

## LA CRISTIANDAD MODERNA ANTE EL OTRO

### DEL INDIO «RUDO» AL «BON SAUVAGE»

La «dignidad» le es intrínseca al hombre por ser persona humana; la persona es lo más digno entre las criaturas. Sin embargo, en toda la historia todos los sistemas de dominación han quitado «dignidad» a todos aquellos que son los dominados «dentro» del sistema o los enemigos, los bárbaros, los *goim*, los «sin sentido», los «fuera» del sistema: el *no ser*. En la «exterioridad» del sistema reina la noche de la «civilización», la masa informe peligro inminente, lo demoníaco —para el sistema—. Este tema, siempre presente en la historia, debemos ahora analizarlo resumidamente en el proceso de la expansión europea a partir del siglo xv, ya que América fue descubierta en 1492 y los *Pilgrim* llegan a las costas norteamericanas en 1620. El asunto tiene suma actualidad.

#### I. ESTADO DE LA CUESTION

En 1577, cuando todavía Italia, Alemania, Francia o Inglaterra no habían salido del horizonte meramente europeo, José de Acosta publicaba en Lima (Perú), en el proemio de su obra *De procuranda indorum salute* (o *Predicación del Evangelio en las Indias*), una tipología de tres clases de «bárbaros»: «Siendo, pues, muchas las provincias, naciones y cualidades de estas gentes, sin embargo, me ha parecido, después de larga y diligente consideración, que pueden reducirse a tres clases o categorías, entre sí muy diversas, y en las que pueden comprenderse todas las naciones *bárbaras*»<sup>1</sup>.

Por *bárbaros*, en un sentido general, se entiende<sup>2</sup> «los que rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres, y así tratan de la *rudeza* bárbara, salvajismo bárbaro»<sup>3</sup>. Por supuesto, para todo europeo —hasta hoy—, la «recta razón» y «el modo común de vida» es *el propio*, que mide a los otros y los juzga como no humanos, como veremos más adelante.

José de Acosta indica que los chinos, japoneses y otras provincias de las Indias Orientales, aunque son bárbaros, deben ser tratados «de modo análogo a como los apóstoles predicaron a los griegos y romanos»<sup>4</sup>. A estas

<sup>1</sup> *Op. cit.*, en *Obras del padre José de Acosta* (BAE; Madrid 1954) 392a.

<sup>2</sup> Nuestro autor se apoya en santo Tomás, *In Eps. ad Rom.*, c. I, lect. 5, y *I ad Cor.*, c. 14, lect. 2.

<sup>3</sup> J. de Acosta, *ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, 392b.

«repúblicas estables, con leyes públicas y ciudades fortificadas —dice Acosta—, si se quiere someterlas a Cristo por la fuerza y con las armas, no se logrará otra cosa sino volverlas enemísimas del nombre cristiano»<sup>5</sup>.

Un segundo tipo de bárbaros son como los aztecas o incas, que, aunque son célebres por sus instituciones políticas y religiosas, «no llegaron al uso de la escritura ni al conocimiento de los filósofos»<sup>6</sup>. Están como a medio camino.

Por último, «la tercera clase de bárbaros»: «En ella entran los salvajes semejantes a fieras [...] Y en el Nuevo Mundo hay de ellos infinitas manadas [...] se diferencian poco de los animales... A todos estos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños [...] Hay que contenerlos con fuerza... y aun contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza (Lc 14,23, cita Acosta) para que entren en el reino de los cielos»<sup>7</sup>.

¡Y eso que José de Acosta fue un defensor de indios y un célebre teólogo que no aceptaba las tesis de Ginés de Sepúlveda! De todas maneras no podía quedar exento de una contaminación ideológica de la época, de un eurocentrismo humanista. El mesianismo temporal de España y Portugal sería sólo el primer paso del mesianismo holandés del siglo XVII, francés e inglés desde el siglo XVIII, germano en el XIX y norteamericano en las últimas décadas.

La Europa feudal intentó su primera expansión conquistadora con las cruzadas, pero el mundo árabe resistió la primera agresión europea en nombre del cristianismo. La segunda expansión, también en nombre del cristianismo, se produce desde el siglo XV, pero no ya en el Mediterráneo oriental, sino por el Atlántico y el Indico. Pierre Chaunu llega a decir que «el siglo XVI fue, desde nuestro punto de vista, la mayor mutación de la especie humana»<sup>8</sup>. Desde ese momento, el ciudadano —que para Aristóteles era el hombre político— es el que habita la ciudad europea; el *civis* o civilizado tenía la *civilitas* o «conducta que conviene al ciudadano»: la *civilización*. Como para el aristócrata Aristóteles en el sistema esclavista, hombre es para el europeo el ciudadano europeo. Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), no tanto por español como por europeo, escribió en su *Historia general y natural de las Indias*: «Estas gentes de estas Indias, aunque racionales y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales y bestiales por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales»<sup>9</sup>. Y en la misma línea explica Ginés de Sepúlveda: «El tener ciudades y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio es cosa a que la misma necesidad natural induce y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos y que no carecen totalmente de razón»<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, 393b.

<sup>8</sup> *Conquête et exploitation des nouveaux mondes* (París 1969) 7.

<sup>9</sup> *Op. cit.* III (BAE; Madrid 1959) 60. Cf. Lewis Hanke, *Uno es el género humano* (Chiapas 1974) 54ss.

<sup>10</sup> *Democrates Alter* (Madrid 1957) 15.

Para los europeos, para los españoles, «el otro», el indígena, era un *rudo*: del latín *rudis* (en bruto, sin haber sido trabajado), del verbo *rudo* (rebuznar, rugir). Se opone a «erudito» y erudición (el que no tiene rudezas, brutalidades, incultura). Aun los mejores consideraron al indio un «rudo», un «niño», una «materia» educable, evangelizable. La «cristiandad» comenzaba su gloriosa expansión, y las bulas pontificias justificaban teológicamente el pillaje de los pueblos del Tercer Mundo.

## II. SUPUESTOS TEOLOGICOS

Toda teología se transforma en «teología de la dominación» cuando expresa teóricamente, en racionalidad teológica, los intereses de la clase dominante de una nación opresora. Esta «teología de la dominación» tiene una lógica de gran coherencia en su discurso. En primer lugar, el sistema, la totalidad (la «carne», *basar* en hebreo), se «fetichiza», se totaliza, se autointerpreta como absoluta, última, ante la cual la utopía de un sistema posterior y mejor es juzgado como lo demoníaco, lo ilegítimo, lo ateo. El mismo pueblo de Israel, sea por contaminación ideológica de las naciones e imperios cercanos o en el tiempo de la monarquía, utiliza la categoría de *goim*<sup>11</sup> para indicar los pueblos bárbaros, extranjeros, inferiores. La «helenicidad», la *romanitas*, la cristiandad, la *civilización* europea son conceptos que encierran la misma totalización fetichista de la totalidad, del sistema. Estos conceptos son el último estrato de la teología de la dominación. En su esencia, este proceso de fetichización de la clase dominante de la nación opresora se funda en la negación de la «exterioridad»<sup>12</sup>, en la alienación del *otro como otro*, reducido a simple *mediación* del proyecto del sistema, en lo que consiste, por último, el pecado. Destituir al otro de la «dignidad» (*dignus* es el que merece por ser persona, otro que todo otro, el sagrado por excelencia: *alguien* distinto) que tiene por esencia, por naturaleza, es, primeramente, arrebatarle su alteridad, su libertad, su humanidad. Una vez que se destituye al otro de su divina exterioridad (y esto mediante la artimaña de enjuiciarlo como bárbaro, no hombre, animal bestial, el enemigo<sup>13</sup> por excelencia), se le puede manipular, controlar, dominar, torturar, asesinar, y todo esto en nombre del «Ser» —diría el viejo Schelling—, o de la «civilización» o de la «cristiandad», de la totalidad fetichizada. Claro que al juicio negativo sobre el

<sup>11</sup> Cf. Kittel, TWNT II, 262ss, art. *ethnos*.

<sup>12</sup> «Exterioridad» para Hegel es el «ente»: lo más alejado del ser (por la *Diremption* o la *Entzweigung* originaria del ser). Para nosotros (cf. *Filosofía ética latinoamericana*, México 1977), «exterioridad» es el ámbito desde donde *el otro*, el pobre en cuanto incondicionado por el sistema dominador, y como *no* parte de nuestro mundo, clama justicia.

<sup>13</sup> «La movilización contra el enemigo actúa como un poderoso impulso de la producción y el empleo, manteniendo así el alto nivel de vida... La alienación de la totalidad absorbe las alienaciones particulares y convierte los crímenes contra la humanidad en una empresa racional» [H. Marcuse, *One dimensional man*, 2; edición castellana (México 1969) 43 y 73].

otro le sigue inmediatamente la privación, por el poder político y práctico, de sus posibilidades *materiales* de vida. Es en el nivel económico —estatuto del culto a Dios: «Te ofrecemos este *pan*, fruto del *trabajo* y la *tierra*», del ofertorio católico— donde la destitución del otro se consuma: se hace *real*. El indio no sólo será considerado una «bestia», sino que será «mano de obra» gratuita en un sistema tributario colonial que contribuirá en gran parte a la acumulación originaria del capitalismo europeo desde el siglo XVI.

Es por ello que, en épocas de profetismo y mesianismo, de inmediato se quita la hipoteca de negatividad que pesa sobre los *goim*, sobre los paganos, sobre las «naciones»: «He derramado mi Espíritu sobre él, justicia traerá a los *goim*» (Is 42,1). «Cuando el Hijo de hombre venga con su esplendor [...] se sentará en su trono de gloria y reunirá ante él a todas las naciones (*éthne*)» (Mt 25,31-32)<sup>14</sup>.

Una teología de la dominación fija las «fronteras» («para que mi salvación llegue hasta la *frontera* de la tierra», Is 49,6)<sup>15</sup>, y declara al otro «más allá» de la salvación, del ser, de la dignidad. La liberación, por el contrario, atraviesa el horizonte del sistema e incluye al otro como el igual, el hermano, el miembro de la comunidad escatológica.

### III. LA DISPUTA SOBRE EL ESTATUTO DE LA NATURALEZA DEL INDIO

*Teológicamente*, la disputa de Valladolid de 1550 entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas es la más importante que sobre el estatuto ontológico, y a la luz de la fe, se haya realizado en Europa acerca de la naturaleza del hombre y de las culturas del Tercer Mundo. Habrá que esperar hasta la aparición de la teología de la liberación para encontrar en pleno siglo XX un replanteo de la cuestión. Es necesario comprender que una cierta coyuntura de *clases* paradójicamente ayudaba, teológicamente, a los indios (aunque en la práctica política y económica serán oprimidos hasta la completa alienación). En efecto, la «clase encomendera» (los que recibían el tributo en trabajo de los indios) era una fuerte oligarquía que se organizaba en América hispánica (lo mismo que la clase esclavista en el Brasil). El rey no podía apoyar dicha «clase encomendera», que tenía inclinación al «separatismo» —como lo habían mostrado los conquistadores del Perú—. Por ello, paradójicamente, el rey no permitirá la publicación de las obras de Ginés de Sepúlveda (que justificaba la opresión del indio por parte de los «encomenderos» en América) y permitirá en cambio la publicación de las obras de Bartolomé de las Casas, que negaba fundamento a la conquista y justificaba la libertad del indio. El rey necesitaba debilitar la naciente oligarquía americana para afianzar su poder. En esta coyuntura, Bartolomé criticará a los «encomenderos» y se apoyará en el rey para pedir la liberación de los indios. «Por primera vez, y probablemente por última —nos dice un

<sup>14</sup> En la totalidad de la predicación de Jesús se observa la apertura al otro no perteneciente al pueblo judío (cf. J. Jeremias, *Jésus et les païens*, Neuchâtel 1956).

<sup>15</sup> Kittel, TWNT V, 453.

autor norteamericano—, una nación colonialista montó una auténtica investigación para determinar la justicia de los métodos empleados para expandir su imperio»<sup>16</sup>. En efecto, el Consejo de los Catorce, el «Consejo de Indias», escuchó el juicio de los teólogos para dar su parecer sobre la justicia de la conquista. Ginés de Sepúlveda fundaba sus argumentos teológicos en muchos autores, entre ellos Aristóteles, John Major, Fernández de Oviedo y la bula de Alejandro VI. Bartolomé rebatió a dichos autores apasionadamente.

Aristóteles había afirmado que «el que siendo hombre no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza... Son por naturaleza esclavos (*phýsei douloi*) aquellos a quienes resulta ventajoso obedecer a la autoridad [...] La utilidad de los esclavos difiere poco de la de los animales»<sup>17</sup>. Ginés aplicaba esta doctrina a su teología de la dominación: «Hay otras causas de justa guerra contra los indios [...], y una de ellas es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por su condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su imperio»<sup>18</sup>. Por su parte, John Major, teólogo escocés, había publicado en 1510 unos *Commentaries on the Second Book of Sentences*, donde se refería a las tierras recién descubiertas. Se decía que «si cierta gente ha abrazado la fe de Cristo, y lo ha hecho de todo corazón, debe esperar que sus gobernantes sean depuestos del poder si persisten en su paganismo»<sup>19</sup>; y escribe todavía: «Hay algo más que decir. Estas gentes viven como si fueran bestias. A ambos lados del Ecuador y en medio de los polos, los hombres viven como bestias salvajes. Y ahora todo esto ha sido descubierto por la experiencia»<sup>20</sup>. A todo lo cual responde Bartolomé de las Casas: «¡Fuera, entonces, con John Major, ya que él no sabe absolutamente nada de la ley ni de los hechos! Así, resulta ridículo que este teólogo escocés venga a decirnos que un rey, aun antes de que entienda el idioma español y aun antes de comprender la razón de por qué los españoles construyen fortificaciones, deba ser despojado de su reino»<sup>21</sup>.

A Fernández de Oviedo, por otro lado, que sostenía que los indios habían caído en «costumbres bestiales» y se encontraban incapacitados para recibir la fe, le replica Bartolomé: «Siendo Oviedo miembro de estas perversas expediciones, ¿qué no dirá acerca de los indios? [...]. A causa de estos brutales crímenes, Dios le ha vendado los ojos<sup>22</sup> junto con otros saqueadores [...] a fin de que él no sea capaz por gracia de Dios de saber que esas desnudas gentes eran simples, buenos y piadosos»<sup>23</sup>.

En cuanto a las bulas de Alejandro VI, Bartolomé analiza la cuestión,

<sup>16</sup> Lewis Hanke, *op. cit.*, 9.

<sup>17</sup> *Pol.* I, 5 (1254) a 14-16 y b 19-24.

<sup>18</sup> *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (México 1941) 81.

<sup>19</sup> Stafford Poole, *Bartolomé de las Casas. Defense against the persecutors and slanderers for the people of the New World* (Illinois 1974) 333.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 338.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 329.

<sup>22</sup> Los «ojos vendados» son, exactamente, la «conciencia ética» [*ciega*, diría D. von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung* (Damstadt 1969)].

<sup>23</sup> S. Poole, *op. cit.*, 345-346.

y muestra que nunca el papa justificó la guerra o la violencia como medio de propagar la fe en las Indias. La misma reina Isabel defendía a los indios y prohibía que «los hagan sufrir cualquier tipo de daño en sus personas o pertenencias»<sup>24</sup>.

De agosto a septiembre de 1550 se enfrentaron, entonces, Ginés y Bartolomé, sobre la capacidad de los indios para recibir la fe.

#### IV. POSICION DE BARTOLOME DE LAS CASAS

El conquistador, primero; el joven clérigo, después, tuvo un respeto particular por el indio, que lo trató como otro: «Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus reyes naturales y a los cristianos a quienes sirven. Más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas de complexión, que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad»<sup>25</sup>.

Téngase bien presente que en Bartolomé esta manera de exaltar al indio no es de ninguna manera la expresión del posterior mito del *bon sauvage*, en el que la misma *Brevísima relación* tuvo mucho que ver como su origen. Bartolomé respeta al indio en su *exterioridad*. Sus fórmulas son a veces esteotipadas, como aquello de «tan mansos, tan humildes, tan pacíficos», lo que indica exactamente la capacidad de superar el horizonte del sistema para abrirse a la *exterioridad del otro como otro*.

La llegada de los españoles a América fue la experiencia primera, del «cara-a-cara»: «El Almirante (Colón) y los demás... que nunca los cognoscieron»<sup>26</sup> (a los indios) los enfrentaron por vez primera.

Pero de inmediato los europeos se lanzaron sobre ellos: «Luego que los conocieron, como lobos<sup>27</sup>, tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos, se arrojaron sobre ellos [los indios]. Y otra cosa no ha hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy (1552), sino despedazarlos, matarlos, angustiarlos, afligirlos, atormentarlos y destruirlos por las extrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad»<sup>28</sup>. Nuestro profeta y *teólogo de la liberación* va tejiendo su discurso crítico contra la alienación del otro. Las Casas continúa su discurso atacando frontalmente a la *totalidad* del sistema europeo en expansión dominadora: «Se determinó [el clérigo Bartolomé de las Casas, en su relato autobiográfico] a sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía»<sup>29</sup>. Para nuestro teólogo, el

<sup>24</sup> *Ibid.*, 353.

<sup>25</sup> *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* V (BAE; Madrid) 136a.

<sup>26</sup> *Historia de las Indias* I, cap. XL, ed. cit., t. I, p. 142a.

<sup>27</sup> Hobbes definió de esta manera al hombre europeo del capitalismo burgués: «Homo homini lupus».

<sup>28</sup> *Brevísima relación*, 136b.

<sup>29</sup> *Historia de las Indias* III, cap. LXXIX, t. II, p. 357a.

mayor del siglo XVI, todo el sistema era injusto, comenzando por su proyecto fundamental: «Han muerto e hecho menos cien mil víctimas a causa del trabajo que les hicieron pasar por la *codicia del oro*»<sup>30</sup>. «Por sus codicias de haber oro y riquezas»<sup>31</sup>.

El dios oro, el nuevo fetiche o ídolo del capitalismo naciente, fue criticado por Bartolomé cuando se encontraba todavía en su cuna, cuando acababa de nacer. Su crítica al mundo moderno europeo, precapitalista, mercantil, capitalista, imperialista, ya había comenzado. Con Portugal y España eran criticadas por anticipado Holanda, Inglaterra, Francia, y en nuestro tiempo el Imperio trilateral: Estados Unidos, Alemania y Japón. El «estar-en-la-riqueza» injustamente comenzaba su idolátrico reinado: «Desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, robar y matar y extirpar aquellas naciones, *no se ha hasta hoy advertido* que tantos escándalos e infamias a nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de naciones y reinados ajenos y, finalmente, tan universales asolaciones y despoblaciones *ha sido pecado y grandísima injusticia*»<sup>32</sup>.

Nuestro teólogo explícito de la liberación fue, además, un teólogo de la ideología. Advertía con suma inteligencia la articulación de la teoría («no se ha hasta hoy *advertido*», no se ha visto, descubierto) con la praxis, y sobre todo el pecado que se comete con la dominación de la expansión europea sobre otros pueblos. Esto es teología de la liberación que descubre la perversidad ético-teológica del colonialismo y del sistema económico tributario de la *encomienda*. La teología europea ha ignorado toda esta teología hasta el presente. Es tiempo de revisar la historia y hacerla de nuevo.

Bartolomé ha comprendido y expresado la dialéctica del señor y el esclavo —dos siglos antes que Rousseau y tres antes que Hegel o Marx— en el horizonte mundial, cuando nos dice que, después de que han asesinado a todos los que «podían anhelar o suspirar o pensar en libertad», se estableció un orden colonial «*oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre*». En su *Testamento*, poco antes de su muerte, Bartolomé escribe: «Dios tuvo por bien elegirme por su ministro sin yo lo merecer, para procurar por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias [...] para *liberarlos* —en buen castellano del siglo XVI— de la violenta muerte que todavía padecen»<sup>33</sup>.

## V. LA CUESTION DEL «BON SAUVAGE» EN EL CAPITALISMO TRIUNFANTE

El determinar si el indio era o no capaz de recibir la fe era importante para poder justificar o no el dominio español, del «encomendero» (criollo que explotaba al indio como mano de obra), sobre los pueblos de América. Todo

<sup>30</sup> *Representación a los regentes Cisneros y Adriano* V, 3a.

<sup>31</sup> *Memorial de remedios* V, 120a.

<sup>32</sup> *Cláusula del testamento* V, 540a.

<sup>33</sup> *Cláusula del testamento* V, 540a-b.

esto dentro de un primer capitalismo, preindustrial y mercantil. Por el contrario, la cuestión del *bon sauvage*, a fines del siglo XVII y en el siglo XVIII, tenía por horizonte el derecho de los europeos (principalmente ingleses y franceses) a dominar las nuevas colonias, pero ahora desde el sistema capitalista, que poco después será ya industrial (y, desde fines del siglo XIX, imperial). En un estudio reciente se puede ver que el «eurocentrismo» es correlativo al desprecio de los «otros» pueblos: «Aunque Europa sea la menor de las tres partes de *nuestro* continente, tiene sin embargo una ventaja que la hace preferible a las *otras*. El aire es extremadamente temperado y las provincias muy fértiles [...]. Ella sobresale por sus bienes y sus pueblos, que son ordinariamente mansos, honestos, civilizados y muy dados a la ciencia y las artes... Los pueblos de Europa, por su educación y su valentía, han dominado a las *otras* partes del mundo. Su espíritu aparece en sus obras, su sabiduría en sus gobiernos, su fuerza en sus armas, su conducta en su comercio y su magnificencia en sus ciudades. Europa sobrepasa así en todo a las *otras* partes del mundo... De *nuestra* parte hay razón frecuentemente para confundir el nombre de Europa y de la cristiandad»<sup>34</sup>.

Lo «nuestro» es lo europeo, civilizado, cristiano, gente honesta, fuerte, dotada de ciencia y arte. Los «otros» son los paganos, extranjeros, bárbaros, sin rey ni fe. Bernard Duchene, siguiendo uno por uno los diversos artículos del citado *Dictionnaire*, descubre al final que «no solamente el sentido *del otro* en tanto que otro nunca aparece en Moreri y sus lectores, sino que, por el contrario, por medio del colonialismo, el sueño se aproxima a la realidad: alcanzar a hacer coextensiva a toda la tierra el *nosotros* (*chez nous*), y así uniformizar el mapamundi bajo los colores de la Europa cristiana»<sup>35</sup>.

Siempre subsistían, como en José de Acosta, dos sentidos del hombre primitivo: el bárbaro, brutal, cruel, feroz, salvaje<sup>36</sup>, o el salvaje como inocente, manso, dócil, delicado, de buen natural, virtuoso, alegre<sup>37</sup>. Ya en el siglo XVIII, y como apoyo ideológico de la burguesía triunfante, Rousseau presentará al *bon sauvage* como distinto del «estado natural» y el «estado civil» (o la civilización feudal, monárquica, medieval). Por ello decía que «es necesario no confundir el estado natural con el estado salvaje (*l'état sauvage*) y, por otra parte, el estado natural con el estado civil (*l'état civil*)»<sup>38</sup>. El *bon sauvage* (o el hombre primitivo con caracteres positivos, primera y segunda categoría de Acosta y segundo de los tipos indicados en este párrafo) sirve para criticar el «estado civil» o la cultura feudal, monárquica. El «estado de naturaleza», al fin, es el sujeto-burgués emergente en estado puro y libre para crear un mundo nuevo (la Europa capitalista desde el siglo XVIII)<sup>39</sup>. En este caso el *bon sauvage* es la consideración posi-

<sup>34</sup> Europe, en *Grand Dictionnaire Historique*, Provence, ed. Louis Moreri, 1643. [Cf. Bernard Duchene, *Un exemple d'univers mental au XVIII<sup>e</sup> siècle*, en *Civilization chrétienne*, ENEA, Beauchesne (París) 29-30].

<sup>35</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Emile ou de l'éducation* V (París 1964) 514.

<sup>39</sup> Véase mi obra *Ética filosófica latinoamericana* III (México 1977) 136ss.



tiva que la burguesía triunfante hace de los pueblos del Tercer Mundo como sujetos posibles de explotación, ahora secularizados (ya no se trata de saber si pueden recibir la fe, como los *rudos* indios de la conquista española; ni tampoco si son los paganos infieles ante la cristiandad francesa del siglo xvii), y por ello como mano de obra barata o mercados posibles para sus mercaderías industriales: «Tal sociedad [burguesa] es llevada a buscar fuera de ella misma a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que ella tiene en exceso o, en general, en industria»<sup>40</sup>.

Los países del Tercer Mundo, el *bon sauvage*, es considerado así la *tabula rasa*, fuerza productiva de reserva y barata, mercado potencial para la superproducción, *materia prima* de la civilización. El gran «teólogo de la dominación» de Europa en el mundo llega a decir en su *Summa theologiae* «moderna»: «La existencia material de Inglaterra se funda en el comercio y en la industria, y los ingleses se han identificado con la gran característica de ser *los misioneros* (obsérvese la connotación religiosa) de la *civilización* en todo el mundo. Pues su espíritu comercial (¿el 'Espíritu Santo del capitalismo'?) los impulsa a explorar todos los mares y todos los territorios, a hacer alianzas con los pueblos bárbaros, a despertar en éstos nuevas necesidades e industrias y, sobre todo, a crear en ellos unas condiciones de trato humano, a saber: el abandono de los actos de violencia, el respeto de la propiedad (!) y la hospitalidad» [del capital, olvidaba decir Hegel]<sup>41</sup>. Nosotros, los latinoamericanos, los primeros «bárbaros» de la Edad Moderna europea —nos seguirán después los africanos y asiáticos—, hace ya cinco siglos que conocemos esta «teología», pero en nuestro tiempo se hace más trágica. El actual nombre del *rudo*, *bon sauvage*, bárbaros, es hoy el de «países subdesarrollados», países del Tercer Mundo, países pobres. Esta *civil religion* es, como siempre, la justificación ideológica que da buena conciencia al capitalismo en la explotación de los nuevos *rudos*, *sauvages*, bárbaros: los pueblos del Tercer Mundo. Además, la diferencia entre los «hombres» *dignos* y los «bárbaros» *indignos* tiene su origen en el «designio divino» o en la «naturaleza»: «Las disparidades entre las entidades políticas son naturales...»<sup>42</sup>.

Cuán lejanos estamos de aquella doctrina cristiana que Pedro enseñó a Cornelio, el pagano, el *goim*, el bárbaro: «Ponte de pie, pues soy un hombre como tú... Ahora veo claro que Dios no hace distinción de personas, sino que acepta favorablemente *a todo* el que lo teme y practica la justicia» (Hch 10,26.34-35).

E. DUSSEL

<sup>40</sup> Hegel, *Rechtsphilosophie*, 246.

<sup>41</sup> Hegel, *Philosophie der Geschichte* XII (Suhrkamp, Francfort 1970) 538.

<sup>42</sup> R. Cooper, K. Kaiser y M. Kosaka, *Towards a renovated international system* (1977; texto mecanografiado de la Trilateral Commission) 21.