



PIERRE
ROSANVALLON
LA SOCIEDAD
DE IGUALES

MANANTIAL

El mundo de los semejantes

No hay mejor guía que Sieyès, el autor de *¿Qué es el Estado llano?*, para comprender cómo la idea de igualdad se confundió en 1789 con el rechazo visceral de la figura del privilegiado. “El privilegiado –escribía– se considera con sus colegas como si constituyera un orden aparte, una nación escogida en la nación [...]. Los privilegiados realmente terminan mirándose como otra especie de hombre.”¹ Significativamente, medio siglo más tarde Tocqueville encontrará estas mismas palabras para comprender el universo aristocrático: “Apenas si creen formar parte de la misma humanidad”, observará en una fórmula famosa.² De ahí, a la inversa, su definición de la democracia como *sociedad de semejantes*.

EL RECHAZO DEL “RACISMO NOBILIARIO”

No es posible comprender hoy la aspiración de 1789 a esa igualdad-similaridad sin tomar la medida de lo que era el *espíritu de distinción* que animaba a la nobleza de la época. Una vez más, se pue-

1. Sieyès, *Essai sur les privilèges* (1788), en *Qu'est-ce que le tiers état ?*, ed. Edme Champion, París, PUF, 1982, p. 9 [trad. cast.: *¿Qué es el Tercer Estado?*; precedido de *Ensayo sobre los privilegios*, trad. de Marta Lorente Sariñena y Lydia Vázquez, Madrid, Alianza Editorial, 2008].

2. Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, ed. Eduardo Nolla, París, Vrin, 1990, t. II, p. 146 [trad. cast.: *La democracia en América*, trad. de Raimundo Viejo Viñas, Madrid, Ediciones Akal, 2007].

de partir de Sieyès para percibirlo sensiblemente. Para justificar los análisis de su *Ensayo sobre los privilegios*, el padre de la primera Constitución francesa había unido a su panfleto un solo documento histórico de cargo: un “Llamado al Rey” redactado en el momento de los Estados generales de 1614 por el presidente de la nobleza. Lo cual significa que lo consideraba como ejemplar. Se trataba de un llamado que era continuación de la interpelación de diputados del Tercer Estado que solicitaban ser considerados con más deferencia. “Trátennos como vuestros hermanos menores, y os honraremos y amaremos”, habían lanzado a los representantes de la nobleza. Los términos de la réplica habían sido ásperos; en efecto, la formulación había sido percibida como un verdadero insulto. “Me da vergüenza, Sire –había escrito el presidente de la nobleza–, deciros los términos que otra vez nos han ofendido. Éstos comparan vuestro Estado con una familia compuesta por tres hermanos. ¡En qué miserable condición hemos caído, si estas palabras son verdaderas! ¡En qué tantos servicios rendidos desde tiempos inmemoriales, tantos honores y dignidades, transmitidos hereditariamente a la nobleza y merecidos por sus labores y fidelidad la habrían rebajado tanto que estuviera con el vulgo en la más estrecha suerte de sociedad que exista entre los hombres, que es la fraternidad [...]. Considerad la situación, Sire, y, mediante una declaración plena de justicia, haced que recapiten y reconozcan lo que somos, la diferencia que hay, y que en modo alguno pueden ellos compararse con nosotros.”³ Esta súplica destinada a “conservar a la nobleza en sus preeminencias” empleaba las palabras de lo que era experimentado como la expresión misma de lo insoportable: la pretensión de constituir una humanidad superior y la estigmatización de aquellos que “osan compararse” y “desconocen así su condición”.

Desde el siglo XVI por lo menos, la nobleza se consideraba en efecto abiertamente como una *raza* aparte. Por cierto, el término era entendido en un sentido diferente de aquel que hoy le conocemos. Era sinónimo de linaje, de extracción, y constituía una vez más una palabra de la lengua aristocrática.⁴ Sin implicar una referencia a distinciones de orden fisiológico o étnico, no obstante remitía en verdad a la idea de cualidades sociales que se transmitían hereditaria-

3. Citado en Sieyès, *Essai sur les privilèges*, op. cit., p. 26.

4. Véase Daniel Teyssere, “De l’usage historico-politique de *race* entre 1680 et 1820, et de sa transformation”, *Mots*, n° 33, 1982, p. 43.

mente. Los nobles estaban persuadidos de que sus hijos tenían capacidades innatas para dirigir la sociedad. De esta manera percibían los linajes como verdaderos seres naturales. Esta idea de raza fundaba una visión jerárquica del mundo en la cual las distinciones de condición encontraban su origen en esas diferencias intrínsecas. Ésta se impondrá a esos nobles como una evidencia. Ellos creían ver tantos tipos de hombres como de condiciones sociales, todos los cuales participaban de una misma naturaleza, pero diferenciados hereditariamente por su comportamiento y su valor humano desigual.⁵

La Asamblea Constituyente se había consagrado desde sus primeras horas a poner en la picota estas representaciones y a destruir sus traducciones concretas en términos de privilegios fiscales, de derechos exclusivos o de barreras profesionales. Aunque no constituyera más que uno de sus aspectos, el decreto firmado en la noche del 4 de agosto de 1789 simbolizará esta empresa. No obstante, no es posible quedarse en esto para caracterizar el espíritu de igualdad que marcó el período. La aspiración de constituir una sociedad de semejantes, en efecto, estuvo lejos de limitarse a la denuncia de las manifestaciones más excesivas del orden aristocrático. Cuando denunciaba el universo de los privilegios, alguien como Sieyès no sólo instruía el proceso de las exenciones legales, de las fantasmagorías de raza y de las elucubraciones históricas. Se entregaba a una crítica más sensible y más global de las pretensiones sociales a la superioridad y a la distinción. El término “privilegiados” se extendía de hecho para él a todos aquellos que estimaban que “no están hechos para ser confundidos, para estar al lado, para encontrarse juntos”.⁶ Lo que se enfocaba era una propensión multiforme al aislamiento, al separatismo. La invención del término “aristócratas”, que data de este período,⁷ relacionaba entonces las múltiples maneras que tenía el pueblo de experimentar situaciones

5. Véase Arlette Jouanna, *L’idée de race en France au XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle*, edición revisada, Montpellier, Universidad Paul-Valéry, 1981 (véase t. 1, p. 16). Sobre este punto, remítase igualmente a André Devyver, *Le Sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilshommes français de l’Ancien Régime (1560-1720)*, Bruselas, Éditions de l’Université, 1973.

6. Sieyès, *Essai sur les privilèges*, op. cit., p. 10.

7. Véase Jacques Guilhaumou, “Aristocrate(s), aristocratie (1789-1793)”, *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, fascículo 1, París, Klincksieck, 1985.

de distancia social, de desprecio, de exclusión, de confrontación con barreras infranqueables.

TAMBIÉN EN NORTEAMÉRICA

Por otra parte, esto es lo que explica que la estigmatización de la aristocracia haya sido tan estructurante en Norteamérica como en Francia, precisamente cuando la Norteamérica colonial no tenía nobleza ni conocía ninguna de las distinciones legales del Viejo Continente. Esta sociedad, en efecto, no era menos jerárquica, marcada por un sentido totalmente británico del orden y de la deferencia, en particular en Nueva Inglaterra.⁸ Si durante largo tiempo los notables federalistas creyeron en la necesidad de un mundo gobernado por una “aristocracia natural” (no dejaban de destacar la idea), sin embargo la igualdad fue realmente uno de sus grandes gritos populares de adhesión del movimiento. Tanto en las colonias del Norte como en las del Sur, los hombres expresaban con insistencia el asco que les inspiraban “ciertos aires de superioridad” y la “afectación frívola de la cortesía”.⁹ Esta percepción de la Revolución como conflicto entre el pueblo y la aristocracia era particularmente sensible en Pensilvania. “Bendito sea el Estado que pone a todos los hombres en un mismo nivel”, decían allí entonces los hombres del pueblo, a quienes exasperaban aquellos que calificaban de “gentilhombres”.¹⁰ En 1786, los representantes de este Estado declararon solemnemente: “Un régimen democrático como el nuestro no admite ninguna superioridad”.¹¹ Algunos años más tarde, uno de los miembros más eminentes de la joven Asamblea Constituyente francesa podrá así comparar el espíritu de las dos revoluciones al observar: “Como los

8. Sobre la pregnancia de este orden jerárquico y las condiciones de su crítica, véanse los múltiples ejemplos referidos por Gordon S. Wood en los capítulos “Hierarchy” y “The Assault on Aristocracy” de *The Radicalism of the American Revolution*, Nueva York, Vintage Books, 1991.

9. Gordon S. Wood, *La Création de la République américaine (1776-1787)*, trad. francesa de François Delastre, París, Belin, 1991, p. 109.

10. *Ibid.*, p. 122.

11. Citado en G. S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, *op. cit.*, p. 341.

norteamericanos, nosotros queremos regenerarnos”.¹² Regenerarse: realmente era la idea de una humanidad reconciliada, convertida en igual y una.

¿UNA HERENCIA DEL CRISTIANISMO?

¿Cómo explicar la irrupción de ese espíritu de igualdad con el que se identificó la revolución moderna en sus tres manifestaciones fundadoras, ya sea en Norteamérica o en Francia tanto como en Santo Domingo? ¿Se impuso repentinamente como el imperativo inédito de un nuevo universo en gestación, o no hizo sino llevar a la incandescencia las brasas dormidas de un antiguo fuego? ¿Y cómo describir más precisamente la aspiración a la constitución de un mundo de semejantes que caracteriza en forma prioritaria ese espíritu de igualdad? El autor de *La democracia en América* subrayó en la introducción de su obra el carácter de impulso del factor religioso, observando: “El cristianismo, que hizo a todos los hombres iguales ante Dios, no sentirá repugnancia de ver a todos los ciudadanos iguales ante la ley”.¹³ Así, la igualdad democrática ¿no habría hecho sino cumplir una vieja promesa? La revolución moderna, ¿no sería sino la heredera de la revolución cristiana? “Los genios más profundos y los más vastos de Roma y de Grecia —también escribían— nunca pudieron llegar a esta idea tan general, pero al mismo tiempo tan sencilla, de la similaridad de los hombres [...]. Fue necesario que Jesucristo viniera a la Tierra para hacer comprender que todos los miembros de la especie humana eran naturalmente semejantes e iguales.”¹⁴

Hay muchos pasajes de las Escrituras que podrían ser movilizados para defender la correlación. La Epístola de Pablo a los Gálatas (3, 28), donde afirma que “no hay ni judío, ni griego, ni esclavo, ni hombre libre, ni hombre, ni mujer, porque todos vosotros no sois más que uno en Cristo Jesús”, es una de las citadas con más frecuencia. Para ratificar esta interpretación, también se puede recordar la centralidad de la argumentación teológica en Locke, pre-

12. Rabaut Saint-Étienne, el 18 de agosto de 1789, *Archives parlementaires*, 1ª serie (en adelante AP), t. VIII, p. 452.

13. Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, t. I, p. 13.

14. *Ibid.*, t. II, p. 28.

ocupado por garantizar que los principios de la revolución inglesa tenían un origen bíblico. Al batallar contra Robert Filmer, consagró largos capítulos de sus *Ensayos sobre el gobierno civil* en defender su igualitarismo radical fundándose en la categorización de las especies mencionada en el Génesis.¹⁵

No se puede impugnar esta dimensión igualitaria del mensaje evangélico. Pero sin embargo no se trata de un tipo democrático de igualdad. En efecto, es esencialmente espiritual y no se relaciona con una perspectiva directamente social o política. Si el mundo cristiano no dejó de enseñar el principio de igualdad natural entre los hombres, no sacaba de esto ninguna consecuencia “revolucionaria”. Da testimonio de ello –no es más que un ejemplo entre muchos otros– el primer gran tratado de moral cristiana doméstica, la *Institution des laïcs*, de Jonas, obispo de Orleans. Publicado tras el fin del reino de Carlomagno, la obra afirmaba con fuerza que los ricos y los pobres, así como los amos y sus esclavos, eran “iguales naturales”; pero de esto en modo alguno sacaba como conclusión que habría que suprimir la esclavitud o acercar las condiciones.¹⁶ La idea era incitar al respeto, a la consideración del otro, llamar a reconocer el valor singular de cada ser humano, considerar que todos participaban en una misma economía de la salvación; en suma, deducir de esto un deber moral de caridad, pero no un modelo político o social de cualquier tipo que fuera. Por lo tanto, es necesario distinguir claramente lo que se podría llamar una *igualdad de humanidad* y una *igualdad de sociedad*, para no quedarse en consideraciones demasiado imprecisas sobre el papel del cristianismo en el advenimiento del espíritu moderno de igualdad.

La misma cosa puede decirse del espíritu de igualdad en Norteamérica, precisamente cuando las referencias religiosas fueron allí particularmente explícitas durante el período revolucionario. Da testimonio de esto de manera espléndida la primera de las verdades calificadas de “evidentes” en la Declaración de Independencia del 4 de julio de 1776: “Todos los hombres fueron *creados iguales*”.¹⁷

15. Véase Jeremy Waldron, *God, Locke and Equality. Christian Foundations of John Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

16. Sobre el contenido y la importancia de este texto, véase Jean Reviron, *Les Idées politico-religieuses d'un évêque du 19^e siècle*, Jonas d'Orléans, París, Vrin, 1930.

17. Véase Jack P. Greene, *All Men Are Created Equals : Some*

Es igualmente innegable que los movimientos evangélicos del siglo XVIII, superpuestos en el basamento del origen puritano, encontraron en las Escrituras un lenguaje y argumentos que fueron constantemente movilizados por los combatientes de las colonias, a tal punto parecían imponerse. No obstante, son consecuencias inéditas, mucho más radicales, las que sacaron del mensaje bíblico. Se operó así una suerte de “subversión interior” de este mensaje, a tal punto las palabras parecieron marcar una continuidad allí donde de hecho se operaba una profunda ruptura.

LOS EQUÍVOCOS DE LA IGUALDAD NATURAL

Más allá de la visión cristiana de la igualdad, son las teorías jurídicas y filosóficas de la igualdad natural las que desempeñaron un papel movilizador. Ellas irrigaron todo el siglo XVIII. Sin embargo, seguían siendo igualmente equívocas, incluso si fueron el vector de una formidable ruptura. El tenor del artículo que la *Encyclopédie* consagró a esta noción lo muestra a las claras.¹⁸ “Puesto que la naturaleza humana resulta la misma en todos los hombres –se especificaba– está claro que cada uno debe estimar y tratar a los demás como otros tantos seres que le son naturalmente iguales, es decir, que son hombres al igual que él. Pero el artículo no sacaba de estas premisas las conclusiones de Sieyès.” Al evocar el contraste de una “igualdad absoluta”, verdadera quimera, a su manera de ver, el autor llamaba en efecto simultáneamente a reconocer “la necesidad de las diferentes condiciones, de los grados, de los honores, de las distinciones, de las prerrogativas, de las subordinaciones que deben reinar en todos los gobiernos”. En modo alguno impugnaba la existencia de una nobleza, con todos sus atributos. Para él, la igualdad natural en definitiva no tenía más que una dimensión estrechamente moral, sin involucrar más que “deberes de caridad, de humanidad y de justicia”. Muy lejos estaban en este caso del sordo poder que encerraba en 1789 la idea de una igualdad de los semejantes, con la pers-

Reflexions on the Character of the American Revolution, Nueva York, Oxford University Press, 1976.

18. Artículo “Igualdad natural”. Redactado por Sylvain Maréchal –el futuro autor del famoso *Manifeste des égaux* (1801)–, está firmado por Louis de Jaucourt.

pectiva de una subversión ilimitada de las diferencias. El famoso refrán cantado en 1381 por los campesinos ingleses que se habían rebelado con la conducción de John Ball –“Cuando Adán cultivaba y Eva hilaba, ¿quién era entonces gentilhomme?”– era por su parte ya mucho más radical. El punto de partida de Jaucourt/Maréchal era un tope, mientras que por el contrario la igualdad democrática se caracteriza por lo que abarca de indeterminado y de apertura a las distintas posibilidades. En efecto, la igualdad democrática no puede ser circunscrita y encerrada en una definición que pondría fin a los interrogantes, a las controversias y a las reivindicaciones que puede suscitar. Por otra parte, uno de los rasgos constantes del pensamiento conservador es haber pretendido, a la inversa, fijarla en categorías que le ponían un freno.

LA REVOLUCIÓN INTELECTUAL Y SOCIAL DE LA SIMILARIDAD

Más allá de la herencia cristiana y de las teorías del derecho natural, dos factores contribuyeron en el siglo XVIII a perturbar las representaciones anteriores del lazo social y a posibilitar la revolución de la similaridad. El primero fue de orden antropológico y biológico. Derivó de la nueva comprensión de la noción de especie ilustrada por la obra de Buffon. El segundo fue sociológico, ligado al advenimiento del individuo.

En 1749, Buffon comenzaba su *Histoire naturelle* con el ensayo *De la nature de l'homme*. Allí describía al hombre como un ser único y superior por esencia, totalmente distinto de todas las especies animales por la naturaleza de su entendimiento, la duración de su crecimiento y de su vida, la existencia de un “principio superior” que le permitía multiplicar al infinito las operaciones de su espíritu y aumentar la distancia que lo separaba del animal, por una plasticidad que lo hacía prodigarse y subsistir bajo todos los climas, por la complejidad y la diversidad de las sociedades que formaba con sus semejantes.¹⁹ Al mostrar así que la identidad de la especie humana era un hecho material, Buffon modificaba su percepción. Era una objetivación que conducía a una reeducación del entendimiento y a

19. Sigo el análisis de su demostración tal y como la resume Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, París, Maspéro, 1971, pp. 230-234.

dar un fundamento material a las consideraciones morales de común dignidad. En efecto, tendía a minimizar el alcance de las diferencias entre el “hombre civilizado” y el “hombre salvaje”, así como entre los habitantes de las diferentes comarcas del globo. En el capítulo “Variedades en la especie humana” que daba fin al ensayo, explicaba que las diferencias físicas de apariencia, de color de piel, resultaban solamente de “causas exteriores y accidentales” y que por lo tanto debían ser consideradas como susceptibles de nuevas evoluciones y hasta potencialmente reversibles.²⁰ Al subrayar que el género humano era uno en el origen, y que su diversificación había sido circunstancial, Buffon invitaba a pensar la categoría de especie a partir de la noción de similaridad. Precisamente ahí estaba la revolución conceptual. “Todos los individuos semejantes que existen sobre la superficie de la Tierra –escribía– son mirados como componentes de la especie de esos individuos.”²¹ La especie, proseguía, es por lo tanto una “palabra abstracta y general”, puesto que hay que considerar las *cualidades esenciales* de los seres y no sus apariencias para pensarla como categoría descriptiva. En este punto de su demostración, Buffon utilizaba la definición de la similitud dada por Leibniz: son semejantes aquellas cosas entre las cuales no se pueden hacer otras diferencias intrínsecas más que las de la cantidad. Mientras que la identidad de cantidad constituye la igualdad, la identidad de calidad definía para este último la similaridad.²² De esta manera se podía pensar en una redefinición de la relación entre los hombres, aunque a ésta le costará trabajo formularse socialmente en un nuevo lenguaje, puesto que es con el único término genérico de igualdad como se expresará en América y en Francia la urgencia del advenimiento de un mundo de semejantes.

El advenimiento del individuo, el pasaje del *homo hierarchicus* al *homo aequalis*, para emplear las formulaciones de Louis Dumont, también constituyó uno de los elementos desencadenantes de la demanda moderna de igualdad. No es posible encarar aquí el tratamiento global y sistemático de esta cuestión con la cual se confunde la historia misma de las ciencias sociales. Pero conviene recordar que este advenimiento no puede ser solamente compren-

20. Buffon, *Œuvres*, París, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 2007, p. 407.

21. Citado en el artículo “Especie” de la *Encyclopédie*.

22. Véase el artículo “Similitud o semejanza” de la *Encyclopédie*.

dido como proceso de descomposición de lo colectivo en provecho de la erección de sus componentes elementales, los individuos. Ya que individuos siempre hubo, y la atención a las historias singulares no data de la era moderna. Es más en términos de modalidades de construcción del lazo social como hay que comprender la cuestión. En las sociedades que se pueden llamar “tradicionales”, lo esencial es precisamente la relación de identificación con conjuntos dados, fuertemente estructurados. Estas sociedades están segmentadas (en castas, en órdenes, en estados, etc.), pero los diferentes subconjuntos que la constituyen, por su parte, presentan caracteres homogéneos. Los factores de distinción y de similaridad están de esta manera como encastrados y fijados en la vida social. La ruptura decisiva que introduce la modernidad en este estado de cosas es la de la complejización y la diversificación. Bajo la influencia del desarrollo de los intercambios y de la circulación de las personas, tanto como del progreso de los conocimientos, las sociedades, en efecto, se vuelven más heterogéneas; las “variaciones individuales”, para retomar el lenguaje del naturalista, aparecen aquí más marcadas y más sensibles.²³ Las modalidades de constitución de las identidades individuales y las pertenencias sociales resultaron profundamente modificadas. Autores como Gabriel Tarde o Georg Simmel hicieron hincapié en esto en el inicio del siglo XX, como veremos más adelante.

23. Sobre este punto, véanse los penetrantes análisis de Célestin Bouglé, *Les Idées égalitaires*, París, Alcan, 1899. En adelante conviene remitirse a la edición de este texto ofrecida por Serge Audier con un prefacio sustancial (Éditions Le Bord de l'eau, 2007).

La sociedad de los individuos independientes

“Se formula como principio en la formación de una sociedad que todos los hombres que ingresan en ella son iguales. Con esto no quiere decirse que son todos iguales en estatura, talentos, habilidad, riquezas, lo que sería absurdo; sino que son *iguales en libertad*.” Así se expresa en el verano de 1789 Rabaut Saint-Étienne en sus *Idées sur les bases de toute constitution*.¹ La idea de sociedad de iguales remite en este caso a una forma de relación social, a un tipo de sociedad, en la cual nadie es sometido a la voluntad de otro. Esta autonomía no se confunde con un “individualismo” comprendido como un *estado* de separación frente al otro. No es un *atributo* individual. Sólo adquiere sentido en cuanto *capacidad social*. Ser autónomo es poder inventar su vida, existir como sujeto responsable de sí mismo. La autonomía individual implica por lo tanto una garantía social: no puede desplegarse sino en una sociedad que destierra *todas* las dependencias. Así, sólo una *sociedad* de individuos independientes tiene un sentido en un universo de libertad. En él la autonomía se inscribe necesariamente en el marco de una *reciprocidad activa*.

Semejante percepción de la igualdad se encuentra en el corazón del ideal de Rousseau. En una carta enviada a su padre a los diecinueve años, el joven Jean-Jacques dice estar preocupado de “vivir sin la ayuda de otros”.² De ahí su elogio en el *Emilio* a la figura del

1. Reproducido en AP, t. VIII, p. 404. El subrayado me pertenece.

2. Carta de 1731, en *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, ed. Ralph Alexander Leigh, Oxford, The Voltaire Foundation, 1965, t. I, p. 13.

artesano, “de todas las condiciones, la más independiente de la fortuna y de los hombres”.³ Esta independencia es para él la condición de una vida plenamente social. En efecto, ella permite poner a cada uno en una justa relación con el otro, ya que la independencia mutua alimenta una relación positiva de intercambio. Para calificar esta forma de igualdad reivindicada por Rousseau, uno de sus más profundos comentaristas, Jean Starobinski, habla con sobrada razón de “reciprocidad de las conciencias libres”.⁴ La igualdad, en efecto, es en este caso la de un *comercio humano* verdaderamente libre. La perspectiva de una igualdad-libertad de esta naturaleza constituyó la matriz histórica de la aspiración de los modernos a una vida emancipada. Para ello se identificó con el combate contra lo que parecía constituir su negación radical: la situación de esclavitud. Al mismo tiempo erigió este último término como concepto de contraste central del liberalismo político en los siglos XVII y XVIII.

LA ESCLAVITUD, FORMA ARQUETÍPICA DE LA RELACIÓN DESIGUAL

El término “esclavitud” inmediatamente evoca para nosotros las infamias del comercio triangular practicado por los europeos en el siglo XVIII y la situación de los negros en Norteamérica antes de la Guerra de Secesión, así como en el Caribe antes de la emancipación. En nuestras mentes es indisoluble de una historia de la colonización, y de la explotación de los campos de algodón o de caña de azúcar bajo los trópicos. No era esto lo que ocurría en los siglos XVII o XVIII. El término “esclavitud” era entonces utilizado de manera mucho más amplia para calificar todas las situaciones de dependencia consideradas insostenibles. Tenía un sentido metafórico principalmente político y social, y no designaba sino secundariamente el régimen de la servidumbre económica legal. En toda la literatura

3. Rousseau, *Émile, ou De l'éducation* (1762), en *Œuvres complètes*, t. IV, París, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1990, p. 470 [trad. cast.: *Emilio o la educación*, trad. de Belén Jáuregui, Buenos Aires, Gradfoco, 2006].

4. Jean Starobinski, Introducción al *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, París, Gallimard, “Folio”, 1989, p. 15.

anti-absolutista se calificaba de esclavos a los individuos o los pueblos considerados oprimidos, sometidos al capricho de un déspota, cuyos derechos eran menospreciados y negada su humanidad. La esclavitud era la negación radical del ideal de autonomía, de la misma manera que el privilegio insultaba la semejanza entre los hombres. A fines del siglo XVII, Pierre Jurieu, uno de los más célebres opositores a la política de Luis XIV, figura señera de la resistencia protestante, dará así por título a su obra mayor *Les Soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté* [Los suspiros de la Francia esclava que anhela la libertad].⁵ En la misma época, en una Inglaterra en revolución, Locke comenzaba su primer *Tratado del gobierno civil* con una denuncia de la esclavitud, y Algernon Sidney, el gran teórico del republicanismo del otro lado de La Mancha, daba por título a una de las primeras secciones de sus *Discours sur le gouvernement*: “Es pura esclavitud depender única y absolutamente de la voluntad de un solo hombre”. En el siglo XVIII, en sus famosas *Cato's Letters*, al estigmatizar la política del Gobierno de Walpole, John Trenchard y Thomas Gordon denunciaron también lo que estimaban que era la “condición de esclavos” en la cual se hallaban los ingleses, y en consecuencia asimilaron su programa de una verdadera emancipación política y civil a la abolición de ese Estado servil. “La esclavitud —escribían— consiste en vivir a merced de otro, y la situación de esclavitud, para aquellos que logran soportarla, está hecha de un estado de incertidumbre permanente y de miseria.”⁶

En los largos artículos “Esclavitud” y “Esclavo” redactados para la *Encyclopédie*, Jaucourt también trataba esencialmente acerca de la “esclavitud política y civil”. Ésta era percibida en términos muy generales como “violación del principio de la igualdad natural de los hombres” y resultaba referida de tal manera a las situaciones que privaban a un individuo de su dignidad o de su autonomía. La palabra simbolizaba lo que había de más insostenible en la dependencia y el desnivel entre los hombres. Pero la esclavitud en el sentido estricto del término no aparecía en él sino bajo el aspecto de su existencia antigua, remitida a un mundo de barbarie arcaica. Cosa sorprendente para el lector de hoy, no consagraba así más que

5. Publicada en 1689.

6. Carta n° 62 del 20 de enero de 1721, John Trenchard y Thomas Gordon, *Cato's Letters*, en D. L. Jacobson (ed.), *The English Libertarian Heritage*, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1965, p. 131.

un corto pasaje, al final del artículo, a la situación de aquellos que eran llamados "esclavos negros". Se encontraba la misma paradoja en la Norteamérica de mediados del siglo XVIII. Allí la denuncia de la esclavitud era también omnipresente en los artículos y los opúsculos políticos, y la asimilación de la posición de los norteamericanos frente a los ingleses a esta situación estuvo en el corazón de la retórica independentista de las décadas de 1750 a 1770. A lo largo de innumerables páginas los norteamericanos se describían como los esclavos de los británicos. "Conformamos la más abyecta de las especies de esclavos", llegaba por ejemplo a decir John Adams, una de las grandes figuras del liberalismo moderado.⁷ "El hecho de estar sometidos al impuesto, sin que nosotros mismos o nuestros representantes lo hayan consentido, nos convierte en esclavos", martillaban como un eco múltiples voces. La situación de los negros reducidos a la servidumbre en las plantaciones no era evocada sino de manera secundaria en esta literatura política. Y cuando se la evocaba, era para ser inmediatamente remitida a la condición de los norteamericanos frente a Inglaterra, o a la de los habitantes de Europa sometidos al yugo de regímenes despóticos. No se le reconocía nada más infamante o más degradante. Puesto que no puede existir una "libertad parcial", se decía, el norteamericano, si el curso de las cosas no se invierte, terminará por convertirse en el equivalente de un esclavo de plantación. Algunos llegaban incluso más lejos y no vacilaban en afirmar que el negro en una plantación daba por lo menos piedad, mientras que el norteamericano por su parte era abiertamente despreciado por el poder colonial. En Norteamérica y en Francia, la fuerza del llamado a formar una sociedad de individuos autónomos era a la medida de la estigmatización de una dependencia de este tipo.

7. Véanse las exposiciones que Bernard Baylin consagra a este tema en *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1967, pp. 232-235.

LA CUESTIÓN DEL "TRABAJO POR CONTRATO" EN NORTEAMÉRICA

En la Norteamérica colonial, la dependencia sin embargo no remitía solamente a una visión política de esta naturaleza. El sentimiento de dependencia, para la masa de los norteamericanos modestos, también se relacionaba con la experiencia directa, o en todo caso con la memoria del *indentured labor*, una forma de trabajo "por contrato". En los siglos XVII y XVIII, numerosos inmigrantes no tenían los medios para pagar su viaje hacia Norteamérica. Antes de la revolución introducida por los barcos a vapor, el transporte marítimo era en efecto costoso y no muy accesible para quienes la miseria habría podido llevar a intentar la aventura de otra vida. En numerosos puertos de Inglaterra, pero también en ocasiones en otros países europeos, algunos capitanes de barco o diversos intermediarios proponían en este contexto pagar el transporte a cambio de la firma de un contrato de trabajo muy desequilibrado, porque implicaba la obligación de trabajar gratis durante un tiempo que variaba de cinco a siete años.⁸ El sistema también era aplicado de manera coercitiva a personas condenadas por deudas, ya que su contrato permitía cierto reembolso. Incluso algunos delincuentes eran deportados de esta manera, así como huérfanos de los que querían desembarazarse las parroquias para reducir sus gastos de asistencia. El capitán o el intermediario, a la llegada, vendía el contrato a un empleador. De este modo recuperaba el costo del transporte al tiempo que ganaba un beneficio sustancial. El empleador no abonaba ninguna remuneración al inmigrante durante el tiempo previsto del contrato, contentándose con alojarlo y alimentarlo, abonándole en la mayoría de los casos un pequeño peculio en el momento de su partida. Estos trabajadores, a quienes se designaba generalmente con el término "sirvientes", eran sometidos por un tiempo a una forma de servidumbre (se hablará de *white servitude*), puesto que estaban jurídicamente atados a una persona, y las leyes castigaban severamente a aquellos que intentaban abandonar a

8. De la forma inicial de este contrato, redactado en dos ejemplares sobre la misma hoja y luego cortada en dos, proviene precisamente el término *indenture*: ambas copias, una para el inmigrante y la otra para la persona que financió el transporte, en efecto estaban marcadas por el dentado del recorte (*indented edge*), que era sellado para garantizar la autenticidad del acto.

sus amos. La índole servil de su condición era reforzada por condiciones de trabajo a menudo difíciles y un tratamiento casi disciplinario. También se traducía por el hecho de que la *indenture* podía ser revendida antes de su término, siendo entonces el trabajador transferido como un bien mueble a otro amo.⁹

Se ha estimado que hasta la mitad de los inmigrantes en las trece colonias habían llegado en el marco de un trabajo por contrato de esta naturaleza. En consecuencia, más allá del Atlántico, había una experiencia colectiva de este tipo de dependencia, impresa tanto en las mentes como en los cuerpos. Y tanto más puesto que existían estatutos de aprendizaje particularmente coercitivos. En comparación con la situación inglesa, las formas de servidumbre de los individuos en el trabajo eran paradójicamente mucho más fuertes en Norteamérica. El llamado a liberarse del poder colonial se reforzaba así en muchas mentes con la aspiración a establecerse en un trabajo libre. De tal manera, el término “independencia” tenía para el pueblo una doble significación. Una república no podía estar constituida sino por individuos autónomos (la palabra *self-dependent* se encontraba entonces en múltiples escritos y discursos), dueños de su trabajo y de su destino, liberados de todas las formas de dependencia personal. La “cuestión social” en la Norteamérica de las décadas de 1770-1780 no era la de las desigualdades económicas entre ricos y pobres: estaba identificada con la escisión introducida por la dependencia. Por eso la libertad se confundía con la igualdad. La autonomía de los individuos aparecía como la condición de un lazo social regenerado, vivificado en forma permanente por la interacción entre hombres a los que ninguna barrera ya separaba.

LA IGUALDAD DE MERCADO

La figura de una “igualdad de mercado”, en el sentido formal del término, es lo que se dibujaba en esta perspectiva. Ser el igual del otro significaba encontrarse con él en una relación de libre inter-

9. Véanse las exposiciones sobre el tema en Richard Brandon Morris, *Government and Labor in Early America*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1965, y Abbot Emerson Smith, *Colonists in Bondage: White Servitude and Convict Labor in America, 1607-1776*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1947.

cambio, es decir, de reciprocidad. Era una igualdad de orden conmutativo. El sentido más sociológico que económico que tenía la palabra “comercio” en el siglo XVIII participaba de esta visión. En efecto, designaba toda relación pacífica y equilibrada entre los hombres. De esta manera, se oponía a un orden político que sometía a la masa a la voluntad de algunos. El intercambio sustituía el enfrentamiento de las voluntades y las relaciones de fuerza que sustentaban de manera permanente el campo político por la objetivación de una equivalencia. En este sentido, en el artículo “Comercio” de la *Encyclopédie*, François Véron de Forbonnais escribía: “Se entiende por esta palabra, en el sentido general, una comunicación recíproca. Se aplica más particularmente a la comunicación que los hombres se hacen entre ellos de las producciones de su tierra y de su industria”. El intercambio económico constituía en este marco una de las *modalidades de ejercicio* de la igualdad-relación. Al intercambiar el fruto de su trabajo, daban vida a su condición de *iguales en interdependencia*. Así, en el siglo XVIII se creía en la posibilidad de un intercambio propiamente regenerador. Se soñaba espontáneamente con el mundo que era necesario hacer advenir en las categorías que Marcel Mauss forjará en su *Ensayo sobre el don* para describir universos en los cuales la “economía” mezclaba las vidas y las cosas, el reconocimiento de las dignidades y la equivalencia en las transacciones.¹⁰ No es posible comprender el espíritu de la igualdad en las revoluciones norteamericana y francesa si no se tiene en cuenta esta percepción del mercado como susceptible de ser a la vez la expresión de una libertad y el vector de la igualdad. El mercado era entonces percibido como una institución de la igualdad.¹¹ En el siglo XVIII se teorizaba en este sentido un *liberalismo de la reciprocidad*.¹²

10. Al hablar de los intercambios en ciertas sociedades, Mauss escribe: “En el fondo, son mezclas. Se mezclan las almas en las cosas; se mezclan las cosas en las almas. Se mezclan las vidas, y así es como las personas y las cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan: lo que es precisamente el contrato y el intercambio” (*Essai sur le don*, en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1978, p. 173) [trad. cast.: *Ensayo sobre el don: forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*, trad. de Julia Bucci, Buenos Aires, Katz Editores, 2009].

11. Es una idea afín a Sieyès, que la había tomado del *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, de Adam Ferguson.

12. Sobre las figuras francesas de este liberalismo, remítase a

Esta visión emancipadora del mercado se afirmaba tanto bajo los modos de una aspiración a la independencia del *trabajador*, al igual que en Norteamérica, como de una liberación del *trabajo* cuando estaba encorsetado, como a menudo en Europa, en limitaciones corporativas o reglamentarias productoras de monopolios y, en consecuencia, de desigualdades y exclusiones. En Francia, la abolición, en 1790, de las jurandas, las maestrías y las corporaciones había simbolizado ese combate por la igualdad del mercado. En Inglaterra, la crítica se había polarizado sobre las reglas del aprendizaje, a las que Adam Smith consagrará largas páginas críticas en *La riqueza de las naciones*.¹³ La economía política clásica fue así inseparable de una sociología histórica de la emancipación y la independencia. La obra de Smith lo testimonió de manera clamorosa. Pero no hizo más que inscribirse en un movimiento general de la época. Antes de él, John Millar, una gran figura de las Luces escocesas, cuya obra había bosquejado algunos de los temas esenciales de *La riqueza de las naciones*, ya había relacionado mercado y constitución de una sociedad de individuos iguales e independientes. En su *Origin of the Distinction of Ranks*, Millar consideraba que los progresos de la civilización se indexaban sobre la multiplicación del número de negociantes y artesanos directamente interesados en la expansión de su industria. A la inversa, una sociedad en la cual una gran cantidad de habitantes se encontraban en un “estado de dependencia”, asignados a una tierra y sometidos a sus amos, tendía a reproducirse de idéntica manera, ya que los medios de existencia resultaban de la sumisión a otro y no de la actividad desplegada. La emancipación de las clases sociales dominadas, ya se tratara de servidores, de esclavos, de obreros agrícolas, de niños o de mujeres, era por lo tanto para él el vector histórico del progreso. “La influencia del comercio y de las manufacturas –concluía– parece favorable a la libertad y tiende a establecer una forma de gobierno popular.”¹⁴

las observaciones sugestivas de Simone Meyssonier, *La Balance et l'Horloge. La genèse de la pensée libérale en France au XVIII^e siècle*, París, Les Éditions de la Passion, 1989 (véanse sobre todo las páginas consagradas a Vincent de Gournay).

13. Véase Emma Rothschild, *Economic Sentiments : Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

14. John Millar, *Observations sur les commencements de la société*, trad. francesa, Amsterdam, 1773, p. 320.

La idea de utilidad recíproca estaba así lista para reemplazar la de autoridad jerárquica para pensar la buena marcha del mundo, donde igualdad y libertad caminaban al unísono. En Millar, la perspectiva del advenimiento de una república de artesanos, por lo tanto, se superponía con la del desarrollo de una sociedad de mercado.¹⁵ En la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVIII, y esto es un hecho capital, el lenguaje del liberalismo económico se teñía frecuentemente de acentos neoharringtonianos, y recuperaba fórmulas emparentadas tanto con las del civismo republicano como con la ideología *country*.¹⁶ Más adentrado el siglo, la *Recherche des principes de l'économie politique* de James Steuart desarrollará una temática análoga. También para él, la libertad moderna no era más que una consecuencia de la independencia económica. Así desarrollará toda una teoría histórica de la evolución de los regímenes políticos a partir de las diferentes figuras de la subordinación social. “Toda autoridad –escribió– es proporcional a la dependencia.”¹⁷ “La desventaja de la forma monárquica, relativa al comercio y a la industria –también decía–, no proviene de la desigualdad que establece entre los ciudadanos, sino que es la consecuencia de esta desigualdad, a menudo acompañada por una subordinación arbitraria e indeterminada entre los individuos de las clases superiores e inferiores, o entre aquellos que están encargados de la ejecución de las leyes y el cuerpo del pueblo.”¹⁸ Así, para Steuart, el mercado también tenía puntos en contacto con el advenimiento de una sociedad de individuos autónomos. De este modo, en el siglo XVIII se imponía con tanta mayor facilidad una visión positiva porque la revolución industrial

15. Véase Michael Ignatieff, “John Millar and Individualism”, en Istvan Hont y Michael Ignatieff, *Wealth and Virtue, the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

16. Sobre este punto clave, véanse los trabajos de John Greville Agard Pocock. Para una discusión de su análisis, remítase en particular a la tesis de Marie P. McMahon, *The Radical Whigs, John Trenchard and Thomas Gordon*, Lanham (Ma), University Press of America, 1990 (véase sobre todo el capítulo “Cato and the country category”).

17. James Steuart, *Recherche des principes de l'économie politique, ou Essai sur les sciences de la police intérieure des nations libres*, trad. francesa, París, 1792, t. I, pp. 440-441.

18. *Ibid.*, p. 446.

todavía no había producido sus efectos destructores. La idea de un liberalismo emancipador-igualitario adquiriría al mismo tiempo todo su sentido.

EL LIBERALISMO OPTIMISTA

“Todo cuanto puede establecer la dependencia entre los hombres debe ser proscrito en una república.”¹⁹ Estas palabras de Bertrand Barère marcaban muy bien el tono de aquello a lo que remitía el proyecto de una sociedad de individuos independientes durante la Revolución Francesa. Más allá de la igualdad de mercado, lo que se bosquejaba era la posibilidad de una sociedad en la cual cada uno era amo de su destino tanto como responsable de su subsistencia. La sumisión humillante de algunos a las ayudas distribuidas por los poderosos era percibida como la simple consecuencia de una dependencia generalizada, la prolongación hipócrita y engañosa de una servidumbre fundadora. La idea de dignidad moral de la persona, por lo tanto, no se separaba de una capacidad para la autonomía material. Se veía así que la autonomía señalaba sin lugar a dudas la entrada en una nueva era de la humanidad. Esta expectativa estaba sustentada en las mentes por un extraordinario optimismo.

El *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet constituyó una de sus expresiones típicas. La historia de la revolución moderna se identificaba para el filósofo con una marcha necesaria hacia la igualdad. “Nuestras esperanzas sobre el estado venidero de la especie humana –escribía– pueden reducirse a estos tres puntos importantes: la destrucción de la desigualdad entre las naciones; los progresos de la igualdad en un mismo pueblo; por último, el perfeccionamiento real del hombre.”²⁰

19. Bertrand Barère, *Premier Rapport fait au nom du Comité de salut public sur les moyens d'extirper la mendicité dans les campagnes, et sur les secours que doit accorder la République aux citoyens indigents*, París, 22 de floreal año II, p. 3.

20. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), París, Vrin, 1970, pp. 203-204. Con estas fórmulas abre la décima y última época que describe la historia de los hombres, titulada “De los progresos futuros del espíritu humano” [trad. cast.: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu*

“Acaecerá entonces esa igualdad de hecho, objetivo último del arte social que, disminuyendo incluso los efectos de la diferencia natural de las facultades, ya no deja subsistir más que una desigualdad útil al interés de todos, porque favorecerá los progresos de la civilización, de la instrucción y de la industria, sin acarrear ni dependencia, ni humillación, ni empobrecimiento.”²¹ Para indicar las condiciones de la marcha hacia ese estado, Condorcet distinguía tres causas de diferenciación de los hombres: las desigualdades de riqueza, las desigualdades de instrucción y las desigualdades procedentes de los accidentes de la vida. Estas tres especies de desigualdades estaban llamadas para él a “disminuir continuamente” (no obstante sin poder eliminarse totalmente jamás). ¿Cómo? Sus argumentos nos interesan, muy especialmente sobre el primer punto. “Fácil es probar –decía– que las fortunas tienden naturalmente a la igualdad, y que su excesiva desproporción o bien no puede existir, o debe cesar prontamente, si las leyes civiles no establecen medios artificiales de perpetuarlas y de reunir las, y si la libertad del comercio y de la industria hace desaparecer la ventaja que toda ley prohibitiva, todo derecho fiscal, dan a la riqueza adquirida.”²² Esta cita marca con claridad la tónica del optimismo económico de la época.

Pero Condorcet de ningún modo relacionaba este optimismo, derivado de una fe general en los efectos del progreso, con la perspectiva de un crecimiento ilimitado. Estaba todavía muy lejos de Marx en este punto. Se inscribía en la perspectiva de una moderación de las pasiones y de un encastre de la actividad económica en las relaciones sociales. Si bien negaba predicar una “austeridad

humano, trad. de Antonio Torres del Moral, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004].

21. *Ibid.*, p. 204.

22. *Ibid.*, p. 212. La igualdad de instrucción, por su parte, contribuiría para él, de manera esperada, a reducir las diferencias de talentos a distinciones que ya no alzarían barreras entre los hombres. Si sobre este punto no hace sino retomar el sentido común, Condorcet es más original para encarar las condiciones de una reducción de las desigualdades circunstanciales, puesto que bosqueja la fórmula de un sistema de seguro contra la vejez, fundado en la “aplicación del cálculo a las probabilidades de la vida”, que permitiría “oponer el azar a sí mismo” para combatir las formas de dependencia y de miseria provocados por los accidentes de la vida (*ibid.*, p. 213).

mal entendida”, no por ello consideraba menos necesario que reinase una “sencillez de las costumbres” y que las riquezas dejaran de ser “medios de satisfacer la vanidad o la ambición”.²³ Esta visión, que se diría heredada del jansenismo del período precedente, será todavía muy pregnante en los albores del nuevo siglo, que asistirá a la imposición de la ley del capitalismo. Da testimonio de ello de manera ejemplar *Olbie*, la primera obra de Jean-Baptiste Say. Publicada en 1799, el ensayo de quien iba a convertirse en la referencia económica obligada de la generación testigo de la revolución industrial, es de hecho una obra de moral. Por otra parte, está subtitulada *Essai sur les moyens d'améliorer les mœurs d'une nation* [Ensayo sobre los medios para mejorar las costumbres de una nación]. En un estilo calcado de los utopistas del siglo XVIII, Say habla aquí de los olbianos, los habitantes de un país que acaba de romper con su pasado retrógrado (la fábula es transparente). Para establecer una nueva administración e instalar una legislación adaptada a las necesidades de una nación regenerada, se daba prioridad a la redacción de un “buen tratado de economía política”. Pero en modo alguno era el primer bosquejo de su obra epónima lo que nos proponía el futuro educador económico de la nación en este texto. En cuanto a lo esencial, no se trataba sino de una larga exhortación a vivir sobriamente, a desconfiar del exceso de riquezas, a velar porque “el amor al trabajo no sea constantemente excitado por el deseo de la ganancia”. En *Olbie* no había ni opulencia excesiva ni extrema indigencia; allí la sencillez de los gustos era “un motivo de preferencia y un objeto de consideración”. Si un hombre, comerciante o artesano, realizaba mal su trabajo, traicionando la confianza de sus conciudadanos, o no hacía los servicios que se esperaban de él si era administrador, su nombre era obligatoriamente seguido del calificativo de *hombre inútil*.²⁴ De este modo, el mercado era regulado por la moral y la coerción social. El pesimismo de Malthus y los demonios de la gran industria todavía no habían ocupado su lugar en esta representación del mundo.

23. *Ibid.*, p. 212.

24. Las citas fueron extraídas de la edición de *Olbie* publicada en las *Œuvres diverses* de Jean-Baptiste Say, París, 1848 (las citas anteriores son de las páginas 595-601).

LA REPÚBLICA DE LA GENTE MODESTA

El liberalismo optimista y la idea de igualdad del mercado habían acreditado mentalmente el proyecto de realización de una sociedad de individuos independientes. Pero el estado existente de las estructuras sociales también habían sido muy importantes, especialmente en Norteamérica. La desaparición llevada ampliamente a cabo del *indentured labor* a fines de la década de 1780 había modificado el mundo de los blancos (más adelante veremos cómo el imaginario colectivo había excluido a los negros). El joven Estados Unidos era entonces un país esencialmente agrícola de tres millones de almas (compárese con los veinticinco millones de franceses). Mientras que en Inglaterra el 50% de la fuerza de trabajo era empleada en la agricultura, más del 90% de los habitantes de los trece Estados eran agricultores, la mayoría de los cuales vivían en pequeñas comunidades rurales donde todo el mundo se conocía. Norteamérica era un país de pequeños propietarios, mientras que cuatrocientas familias acaparaban en Inglaterra el 20% del territorio. Era una sociedad de vecindad, y no todavía una sociedad civil-comercial como ocurría en Inglaterra y Francia. Los intercambios de mercancías casi siempre estaban insertados en relaciones sociales de proximidad, y la moneda no desempeñaba más que un papel secundario, ya que a menudo un sistema informal de créditos con los comerciantes y los artesanos tomaba la delantera sobre el pago inmediato y directo en metálico.²⁵ La mayoría de los norteamericanos vivían así en una “sociedad de confianza”, bastante homogénea, sometida a una fuerte presión social, y la idea de libertad no se separaba en este contexto de un vigoroso sentimiento igualitario. Hasta se podía hablar de una verdadera “cultura de la igualdad”, expresión del orgullo receloso de esta masa de artesanos, de comerciantes y de granjeros relativamente independientes.²⁶ James Madison podía inferir de esto que el pequeño agricultor independiente constituía la base natural de la libertad pública, incluso si es en los rangos antifederalistas donde esta sensibilidad se encontraba naturalmente expresada de la

25. Aquí me apoyo en las exposiciones muy documentadas de B. Baylin.

26. Véase la buena descripción que Jack Richon Pole da de esta cultura en “Equality, status and power”, en *Thomas Jefferson's Virginia*, Williamsburg, The Colonial Williamsburg Foundation, 1986.

manera más fuerte.²⁷ Por cierto, esta sociedad evolucionará rápidamente, pero ese espíritu de los orígenes perdurará, ya que la idea de igualdad permanecerá inscrita en un imaginario del hombre independiente, a distancia de toda concepción redistributiva.

La Francia de 1789 era muy diferente de esta Norteamérica naciente. Pero no por ello dejaban de encontrarse las mismas representaciones de la igualdad-libertad. Una misma línea de horizonte dibujaba en ambos países la forma del bien político. Sólo que en Francia estaban más separadas de la experiencia (aunque la Revolución había operado una formidable conmoción de la propiedad inmueble), inscritas en utopías movilizadoras o nostalgias nutricias. Allí también se soñaba con una república de pequeños campesinos y artesanos,²⁸ y se seguiría soñando con eso largo tiempo después.

27. Para un primer abordaje, véase el capítulo "The Small Republic" de Herbert J. Storing, *What the Anti-Federalists Were for*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.

28. Sobre este punto, véanse los trabajos de James Livesey, "Agrarian ideology, and commercial republicanism in the French Revolution", *Past and Present*, vol. 157, n° 1, 1997.