.: Princeton UP.
- SMITH, A.D. (1991): *National identity*, Harmondsworth: Penguin.
- (1996): «Memory and modernity: Reflections on Ernst Gellner's theory of nationalism», *Nations and nationalism* 2.
- (1999): «History and modernity: Reflections on the theory of nationalism» en BOSWELL, D. y EVANS, J. eds. *Representing the nation: A reader. Histories, heritage and museums*, London, New York: Routledge.
- TREVELYAN, G. M. (1933): *Garibaldi*. New York, London, Toronto: Longmans, Green & Co.
- WALEY, D. (1978): *The Italian city-republics*. New York: Longman.
- WOOLF, S. J. (1969), *The Italian Risorgimento*. London.

RESUMEN

Durante el proceso de unificación nacional italiana de mediados del siglo XIX, comúnmente conocido como *Risorgimento*, Roma sirvió como símbolo de unidad de la nueva nación.

Este artículo se centra en las ideas de corte religioso sobre la nación y la capital (Roma) articuladas por una figura de primer plano en el *Risorgimento*, a saber, Giuseppe Mazzini (1805-1872). Un elemento fundamental en la visión romántica de Mazzini sobre el nacionalismo es la historicidad acorde con la unidad italiana, e ilustrada por Roma como espacio urbano de civilización. Aprovechando la historia gloriosa de la ciudad, tanto en relación con el Antiguo Imperio Romano como con la Iglesia Cristiana, la ciudad de Roma sirvió como símbolo central de la unidad de los diferentes territorios de Italia, legitimando la nueva nación con referencia a una «misión» histórica inspirada por la divinidad. Analizaremos algunos componentes ideológicos del *Risorgimento*, tales como las nociones sobre «el pueblo italiano», el «sacrificio» y el «deber» común, como ejemplo de la creación de una comunidad nacional «imaginada».

ABSTRACT

In the process of Italian national unification in the mid-nineteenth century, commonly referred to as the *Risorgimento*, Rome served as a symbol of unity of the emerging nation. This article focuses on the religiously inspired ideas about nation and capital (Rome) articulated by a foreground figure of the *Risorgimento*, namely Giuseppe Mazzini (1805-1872). Fundamental to Mazzini's romantic vision of nationalism is the historicity accorded to Italian unity, epitomized by Rome as a cityscape of civilization. Drawing on the city's glorious history, both with regard to the ancient Roman empire and the Christian Church, the city of Rome served as a core symbol of unity of the disparate domains of Italy, legitimating the new nation with reference to a divinely inspired historic 'mission'. Ideological components of the *Risorgimento*, such as notions about the 'Italian people', common 'duty' and 'sacrifice' will be analyzed as an example of the creation of a national 'imagined' community.