

DENIS DIDEROT

TRATADO DE LA BARBARIE
DE LOS PUEBLOS
CIVILIZADOS

Edición de
GONZALO PONTÓN

Traducción de
PALMIRA FEIXAS

PASADO & PRESENTE
BARCELONA

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	7
1. SOBRE LA RELIGIÓN.....	19
El origen de las religiones	19
La intolerancia	21
El gobierno teocrático. El ascendente de los sacerdotes.....	22
2. SOBRE LA MORAL.....	33
3. SOBRE LAS NACIONES CIVILIZADAS	43
El hombre está hecho para la sociedad.....	43
Sobre las naciones en general.....	45
Sobre el gobierno.....	46
Apóstrofe a Luis XVI.....	48
Discurso de un filósofo a un rey.....	57
Sobre los monumentos erigidos a los soberanos ..	61
La superioridad de la ley sobre los soberanos en las monarquías.....	64

Sobre el despotismo	65
El interés del gobierno es el mismo que el de la nación	67
La cesión de súbditos de una potencia a otra	68
Sobre el impuesto y el crédito público	70
4. SOBRE LAS NACIONES SALVAJES	83
5. SOBRE LA GUERRA	109
6. SOBRE EL COMERCIO	111
Sobre las colonias en general	113
Las colonias francesas	126
Los filibusteros	132
Los criollos	137
Las colonias inglesas	144
Las revoluciones en la América inglesa	145
Las colonias españolas	165
<i>México</i>	165
<i>Sobre los asilos</i>	168
<i>Perú</i>	173
<i>Sobre los hospitales</i>	184
<i>Sobre la esclavitud de los negros</i>	189
Las colonias holandesas	200

PRESENTACIÓN

En el año 1770 se publicó en Amsterdam, en francés, un libro que llevaba el largo título de *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. En la cubierta no aparecía el nombre del autor, pero todo París sabía que el responsable de la obra era un polémico periodista y antiguo jesuita: el *abbé* Guillaume-Thomas Raynal. El contenido del libro fue revisado por dos veces: en una segunda edición ampliada, también anónima, publicada en la Haya en 1774, y en una tercera, publicada en Ginebra en 1780, en la que Raynal asumía por fin la paternidad de la obra. Tan pronto se tuvo noticia en Francia de esta edición, el Parlamento de París prohibió la circulación del libro, ordenó al verdugo que lo quemara en público y mandó detener al abate, quien tuvo que huir, primero a la Prusia de Federico II y luego a la Rusia de Catalina II, para encontrar refugio precario entre unos monarcas que aparecían por entonces como «ilustrados» o, por lo menos, protectores y amigos de los filósofos.

La *Historia de las dos Indias*, como empezó a ser llamado el libro, tuvo tal éxito que en veinte años conoció unas treinta

ediciones legales y cuando menos otras tantas piratas. De estirpe enciclopédica, la obra reunía los conocimientos y las opiniones que hasta entonces tenían los europeos de la geografía y la historia de las dos Indias (Asia y América), pero contenía también reflexiones antropológicas, religiosas y morales y describía las formaciones económicas y sociales de los pueblos colonizados por los europeos. La crítica deslegitimadora de la acción de los imperios, que implicaba rechazar los fundamentos mismos de su «derecho» a colonizar y esclavizar a otros seres humanos, convertía a la *Historia* en un libro profundamente subversivo y por lo tanto atractivo para un lector que quisiera estar *à la page* y que pudiera encontrar en su lectura, además, la fuente de placer estético que buscaba en las narraciones de viajes, llenas de aventuras seminovelescas, y en el «descubrimiento» de gentes exóticas y países lejanos.

La *Historia de las dos Indias* no era, sin embargo, obra de un solo autor, sino que se trataba de un texto colectivo en el que habían colaborado algunos de los *philosophes* del momento amparados por la impunidad que les brindó Raynal, decidido a figurar como autor y correr con los riesgos políticos. En su papel de «coordinador», el *abbé* hizo con los textos de sus colaboradores lo que le vino en gana: los reprodujo por entero o solo en parte y sembró el libro de fragmentos dispares y dispersos, engarzándolos en sus propios textos, modificándolos, cortándolos y manipulándolos.

Siempre se sospechó, y hasta se reivindicó, que uno de los colaboradores de Raynal había sido Denis Diderot, pero esa hipótesis no pudo verificarse con precisión hasta los años cincuenta del siglo pasado, cuando, tras el descubrimiento del

legado documental de su hija, empezaron a fijarse y editarse los textos salidos de la pluma del director de la *Enciclopedia*.¹ Fue entonces cuando se pudo entender buena parte del éxito de la *Historia de las dos Indias*: los textos más sólidos, contundentes, radicales y brillantes del libro eran, efectivamente, de Diderot, quien había contribuido con más de doscientas aportaciones, que suponían en total unas setecientas páginas de las poco más de tres mil de que constaba la edición de 1780.

Nos ha parecido, pues, que valía la pena rescatar esos textos políticos de Diderot, prácticamente desconocidos e inéditos hasta ahora en lengua castellana. Ante la inconveniencia material de reproducirlos todos, hemos recogido en este libro, siguiendo en ello la edición de Laurent Versini,² sus contribuciones mayores y más seguras a la *Historia de las dos Indias*, las que tienen mayor interés desde el punto de vista político y las que conservan un acento de indignación ante la injusticia y la arbitrariedad (acento que, nos parece, despierta una empatía inmediata en nuestros días).

En estos escritos, que presentamos bajo el título de *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*, suscitado por Diderot mismo,³ el filósofo de Langres se plantea la naturaleza de-

1. En 1950, Herbert Dieckmann publicó el *Inventaire du fonds Vandeul* y luego artículos especializados donde se facilitaban las coordenadas necesarias para localizar las intervenciones de Diderot en la *Histoire des deux Indes*.

2. Diderot, *Oeuvres. III: Politique*, Robert Laffont, París, 1995.

3. Cuando evoca la imagen de «aquel de nuestros filósofos que escriba el inmenso tratado de la barbarie de los pueblos civilizados»; véase la p. 186.

predadora de la colonización del Nuevo Mundo, el supuesto derecho de los europeos a permanecer allí y el que asiste a los nativos para defenderse y rebelarse contra la opresión de aquellos. En su alegato contra la colonización forzada y el imperialismo europeo late la consciencia profunda de una moral universal bajo la que deben regirse todas las sociedades, ya sean bárbaras o civilizadas, una moral basada en la razón y que tenga como objetivo la búsqueda de la felicidad general.

Para Diderot, la principal obligación del estado nacido del pacto social es, precisamente, la persecución de esa felicidad general, del «bien común», que lo legitimará a su vez para exigir al hombre que vive en sociedad su entrega al cuerpo político al que pertenece, porque «los males de la sociedad se convierten en los males del ciudadano». Y el ciudadano solo necesita una virtud: la justicia; y no tiene más que un deber: ser feliz. Ahora bien, el interés general, el bien común, ha de pasar necesariamente por el respeto a los derechos del hombre. Por eso ataca duramente las raíces legitimadoras de unos estados que basan su existencia en la fuerza y la tiranía. En primer lugar, condena el absolutismo y el despotismo de unos monarcas de derecho divino que basan sus privilegios en libros sagrados, y, en seguida, denuncia a sus cómplices, los clérigos, cuyo fanatismo e intolerancia son consecuencias necesarias de la superstición (como denomina a la religión). Diderot irá hilvanando en sus escritos aspectos fundamentales de su teoría de la sociedad civil: la defensa de la igualdad de todos ante la ley, la libertad de prensa, la crítica de los abusos fiscales que aplas-

tan a los pobres y exoneran a los ricos, el rechazo de la deuda nacional provocada por las guerras que también han de pagar los humildes, la condena de las guerras y de los tratados hipócritas que firman los soberanos sabiendo que no los van a respetar («Si habéis decidido ser injustos, dejad, al menos, de ser pérfidos»), la denuncia de la corrupción que reina en asilos y hospitales y la repugnancia que le produce un clero fanático y sedicioso, hasta el punto de aconsejar a Luis XVI que lo reduzca a una indigencia que «lo haga tan vil como inútil».

Aunque protegido por el anonimato, Diderot sabe bien que lo que está diciendo es anatema en su mundo y en su época: «el hombre que reivindique los derechos del hombre perecerá en el abandono o la infamia». Sin embargo, no hará otra cosa que reivindicar esos «derechos del hombre» —una expresión todavía inusual en la Francia de su tiempo— cuando defienda la dignidad no ya de los europeos, sino de todos los seres humanos y, por supuesto, de los colonizados y los esclavos, porque, si «en el tribunal de la filosofía y la razón» la moral es una «ciencia» que tiene como objeto la conservación y la felicidad común de la especie humana, ¿cómo aceptar la barbarie de los pueblos civilizados en sus colonias americanas?

A Diderot le interesa denunciar esa barbarie, pero más allá de abundar en el viejo relato de la inhumanidad de españoles, portugueses, franceses o ingleses, lo que le importa es profundizar en las causas de un comportamiento que, como europeo, le repugna y le avergüenza. Por eso, antes de reprocharles su miseria y su maldad, los contempla a través del

espejo americano, y lo que ve en él es la degradación —los «vicios»— de la consciencia europea, la pérdida de valores humanos y sociales de unas naciones que se pretenden civilizadas, pero que no salen bien paradas en la comparación con los valores de los salvajes. Solo entonces alzaré su voz contra los europeos para desmontar uno a uno todos sus mitos, sus excusas y sus autoengaños.

Diderot es un moralista, y el cauce literario más adecuado que encontrará para sus invectivas éticas será el del apóstrofe y el del diálogo imaginario o fingido. Utilizará el apóstrofe —a Luis XVI para reprocharle sus gastos escandalosos y recordarle que sus súbditos pasan hambre, a los soberanos de las naciones coloniales y, sobre todo, a los reyes de España para que regeneren sus posesiones americanas— con el fin de exhortar a los poderosos a que reconozcan el imperio de la razón y de la justicia, para recordarles que la ley está por encima de ellos, que los gobiernos están al servicio de la sociedad o que deben restaurar la condición original de sus colonizados. Y, para lograr la atención del lector, recurrirá con gran efectividad al fingimiento del diálogo, como el extraordinario que mantiene con el «visir» sobre la universalidad y desigualdad de los impuestos y el recurso espurio a la fuerza pública, el que le enfrenta a las «razones» que le dan los ingleses para negar la libertad de las trece colonias norteamericanas o el emocionante «intercambio de opiniones» con los esclavistas, a quienes desmonta toda su defensa de un tráfico infame; de su corolario («no quieras para los demás lo que no quieres para ti»), Diderot extraerá una aplastante autoridad moral para poner en la picota toda la mercancía averiada del imperialismo europeo.

Una de las características más llamativas de estos textos es su indiscutible modernidad política. Todas sus reflexiones sobre la necesidad de separación entre la iglesia y el estado, de que los sacerdotes dependan de un salario pagado por este, de que se nacionalicen los bienes de la iglesia, de que sea el estado quien se ocupe tanto de la enseñanza pública como de hospitales y asilos, de que provea para la vejez y la enfermedad, es decir, de que se convierta en un estado del bienestar *avant la lettre*, se traducirán en hechos durante la Revolución francesa; mejor dicho, durante el régimen jacobino, que, amparado por la Constitución del año 1793, instituirá, aunque sea de forma efímera,⁴ una estructura de beneficencia, un programa nacional de bienestar social y un sistema de enseñanza obligatorio y gratuito para niños de seis a trece años.

Modernas son también sus intuiciones digamos «ecológicas», como cuando contrapone los pequeños núcleos de población de los indígenas americanos y la desmesura de París, a la que se refiere sin nombrarla, pero ya como una ciudad «en la que el aire está infectado; las aguas, corrompidas; la tierra, agotada»; o como cuando advierte contra las trampas del consumismo y sus «necesidades artificiosas» y se pregunta: «¿Exige nuestra felicidad verdadera que disfrutemos de las cosas que vamos a buscar tan lejos? ¿Acaso lo que se obtiene con las mercancías puede compensar con creces la pérdida de ciudadanos?».

4. El nuevo gobierno surgido el 23 de junio (Termidor) de 1794 desmontará una a una todas las conquistas que en materia social y económica habían conseguido los *sans-culottes* y los gobiernos jacobinos en menos de un año.

Diderot no solo se adelanta a sus compatriotas al plantear claramente la cuestión de los derechos del hombre, sino que anticipa en estos escritos, aunque sea en textos no unitarios, la famosa tríada conceptual revolucionaria: «libertad, igualdad, fraternidad», que utiliza como base de su alegato contra la colonización y como munición para exhortar a los pueblos americanos a librarse de ella.

Dice Diderot que la libertad de los indígenas ha sido conculcada desde el momento en que los europeos ocuparon sus tierras por la fuerza de las armas, y afirma que los recién llegados al Nuevo Mundo solo tenían derecho a establecerse en lugares desiertos y deshabitados, puesto que si la región estaba poblada solo podían pretender la hospitalidad y la ayuda «que el hombre debe al hombre», y si había una parte poblada y otra desierta solo podían establecerse en esta, siempre que respetaran la cultura y las costumbres de sus vecinos. En lugar de eso, cuando los europeos llegaron al Nuevo Mundo dijeron «esta tierra nos pertenece», y en vez de reconocer al nativo como un igual, un hermano, no vieron en él más que a un esclavo, una bestia de carga. Cegados por una avaricia y una ambición insaciables, los colonizadores se libraron a las peores iniquidades, amparándose en el fanatismo de unos monjes carentes de luces. Los europeos —concluye Diderot— son «como un tigre domesticado que regresa a la selva, presa de la sed de sangre», arrastrados todos «por el mismo furor: la sed del oro». Frente a esta libertad atropellada, el filósofo exhorta a los «salvajes» a rebelarse contra quienes les oprimen, y los incita a expulsar y hasta exterminar a

quienes los amenazan con apoderarse de sus bienes o imponerles sus leyes y su religión. Así a los hotentotes, acosados por los holandeses: «haced que lluevan flechas envenenadas sobre esos extranjeros. ¡Ojalá no sobreviva ni uno solo para anunciar el desastre a sus conciudadanos!». O cuando increpa a los ingleses, que hacen a sus colonias norteamericanas una guerra injusta, y les recuerda que a los tiranos se los expulsa o se los aniquila: después de la razón, la libertad es el carácter distintivo del hombre, y «lo que iban a perder, la libertad, no podía ser compensado por lo que debían conservar». En su discurso, Diderot denuncia la injusticia que reina en Europa por la desigualdad artificial de las fortunas, agudizada por el oro de las Indias, pero «que nace de la opresión y se reproduce en ella», y anima a los pueblos americanos a luchar por el triunfo de la igualdad, porque el reparto no equitativo de las riquezas «forma un reducido grupo de ciudadanos opulentos y una mayoría en la miseria». Ante las penalidades de los indios y de los esclavos opone la idea de una fraternidad universal: «Hombres, sois todos hermanos. ¿Cuánto tardaréis en reconocerlos como tales?».

Solemos meter en el mismo saco «ilustrado» a casi todos los pensadores del siglo XVIII, y sin embargo se pueden contar con los dedos de una mano los verdaderos defensores de una sociedad genuinamente democrática, libre, igualitaria y solidaria. Diderot es, sin duda, el pulgar de esa mano. Y tanto más cuanto que, frente al prepotente eurocentrismo de Montesquieu o Voltaire, él piensa siempre en términos de la humanidad («mi pensamiento, cuando se ocupa de la

felicidad de mis semejantes, no tiene más límites que los del mundo») y convoca a los demás a seguirle con un grito que prefigura otros llamamientos futuros, igualmente estériles: «Ciudadanos del universo, ¡uníos a mí!».

A diferencia de Rousseau, un individualista que cree que el hombre no es sociable por naturaleza, Diderot se afirma en la colectividad: «los hombres —sostiene— jamás han vivido tan aislados como se pretende. Siempre han albergado un germen de sociabilidad que tiende a desarrollarse sin cesar». Y contra Rousseau, no solo no cree que sea un error atribuir al hombre natural una concepción del mundo, sino que exige respeto para las instituciones y las formas culturales propias de los indígenas. No solo niega que los europeos sean moralmente superiores, como desde luego niega en redondo su derecho a trasplantar al Nuevo Mundo sus instituciones, religiones y culturas, sino que los acusa de haber olvidado que la moral es la fuente de todas las virtudes públicas, de todos los pactos y todas las leyes, y de haber llevado sus viejos prejuicios sacralizados a las Indias, sembrando todo el hemisferio occidental de vicios «que atentan sin cesar contra las leyes de la naturaleza».

¡Qué lejos está Diderot de los naturalistas de su siglo que ven a los «salvajes» como seres inferiores por naturaleza! ¡Qué enorme distancia lo separa de un Voltaire, que ve en los negros una raza diferente! Y es que el espejo en que se han mirado estos *philosophes* para definirse a sí mismos tiene una doble cara: «En una de ellas se “ven” las diferencias de raza y muestra el rostro del “salvaje”; en la otra, fundamentada en una visión eurocéntrica de la historia, se ve el del “primitivo”. Del

primero han surgido el genocidio y la trata de esclavos; del segundo, el imperialismo».⁵

Cuando Diderot describe las penalidades de los esclavos africanos en América (son «tiranizados, mutilados, quemados y apuñalados»), no puede contener su indignación: «Me hierve la sangre ante estos hechos espantosos. Odio y rehúyo a la especie humana, compuesta por víctimas y verdugos; si no va a mejorar, ¡ojalá se extinga!». Más de dos siglos después de que Diderot escribiera estas terribles palabras, la especie humana, por fortuna, no se ha extinguido, pero, cuando en nuestros días otras colonizaciones y nuevos imperialismos atentan contra nuestra dignidad, tal vez quepa preguntarse: ¿hemos sabido hacerla mejor?

GONZALO PONTÓN

Barcelona, 31 de julio de 2011

5. Josep Fontana, *Europa ante el espejo*, Crítica, Barcelona, 1994, p. 107.