

Traducción de
JORGE PADÍN VIDELA

8

LAËNNEC HURBON

8

EL BÁRBARO IMAGINARIO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

(1993)

PRÓLOGO

El trabajo que aquí presento no intenta ser una incursión fantasmal en la "magia vudú".¹ He preferido explorar las raíces de los discursos acerca de la hechicería en Haití. La antropología, la historia y la sociología han sido utilizadas aquí para contribuir en la tentativa de comprender el peso de lo imaginario en la elaboración de las "realidades" sociales e históricas. En la presente obra, varias evidencias que recorren la sociedad haitiana son puestas en duda, o bien remplazadas en un contexto mucho más vasto y más viejo, que ya no permita repetir las sin una vigilancia crítica. Tales evidencias son las oposiciones sencillas: negro/blanco, negro/mulato, ciencia/magia, oralidad/escritura, o las ecuaciones: vudú=Satanás, o vudú=magia y hechicería, o negro=déspota, democracia=Occidente, lengua criolla=regresión.

Descubrir la huella de lo imaginario en estos esquemas pervertidos, o intentar criticarlos, no equivale a oponerles una realidad que resplandezca como la verdad, sino a trabajar sobre un lenguaje que nos precede y nos condiciona, y cuya fuerza todavía operante en los disturbios sociales y políticos es necesario reconocer.

De ello tenemos la ilustración en los sucesos que hemos vivido en Haití desde la caída de la dictadura, el 7 de febrero de 1986. Las operaciones llamadas de *déchouquage** estuvieron en un primer momento enfocadas sobre los *Tonton-macoutes*, para luego arrojarse con furia sobre personas supuesta o declaradamente hombres-lobos. Yo no podía ofrecer un análisis de este fenómeno, pues en efecto, la redacción de esta obra fue concluida hace dos años. Pero toda la investigación desarrollada tenía a la vista esta posibilidad de una explosión de lo imaginario, en la tentativa de salir de la larga noche duvalierista. Es decir, creo haber aclarado —entre otras cosas, e incluso sin haberlas abordado directamente— las bases del *déchouquage* de supuestos hombres-lobos.

En efecto, la aspiración de este libro es recuperar los fenómenos en apariencia separados, que son: hombres-lobos, caníbales y zombis, y promover la investigación de la hipótesis central del vínculo esencial entre las redes de lo imaginario y las redes de las prácticas sociales y culturales, para explicar

¹Tal como ocurre con el reciente libro de Wade Davis, curiosamente intitulado *Vaudou?*, y que para los aficionados al exotismo lleva el seductor subtítulo de: "Un chercheur américain dévoile les secrets des faiseurs de zombis." Tr. de H. Gueydir, Presses de la Cité, Paris, 1987.

* Aproximadamente, acción y efecto de arrancar un árbol de cuajo; y por extensión, de extirpar algo desde la raíz. [T.]

Título original:
Le barbare imaginaire
Publicado por Editions Henri Deschamps

D. R. © 1993, FONDO DE CULTURA ECONOMICA, S. A. DE C. V.
Zarreteza Picacho-Ajusco, 227, 14200, México, D. F.

ISBN 968-16-3879-4

Impreso en México

la aparición de esos personajes. El *déchouquage* en general supone la supervivencia de las redes de lo imaginario en una sociedad cuyas bases materiales están escindidas, cuando no en vías de destrucción. Un deseo de recreación del mundo, o de regresar al año cero de la historia estaría en acción, pero a un mismo tiempo lo que se hace no es otra cosa que llevar a la incandescencia lo que por todos los medios se quiere abolir.

Es necesario, por ejemplo, ser "vuduizante" para dejarse llevar por la pasión de la antihechicería. Desde este punto de vista, el verdadero sospechoso de hechicería no es en un principio el que acaba de ser linchado, lapidado o quemado, sino la propia multitud que, embriagada por sus creencias, danza alrededor del cadáver. Confundiría su propia imagen con la de los hechiceros, acusados como tales (los dominados, los pobres y, desde luego, las mujeres). Efecto terrible del lenguaje de la satanización y de la barbarización de todo el campo del vudú, del cual muchas sectas religiosas se proclaman paladines, y con cuya responsabilidad la Iglesia católica ha venido igualmente cargando durante casi cuatro siglos.

Cierto es que la caída de la dictadura duvalierista no habría sido posible sin una participación del vudú (al lado de las Iglesias) en la lucha popular o, por lo menos, sin una disyunción entre las sociedades secretas del vudú y el *macoutisme*. Que haya habido necesidad de atacar a supuestos hombres-lobos en favor de la lucha *antimacoute*, y que en ciertas localidades se haya tendido a tomar automáticamente a todo *oungan* por un *macoute* o un hechicero, son cosas que ponen de manifiesto la crisis de identidad que hoy afecta a toda la sociedad haitiana.

El *déchouquage* no es solamente un empujón hacia el abismo de la sociedad como tal. Es el anuncio velado e inquieto de un *Novum*: de una nueva conciencia de sí, aún no explicada y aún no sometida a la razón crítica. Por ello la Constitución aprobada en masa el 29 de marzo de 1987 quizá sea el indicio de una voluntad popular de erigir un nuevo estado de derecho y de volver a poner en pie una nación convaleciente después de una larga historia de despotismo. Pero hallar en nuestra sociedad, a partir de ella misma, cimientos racionales y a la vez hundidos en nuestras propias tradiciones culturales, es un camino aún largo por recorrer.

¡Tantos prejuicios, tantos discursos esperan ser sometidos a la crítica! ¡Tantos aspectos desconocidos del vudú y de todo nuestro sistema cultural esperan salir a la luz! El lector comprenderá que este libro no hace más que entreabrir una ventana hacia un vasto campo de investigación.

LAËNNEC HURBON

Puerto Príncipe, mayo de 1987

INTRODUCCIÓN: LA CONQUISTA DE LAS AMÉRICAS Y LA PRODUCCIÓN DE LA BARBARIE

—¿Y por qué, súbitamente, esta inquietud y este des-
concierto? [...]

—Es que ha caído la noche, y los bárbaros no llegan.
Y ha venido gente de las fronteras y dice que no hay
bárbaros [...].

Y ahora, ¿qué será de nosotros sin bárbaros? Esa gente
era, a pesar de todo, una solución.

KONSTANTIN KAVAFIS

Sobre el "Malecón"¹ de Santo Domingo, la ciudad más antigua del Nuevo Mundo (1496), el pueblo más pobre del mundo expone a diario sus entrañas, sus sueños y sus fantasmas. En efecto, a lo largo de varias decenas de metros, los cuadros de los *naïf* haitianos, resistiendo el viento y el polvo, el sol y la lluvia, son expuestos día y noche, como desafío a la miseria y al desprecio. Esta orgía de pintura popular, que Malraux se jactaba de revelar al Occidente como uno de los testimonios más auténticos de *lo intemporal*,² no parece buscar reconocimiento alguno. Como tampoco el *jazz*, el *calypso*, el *blues* ni hoy el *reggae* estuvieron, al principio, destinados a resonar en las plazas públicas de las metrópolis occidentales. Esto no significa, sin embargo, que los pintores *naïf* haitianos sean insensibles a la acogida (comercial) que el extranjero brinda a su obra. Todo sucede como si el pintor intentara continuamente no colocarse un espejo ante sí mismo y ante los "otros". La obra *naïf* no es, en efecto, la representación de una profundidad oculta, ni de un inconsciente colectivo reprimido. Tampoco tiene nada que ver con el cumplimiento de un deseo escondido. No está sujeta a ser descifrada como un sueño. Es un espacio para el sueño que comienza por producir o, si se quiere, es la posibilidad misma de sueño la que busca. Posibilidad de aislamiento, de huida del mundo real: mundo falso, artificial, ajeno.

Así, por ejemplo, *La Ville Imaginaire* de un tal Préfète Duffaut, con sus

¹ El "Malecón" se refiere al de la ciudad de Santo Domingo.

² André Malraux, *La métamorphose des dieux, l'Intemporel*, Gallimard, 1976; véanse las pp. 313-343; sobre la pintura *naïf* véase también el apasionante *Journal de voyage chez les peintres de la Fête et du Vaudou en Haïti* de Jean-Marie Drot, Éd. d'Art Albert Skira, Ginebra, 1974; asimismo, el folleto de Jean Métellus, *Peintres haïtiens et Vaudou*, Musée de Laval, julio-agosto-septiembre de 1970.

puentes, sus viaductos, sus innumerables rutas, sus volúmenes sobrepuestos, no conduce —como en un primer momento todo parece indicarlo— a una recreación verdadera del mundo. Es, antes bien, un dispositivo que se ofrece a la readaptación de la mirada. Esta ciudad que se eleva sobre el mar Caribe lo arrastra todo, incluso los paisajes más habituales de la vida cotidiana (el mar, las montañas, los árboles, los mercados, los edificios públicos), en una metamorfosis incesante, bajo la sola intensidad de los colores. Y lejos de enunciar una identidad recobrada, abre un abismo en el corazón mismo de la sociedad haitiana por la tentativa de remplazar y de reinscribir en todos sus intersticios lo que esta sociedad no cesa al mismo tiempo de rechazar y de exorcizar. Queremos hablar de los dioses del vudú, de esas fuerzas de vida que atraviesan todos los seres, los enlazan entre sí y los ponen en movimiento. El pintor los absorbe no como el objeto de su pintura, sino como los guardianes invisibles y los únicos videntes auténticos de su obra.

Uno puede preguntarse si en realidad la pintura *naïf* no se destaca sobre el fondo de una amnesia, de una pérdida irreparable. Cuatro siglos han transcurrido desde la conquista del Nuevo Mundo. Se diría que fue menester que el pintor —a la manera de Térii, el recitador de los dialectos originales maories que presenta Victor Segalen en *Les Immémoriaux*³— emprendiera un largo viaje hacia la isla natal, se comprometiera con una nueva iniciación durante la cual se pone al acecho de una palabra fundadora, depurada de las narraciones acumuladas sobre ella por el Conquistador, y regresara poco a poco a la desnudez. Pero, por eso mismo, ¿no reconoce el pintor *naïf* que está inundado, acosado por la mirada de “el otro”? La obra *naïf*, como utopía de un nuevo comienzo del mundo allende la conquista de las Américas, es sin duda una tentativa de superar la oposición entre uno mismo y el otro. En vano se buscaría el lado transgresivo o subversivo de esta pintura que solamente revela las huellas de una marcha iniciática. Pero el pintor *naïf* haitiano hunde en nosotros la inquietud y el desconcierto de haber desaparecido del corazón de la ciudad y de las fronteras. Porque en *La Ville Imaginaire* ya no hay ni bárbaros ni civilizados. Queriendo hacerse pasar por el único mundo auténtico, real, único que valga la pena de ser edificado, *La Ville Imaginaire*, y con ella la *Vision vodou* y la *Scène du jugement denier*, todas las cuales se desarrollan en el espacio caribeño, no nos entregan un nuevo orden del mundo invertido, sino que nos remiten a la oposición dondequiera operante en la vida social, cultural y política entre bárbaro y civilizado. Una oposición arraigada en lo imaginario que ya no se reconoce como tal y ante la cual es fácil permanecer ciego.

No, no es una nueva interrogación acerca de la alienación cultural lo que

³ Victor Segalen, *Les Immémoriaux*, aparecido por primera vez en 1907, y reed. en las Éditions du Seuil, Col. Points, París, 1983.

emprendemos en este trabajo. No es el etnocidio, ni la colonización, ni la mirada que Occidente ha fijado y fija sobre las demás sociedades lo que aquí nos importa. En cambio, y ante todo, nos preocupa el bárbaro producido como tal y alimento de todo lo que aún se denomina civilización; aquel a quien se alojó al mismo tiempo en las fronteras y en las murallas de las ciudades como sus límites auténticos, pero al que hoy se prefiere disipar en las abstractas generalidades sobre la “otredad” y la “diferencia”. En suma, el barbarizado concreto que lleva aún frescas todas las cicatrices de su barbarización y que se debate entre los mil y un enunciados acerca de su barbarie, como entre otras tantas fajas alrededor de su rostro. Procurar simplemente restituir la representación que él se hace de sí mismo equivaldría a aumentar su barbarización, a hacerle coro a ese inmenso estrépito en torno a la problemática de “el otro” que se eleva por doquier en Occidente, como si, por primera vez, éste ya no se reconociera solo en el mundo. Los análisis desarrollados aquí intentan ante todo mantener abierta una interrogación a partir de una confrontación de razonamientos, de relatos y de prácticas que permiten seguir las peregrinaciones de la pareja bárbaro/civilizado en el cuadro concreto del primer país del Nuevo Mundo donde Calibán rompió sus cadenas.

¿Por qué Haití se muestra aquí ejemplar? Primera revuelta victoriosa de esclavos (1791), poco después de la Revolución francesa, y primer país independiente del Tercer Mundo (1804), Haití pasa a ser rápidamente, en efecto, el guía de los pueblos dominados por las grandes potencias occidentales. Después de haber prometido, incluso, apoyar activamente la independencia de Grecia, el recién fundado Estado haitiano proclama negro a todo haitiano cualquiera sea su color, y haitiano, y por tanto libre, a todo africano que toca la tierra de Haití, y a todo esclavo prófugo de los demás países del Caribe. Es asimismo en Haití donde Simón Bolívar encuentra el más firme apoyo en su lucha por la emancipación de los pueblos latinoamericanos. Un primer desafío presentado a Occidente, una prueba cabal de que los “negros” son aptos para gobernarse solos, para crear un Estado, un espacio donde recrear libremente una civilización que los conduzca a la igualdad con los “blancos”, y por lo tanto de que ya no merecen los epítetos con que Occidente los ridiculizara: esclavos o zombis, hechiceros o caníbales. Ahora bien, he aquí —¿será, acaso, la ironía de la historia?— que en los umbrales del año 2000, al cabo de casi 200 años de independencia, Haití presenta entre los países del Tercer Mundo el pesado historial de dos Imperios (1804-1806; 1849-1859), un reino (1808-1818), y una decena de presidentes vitalicios —todos los cuales pudieron sostener sus proyectos de grandeza tan sólo sobre ríos de sangre—, además de un número de Constituciones tan impresionante como el de los jefes de Estado que se sucedieron. Y para finalizar, la incapacidad de sacar a las antiguas masas de esclavos de la miseria, del analfabetismo y del menos-

precio, todos ellos factores que refuerzan, reactivan los viejos prejuicios y coartadas de la esclavitud y de la colonización. "Negro, déspota y caníbal", otro nombre del haitiano: es todo el siglo XIX francés, británico, norteamericano el que, deseando rechazar el contagio haitiano de la independencia política para los pueblos aún bajo su colonización y esclavitud, experimenta el júbilo de divulgar la barbarie haitiana. Aun en nuestros días, las otras islas y países del Caribe leen la historia de Haití como una larga noche de barbarie: cumbre de la magia negra, Meca o Roma de la hechicería para el Caribe, invernadero caribeño de la africanidad salvaje, donde en las carnicerías los filetes de ternera y de seres humanos se confunden, donde por la noche los cementerios son viveros de los que se extraen los mil y un zombis de cuatro centavos, y donde el apetito por las comidas acompañadas de carne fresca de niños ya no tiene límites.

En particular, la temática de la intensa producción de zombis por los sacerdotes del vudú (los *oungans*) tiene un nuevo periodo de auge en la prensa, en las universidades e instituciones psiquiátricas norteamericanas, que envían a investigadores tras la huella de una "droga" zombífera en Haití, mantenida en el mayor secreto. Administrada a numerosos individuos, los conduce a un estado letárgico que los hace pasar por muertos, y en la noche, los brujos malhechores (los *oungans*) los sacan de sus tumbas y los devuelven a una vida semiconsciente en las plantaciones, donde son sometidos de por vida a penosos trabajos, en obediencia absoluta a sus propietarios. De esta manera, hechiceros, zombis y caníbales parecen tener hoy a Haití como tierra de elección.⁴

He aquí lo que autorizaría a hablar de una segunda muerte de Toussaint Louverture. Pero es probable que ésta haya comenzado desde 1802, cuando Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, cediendo a la evidencia de la derrota de los ejércitos prusianos, vea en Napoleón "el espíritu del mundo" y el punto culminante de la historia, e ignoraba la primera revuelta victoriosa de esclavos en el Nuevo Mundo.

Sin embargo, Hegel estaba resuelto a desarrollar la primera reflexión teórica sobre las relaciones entre el amo y el esclavo, que iba a representar lo que David Brion Davis denomina un viraje decisivo en la conciencia ética de la humanidad.⁵ Es verdad, se sabe que respaldándose en el mensaje de Hegel, más tarde Marx y Freud iban a elaborar sus teorías sobre la génesis de la dominación del hombre por el hombre. Ahora bien, si hasta el presente y a pesar de esas tentativas, el fenómeno esclavista y la gesta de Toussaint Louverture

⁴ Cf. Jacques Pradel y Jean-Yves Casgha, *Haiti—La République des morts-vivants*, Éd. du Rocher, Mónaco, 1985.

⁵ Repetimos aquí las sugerencias de David Brion Davis, en el epílogo de su monumental obra sobre *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, 2ª ed., Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1976, pp. 537-564: "Toussaint Louverture et la Phénoménologie de l'Esprit."

desaparecen a tal punto del horizonte, no es solamente porque en Hegel la relación amo/esclavo haya tenido valor de metáfora para todas las formas posibles de dominación física y psicológica. Sin duda habría que remontarse más lejos, es decir a las postrimerías del siglo XV, para comprender la sordera y la ceguera de Hegel. En efecto, lo que ha sido considerado como el descubrimiento de América, y que es mucho más conveniente denominar la conquista de América, es la inauguración de un centro mundial de producción de la esclavitud, acompañado de una interpretación del mundo a partir de Europa como centro de la humanidad o como único lugar posible de realización de la humanidad del hombre, y que condena a todos los demás pueblos a la condición de bárbaros.

La trivialización del fenómeno esclavista, el cual habría de producir el genocidio indio y el holocausto de millones de negros africanos, presupone la existencia de una dificultad particular de Occidente para considerar el mundo como no sea a partir de Occidente, en la degeneración de toda alteración real de sí mismo.

Hoy se comienza a caer en la cuenta de esto, de manera un poco menos vaga que de costumbre, en la impugnación misma de la noción de descubrimiento del Nuevo Mundo. Para Edmundo O'Gorman, por ejemplo, en su obra que lleva el muy sugestivo título de *La invención de América*, la nueva entidad que surge al cabo del viaje de Cristóbal Colón debería llamarse la nueva Europa, "frente a la cual el océano de la geografía antigua sufre su última transformación quedando convertido en un nuevo *Mare Nostrum* [...]".⁶ Pero, a través de ese movimiento de expansión de sí mismo, el Occidente del siglo XVI ya no encuentra bárbaro alguno, de la misma manera que los griegos de la *Oikouménè*. Allí donde éstos creían aún en sabidurías bárbaras,⁷ o mejor dicho, allí donde dejaban al bárbaro en su condición de no griego, con Cristóbal Colón el ciclo que se inaugura es el de una desbarbarización del bárbaro, el de su definición como vacío, como laguna, por el hecho mismo de su condición de no europeo.

En efecto, desde los primeros contactos de los conquistadores con los caribes, no se ve en acción sino un diálogo que va de lo mismo a lo mismo, y que difícilmente se aparta de lo imaginario. ¿No sería, pues, a partir de esa disolución de la otredad de "el otro", por lo tanto de ese rechazo de toda novedad real, de toda irrupción de un nuevo mundo real, como se desarrolló el proceso de la conquista del mundo?⁸ ¿Por obra de qué alquimia —llegamos hoy por fin a preguntarnos— los indígenas de Cristóbal Colón consti-

⁶ Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, Col. Tierra Firme, 2ª ed., México, 1977, p. 158.

⁷ Cf. Arnaldo Momigliano, *Sagesses barbares, Les limites de l'hellénisation*, tr. Maspéro, Paris, 1979.

⁸ Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre*, Seuil, Paris, 1982.

tuyen esa "especie de categoría intermedia entre los objetos y los animales"? Para Beatriz Pastor, en su ensayo *Discurso narrativo de la conquista de América*⁹ que es una investigación profunda sobre los códigos que regían en el comportamiento de Colón, hay ante todo una estrategia comercial que conduce a privar a los indígenas de toda forma de humanidad. Pero precisamente a partir de allí nace su interrogación: en esta "ficcionalización"¹⁰ de la realidad americana, ¿no conviene señalar el peso de un lenguaje que ya está allí, sedimentado, que se manifiesta idéntico a sí mismo, jamás turbado por el advenimiento de "el otro", y que habla en el discurso de Colón sobre los indígenas del Nuevo Mundo? Esos caribes "desnudos, pobres y sin armas", en consecuencia aptos para ser manipulados a voluntad, que no conocen ni la religión ni el idioma, por tanto salvajes, idólatras antes de ser cristianizados con la mayor premura para su propia salvación, son enunciados más persistentes de lo que se haya podido creer. El tema del "negro déspota y canibal" es su perfecta repetición en los siglos XVIII y XIX, e incluso mucho más tarde, hasta cerca de la década de 1940. En efecto, es en esta fecha muy reciente cuando comienzan a desaparecer, o más exactamente, a pasar bajo un aspecto más tamizado en la literatura antropológica, el canibalismo o el animismo, el fetichismo o la hechicería, como prácticas inherentes al ser del negro. En cuanto al tema del despotismo, no dejaba de reflejar dos posiciones contradictorias: tan pronto el exceso de poder (la *hybris* propia de los bárbaros), tan pronto la incapacidad de gobernar. Pensamiento verdaderamente tranquilizador, al cual durante mucho tiempo se mantuvo aferrada la antropología, tomando así —dice Pierre Clastres— el modelo del poder político occidental como modelo universal.

Sin embargo, al internarnos en este trabajo no esperábamos encontrarlos, en torno a la temática de "hechiceros, zombis y canibales", esa larga cadena de relatos y de discursos que se ha desarrollado verdaderamente sin interrupción desde la conquista del Nuevo Mundo hasta nuestros días. Con todo, no hay allí sino una ínfima parte del *iceberg* que creíamos tocar. Porque a través de toda la América Latina y de todo el Caribe del siglo XIX se encuentra vivo el fantasma de Calibán, sombrío remedo de Próspero, y sobre el cual casi todas las obras literarias y todas las ideologías políticas vienen aún a apoyarse. En su *Caliban cannibale*, Roberto Fernández Retamar habla de "la verdadera vida de un falso dilema"¹¹ a propósito de la oposición civilización/ barbarie,

⁹ Beatriz Pastor, *Discurso narrativo de la conquista de América*, Ed. Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1983, pp. 10 ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 105, y sobre todo p. 107: "La forma del discurso y la naturaleza de la transformación de la realidad proyectan una imagen del Nuevo Mundo que constituye la base imaginaria sobre la cual se desarrollará el proceso de depredación, explotación y degradación que Las Casas llamará 'la destrucción de las Indias' sin dramatizar en absoluto sobre su verdadero alcance y significado."

¹¹ R. F. Retamar, *Caliban cannibale*, tr. Bonaldi, Ed. Maspéro, París, 1973, pp. 91-109. Después

descubriendo hasta qué punto incluso los más feroces defensores de la independencia de los países latinoamericanos, como José Martí, tuvieron que combatir contra esta oposición. Desde *La tempestad* de Shakespeare, varias versiones han sido propuestas, en ambos lados del Atlántico, como si el símbolo de Calibán se adhiriera a la piel de los pueblos denominados hoy "subdesarrollados" sin dejar de ser lo más extraño posible. Es imprescindible comprobar la fuerza subterránea de este dilema, precisamente allí donde se cree eludirlo. La ruptura no se hará sin esfuerzo, puesto que ella habrá de significar la salida, fuera del régimen de la conquista. ¿Se duda de que una tentativa de relectura crítica de las ciencias humanas, en lo sucesivo desde un punto de vista exterior a Occidente, pudiera dejar entrever muchos de los orígenes desconocidos del sistema de violencia y de dominación que caracteriza al mundo actual?

La elección de este objeto de estudio (hechicería, zombificación y canibalismo) no es una concesión hecha al exotismo, y menos aún a los rumores actuales sobre la hechicería en Haití o en África. El problema ya se me había planteado cuando intentaba reflexionar acerca de las prácticas del cristianismo misionero frente a las culturas no occidentales. En la investigación sobre la noción de *Dieu dans le vodou haïtien*,¹² fui llevado a proponer una explicación de las prácticas y creencias de la hechicería en el vudú, poniendo de manifiesto la relación estructural que hay entre magia, hechicería y religión en el cuadro mismo del culto rendido a los "espíritus". Pero no me preocupaba por delimitar la problemática de la hechicería propiamente dicha: era necesario mostrar de qué manera el vudú representa un lenguaje articulado, original, válido en comparación con cualquier otra cultura. En un estudio posterior,¹³ sobre las relaciones entre el vudú y el poder duvalierista, no hice más que indicar las contradicciones que se cruzaban en el campo del vudú como tal. Una confrontación directa, explícita, con los relatos sobre la hechicería en Haití se vuelve por fin necesaria. La hechicería constituye, en efecto, el núcleo más resistente en todos los prejuicios que circulan sobre el vudú. Ella da lugar, en particular durante el largo periodo de crisis en que entró el país con

de la obra *Civilización y barbarie* del argentino Domingo Faustino Sarmiento, publicada en 1845 y donde se asiste a la recuperación de toda la ideología de la conquista misma, aparece en Europa en 1878 el *Caliban* de Ernest Renan; luego en 1898, rompiendo con Sarmiento, el uruguayo José Enrique Rodó publica *Ariel*, una obra en la cual los Estados Unidos son en adelante identificados con Calibán. En 1935, el argentino Aníbal Ponce propone finalmente una interpretación positiva de Calibán en su obra sobre *El humanismo burgués y el humanismo proletario*, pero él ya había sido precedido en Francia por Jean Guéhenno, quien en 1928 había escrito su *Caliban parle*. El *Prospero et Caliban* de Octave Mannoni (título agregado a la edición inglesa de *Psychologie de la décolonisation*, Seuil, París, 1950) desata una polémica que aún no termina, por lo menos en el Caribe, a pesar de *Peau noire, masque blanc* (Seuil, 1952) de F. Fanon y de *Une tempête* (Gallimard, 1969) de Aimé Césaire. Para los detalles, se remitirá una vez más a la obra de R. F. Retamar antes citada.

¹² *Dieu dans le vodou haïtien*, Payot, Bibliothèque scientifique, París, 1972.

¹³ *Culture et dictature en Haïti: l'imaginaire sous contrôle*, Ed. L'Harmattan, París, 1979.

la dictadura hereditaria de los Duvalier, a toda esa alza de rumores sobre la antropofagia y sobre crueldades como la zombificación, que repiten tal cual, con toda tranquilidad, los discursos europeos del siglo XIX, como también los de los primeros conquistadores esclavistas, sobre la barbarie de las culturas no occidentales.

A decir verdad, las imágenes del hechicero, del zombi o del caníbal, abordadas en este trabajo, conforman un solo tema: la sospecha de la hechicería como tal. Siempre de alguna manera antropófago, el hechicero implica en Haití la imagen inversa del zombi, el ente embrujado, muerto viviente, autómata en manos de su embrujador. Se trataría, pues, de un solo y mismo fantasma que toma formas diferentes, según uno se encuentre en el Occidente conquistador-esclavista o en las sociedades negras esclavizadas.

Se sabe que los estudios acerca de los brotes de brujería o de las inquisiciones contra las brujas de principios de la época clásica en Europa comienzan a recibir una iluminación más intensa gracias a los aportes de la antropología moderna. Es probable que una mejor comprensión del fenómeno de la hechicería en Haití —donde se percibe en forma más clara el encuentro sobre la demonología europea y la hechicería africana— pueda facilitar más la investigación de esta parte fundamental de lo imaginario en la producción tanto de relaciones sociales como de relaciones interculturales. Llevando nuestro examen a la vieja oposición entre bárbaro y civilizado, nos sorprendemos ante la ausencia de una ruptura decisiva entre las prácticas discursivas y las prácticas sociales que se desarrollaron sobre este terreno desde la conquista, o invasión, del Nuevo Mundo. Es que de hecho se descubre en acción la fuerza de lo imaginario jamás derrotado, y siempre presto a inventar las combinaciones más asombrosas por saltos de una imagen a otra, en la repetición indefinida del "mismo".¹⁴ Asimismo, del judío caníbal al mahometano infiel y a la bruja de fines de la Edad Media, luego al loco y al delincuente de la época clásica, y al indio idólatra y al negro ya siempre brujo y devorador de otros negros, cobra forma un solo y mismo movimiento de lo imaginario, que pone de manifiesto la manera en que los estratos sociales dominantes en Occidente piensan y viven la relación con "el otro". En la conclusión de su importante investigación sobre el tema de los bárbaros en el romanticismo, P. Michel recuerda justamente la polisemia del término bárbaro. Éste abarca —escribe— "uno de los más vastos campos que existan y no se reduce al dominio de sombras que delimita la civilización [...]. Todo es nada. Para ordenar o para prohibir lo que quiere ser [...]".¹⁵ Es, pues, que el bárbaro está atrapado en las redes de lo imaginario, cuya capacidad de engendrar a la vez la mentira y la realidad se conoce. Pero no es a un debate filosófico sobre la na-

¹⁴ Edmon Ortigues, *Le Discours et le symbole*, Aubier, París, 1962, pp. 203-204.

¹⁵ Pierre Michel, *Un Mythe romantique: Les Barbares, 1789-1848*, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 525.

turalidad humana abstracta a donde conduce esta perspectiva, incluso si puede hablarse de un bárbaro inscrito en el corazón de todo ser humano. En el estudio que presentamos aquí, el bárbaro en cuestión es el que, precisamente envuelto en toda la herencia de la antigüedad grecorromana, aparece como producto de la conquista-invasión del Nuevo Mundo, pero no cesa de retonar a la superficie, puesto que la era de la conquista no está finiquitada.

Lo que ante todo nos aflige es que hoy todo se confabula en hacer trivial la interrogación sobre el bárbaro, que los fenómenos llamados de canibalismo, de hechicería o de zombificación se planteen, sin embargo, de manera obvia. Estos serían considerados como objetos residuales, susceptibles de un análisis rigurosamente científico y exentos de toda imputación de barbarie.

De ser lo universal humano concedido a todos los pueblos, ya no habría bárbaro merodeando en las fronteras de la ciudad como un fantasma o una amenaza. Ya no habría más disturbio ni inquietud. La pareja bárbaro/civilizado entraría en una irremediable caducidad, y sería perder el tiempo ponerse tras sus huellas. "Ha venido gente de las fronteras y dice que no hay bárbaros." Pero, a decir verdad, ¿se puede acaso escapar de una interrogación acerca de esta súbita elipsis del bárbaro? ¿Es posible, sin mucho esfuerzo, creerse libre del bárbaro, cuando se olvida la historia de su barbarización¹⁶ y no se habla más que de civilizaciones múltiples o diversas? Así, en el momento mismo en que se descubre el poder del lenguaje en la producción de las sociedades, se avanza hacia una amnesia: el bárbaro ya no es el otro de un otro, él solo cargaría con el peso de la representación de sí mismo como bárbaro. Desde luego, Lévi-Strauss supo asignarle a la etnología moderna la tarea de pensar la relación con "el otro", de combatir los prejuicios de superioridad racial y cultural, más precisamente de "conciliar la unidad de su objeto con la diversidad, y a menudo los caracteres incomparables de sus manifestaciones particulares".¹⁷ Pero debía reconocer que en el momento en que la etnología tiene a bien ser respetuosa de las diferencias culturales, se encuentra con pueblos que, "entrando en la independencia, no parecían, en lo referente a ellos, tener ninguna duda sobre la superioridad de la cultura occidental, al menos por boca de sus dirigentes".¹⁸ Al releer la historia de las ciencias de la antropología occidental fuera de Occidente, en el cuadro histórico particular de Haití, me doy cuenta justamente de que, tanto a través de la producción intelectual haitiana como de las prácticas sociales y políticas, permanece aún operante un dispositivo organizado de pensamiento en torno

¹⁶ Instructivas, desde este punto de vista, las investigaciones de Nathan Wachel, *La Vision des paucens. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Gallimard, París, 1971, y de Gérard Althabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les Communautés villageoises de la Côte Orientale de Madagascar*, Maspéro, París, 1969, y sobre todo *Les Fleurs du Congo*, Maspéro, París, 1972.

¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Plon, París, 1983, p. 50.

¹⁸ *Ibid.*, p. 52.

a la vieja pareja bárbaro/civilizado. Me fue, pues, necesario comenzar por una interrogación sobre el pensamiento del tema de la barbarie en los discursos antropológicos y filosóficos: ¿Es un bárbaro con dos cabezas, alojado al mismo tiempo dentro de Occidente y en su periferia, quien se pone a pensar? O mejor dicho, el modo de encuentro de Occidente con los "otros" pueblos recién descubiertos en el Nuevo Mundo, ¿no procede del anuncio de un final de los bárbaros, que toman a su cargo el cristianismo, las Luces y la *Bildung* alemana, pero que se deja descubrir claramente en la obra de Chateaubriand? Nos interesaba más bien encontrar la marcha subterránea de esos discursos en el cuadro del Nuevo Mundo. Desde los primeros momentos de la independencia, toda la *élite* de Haití se consagra encarnizadamente a suministrar pruebas de la ausencia de barbarie en el pueblo haitiano, y de alguna manera a buscar en forma desesperada una curación de la barbarie que el amo-colono le imputaba. Este anzuelo de la obsesión por la civilización que dicha *élite* se tragó, no pudimos evitarlo. Constituye para nosotros algo así como una invitación a meditar la herencia de la barbarie a través de la serie temática de conceptos tales como los de la raza, de la ciencia, de la escritura, del Estado o del poder político, tal y como funcionan en los discursos políticos o en las obras literarias en general. La esperanza de balisar el terreno para un acercamiento un tanto objetivo a los fenómenos denominados de hechicería, de canibalismo o de despotismo —que la antropología naciente en Occidente consideraba como los signos de la barbarie— se redujo poco a poco a una piel de zapa, conforme nuestra investigación fue haciéndose más profunda. Esta problemática no se aparta de sí misma, una vez señalada por nosotros como una herencia exterior, recibida de Occidente. Esto equivaldría simplemente a diluir el debate verdadero en las cómodas teorías de la alienación y de la ideología. No hay cultura que pueda escapar de lo imaginario de la barbarie,¹⁹ y el esfuerzo de la *élite* haitiana y de los dirigentes políticos por producirlo como mera exterioridad no es aún sino una adaptación al fantasma de civilización, tal y como operaba en Occidente para legitimar una política de conquista.

Hoy, los enunciados sobre el canibalismo, la hechicería y la zombificación aparecen desprendidos de sus orígenes, cuando están regidos por el mismo código que constituye la oposición bárbaro/civilizado, a pesar de todas las desaprobaciones. En el caso de Haití, la relectura crítica de los discursos, relatos y prácticas en torno a la sospecha de la hechicería —de la esclavitud a la independencia (1804), y de la ocupación norteamericana (1915-1934) a nuestros días— nos lleva a descubrir el modo en que viajeros, misioneros y en-

¹⁹ "Si los medos no hubieran existido —escribe Régis Debray— habría habido que inventarlos. Tiempo perdido: una cultura histórica es esta invención misma. También se atropellan en las fronteras los persas. Una cultura viva, cualquiera que sea, puede definirse como la creación continua del bárbaro." *Critiques de la raison politique*, Gallimard, París, 1981.

ayistas extranjeros, tanto como los historiadores haitianos, difunden el mismo manojo de representaciones que tienen su punto de anclaje en lo imaginario de la barbarie que se ha mantenido idéntico a sí mismo durante por lo menos los tres últimos siglos. Esclavo brujo, campesino "supersticioso" y en consecuencia delincuente, bandido canibal que osa oponerse al ocupante norteamericano: variaciones de lenguaje que no habrán sido sino superficiales; y esto no es aún para nosotros la sorpresa. La interrogación sobre la sanción de las denominadas prácticas de hechicería o de canibalismo, nos invita a señalar el peso de lo imaginario de la barbarie en el movimiento mismo de constitución de la sociedad haitiana por entero y de su definición, al mismo tiempo, frente a la razón y a la locura. ¿Proceso de satanización del vudú, valiéndose de la teoría del chivo expiatorio? Sin duda, pero tales explicaciones aparecen un tanto circulares; en todos los casos, la sanción del vudú induce a examinar la representación de la civilización en el establecimiento de un Estado independiente, al que se supone el primero en garantizar la abolición de la relación amo/esclavo. Paradójicamente, es en el seno de un Estado semejante donde se inflan los rumores sobre el canibalismo, la crueldad despótica y las bandas nocturnas de hechiceros. Seguir la ruta de estos rumores y remontarse a sus orígenes desde los primeros balbuceos de la antropología respecto de los caribes caníbales, se revelará indispensable. Real o imaginario, el canibalismo de los caribes servirá de pretexto para su exterminio. Pero sin hacer un estudio positivo de los múltiples relatos que circulan en Europa sobre el canibalismo en general, yo me pregunto si, en esta urgencia por imputar dicha práctica a cierto número de pueblos no occidentales, ¿no será que hay un fantasma de barbarie en acción? Un fantasma que se atestigua todavía en los relatos actuales, tanto de los adeptos y de los sacerdotes del vudú como de la *élite* intelectual, sobre las sociedades secretas de hechiceros (antropófagos) y sus víctimas (los zombis). Lo que intento poner de manifiesto en esta obra es la imposibilidad de circunscribir la realidad de las bandas de hechiceros y de zombis, al desnudo, fuera de un lenguaje (discursos y relatos de los esclavistas y ocupantes, repetidos por una *élite* occidentalizada por un poder político) que nos las presenta como los significantes de una barbarie supuestamente inherente al vudú. ¿De dónde vienen, pues, la actualidad y los recursos de semejante lenguaje? Al señalar la ubicación exacta de la hechicería en el dispositivo simbólico del vudú, se caerá en la cuenta de que la creencia en la multiplicación de los hechiceros (antropófagos) y de los zombis permanece ligada al espectro de un sistema esclavista que aún obsesiona a la sociedad haitiana.

La conclusión sobre "la otredad y el paradigma del *logos*" no pretende ofrecer una reflexión filosófica para un rebasamiento de la oposición bárbaro/civilizado. Pero no pudimos eludir el problema del origen griego de esta oposición, tal como es reemplazada y reinterpretada en la tradición filosófica

occidental y en la antropología moderna. Sufriendo los asaltos de la modernidad, ¿no están tales culturas ajenas a Occidente condenadas a una existencia en estado de prórroga, sobre todo desde que se ha creído que el Sol de la razón nació de una vez por todas en Grecia? ¿Es posible escapar de las viejas pero también originales oposiciones entre ciencia y magia, escrito y oral, que la pareja bárbaro/civilizado presupone?

¿Es posible desplazar así el centro de gravedad de la antropología? ¿Puede uno mismo, al escribir sobre su propia cultura, abstenerse de reproducir el fantasma de dominio encaminado a hacer de "el otro" un mero pretexto al servicio de un poder? Es decir, ¿puede uno evadirse de la perspectiva misma de la conquista? Tantas intrigantes preguntas que se plantean ante nosotros, pero a las que les permitimos tan sólo acercarse, a falta de poder caminar como Préfète Duffaut por *La Ville Imaginaire*, de donde habrá desaparecido toda huella tanto del bárbaro como del civilizado.

PRIMERA PARTE

I. GÉNESIS DE LA BARBARIE

1. CADUCIDAD DEL PARADIGMA BÁRBARO/CIVILIZADO

EN EL SIGLO XIX, los románticos se hallan aún obsesionados por el bárbaro, para humanizarlo por medio del cristianismo o para convertirlo en el alma y el pilar de la civilización.¹ Hoy, es su desaparición progresiva lo que presenciarnos. Desde que la antropología se atribuye bases científicas, las mitologías ya no encierran extravagancias ni escándalos para la razón; las prácticas de magia y de hechicería ya no remiten al exotismo; y el canibalismo, que no hace mucho era atribuido a todos los pueblos no occidentales, o se le ubicaba en lo remoto, en el pasado inmemorial de Occidente, ya no provoca repulsión ni fascinación. Todos estos fenómenos caerían en lo sucesivo bajo el escalpelo de la objetividad científica.

La idea de civilización parece haber devorado y digerido a su antónimo, borrado al bárbaro, hasta el punto de que éste ya sólo sería el otro sin rostro, sin nombre, despojado de su otredad, y para empezar, de la historia de su barbarización. Ya no habría bárbaros para la civilización. Tentativa desesperada de solipsismo, pero también riesgo de un deslizamiento hacia la deriva. En efecto, nos quedamos anonadados por el conjunto de las producciones actuales, cinematográficas o novelísticas, en que abundan los temas de destrucción, de terror y de apocalipsis.² Sin girar ya más que en torno de la misma, la civilización veía su propia sombra³ repetirse bajo formas aterradoras, o más exactamente como sus propios desechos, que ella esperaba olvidar.

¹ Véase en particular J. Michelet, *Le Peuple*, 1846, Éd. Flammarion, 1974, p. 194: "Bárbaros, salvajes, niños, pueblo mismo (en su mayor parte) tienen esta miseria común, que su instinto es desconocido, que ellos mismos no saben hacérselo comprender." Puede decirse que el mito del bárbaro es explotado hasta sus últimos recursos en el siglo XIX como "mito coextensivo al yo y al mundo, a la Historia y a la Naturaleza", como lo dice Pierre Michel en *Un Mythe romantique. Les Barbares, 1789-1848*, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 521. Acerca del verdadero lugar de "el otro", del bárbaro, que halla acogida en la escritura de Michelet, se remitirá el lector a las páginas introductorias de *L'écriture de l'histoire* de Michel de Certeau, Gallimard, París, 1975, pp. 2 y 3.

² Louis-Vincent Thomas, *Civilisation et divagation* (Mort, fantasmes, science fiction), Payot, París, 1979, en particular pp. 125-177.

³ El suicidio colectivo de un centro de adeptos de la secta *People Temple* en Guyana, en 1978, no parece haber sido entendido como uno de los signos (después del de Auschwitz) más irrecusables de esta derivación actual de "la civilización" (occidental). Pocos trabajos han intentado aquilatar el peso de este hecho, como el de Gordon K. Lewis, "Gather with the Saints of the River", en *The Jonestown Guyana Holocaust of 1978 (A descriptive and interpretative Essay on its ultimate meaning from a caribbean view point)*, Puerto Rico, Institute of Caribbean Studies, Río Piedras, 1979.

Mucho antes de la investigación de Lucien Febvre sobre la historia del término "civilización"⁴ se inauguraba ya una reflexión pesimista, en el periodo entre ambas guerras mundiales, acerca de la crisis, la decadencia o el toque de muerte de la civilización (occidental). *La decadencia de Occidente*⁵ de Oswald Spengler, pero también *Malestar en la cultura*⁶ de Freud, a pesar de sus puntos de vista opuestos, parecen ser en primer lugar testimonios de esta desesperación de la civilización con respecto a sí misma, y del abandono de la oposición jerárquica y estructural entre los términos de la pareja bárbaro/civilizado. Lo que primordialmente nos interesa describir aquí no es la historia de esta oposición, sino el movimiento de denegación subyacente en el anacronismo que hoy afecta a la pareja bárbaro/civilizado.

Todos bárbaros o el pesimismo moderno

En Spengler, por ejemplo, la civilización no se mide más que consigo misma. A través de su desarrollo lleva la putrefacción, la muerte y el fracaso como destino ineludible. Está en la esencia de la civilización el terminar en barbarie: obra pura, obra de muerte, tal es la definición de toda civilización, que es la trayectoria natural de toda cultura. Por esta razón, no hay exterioridad de la civilización. Es la tentación a la cual siempre ha cedido una cultura. Esta perspectiva pesimista no procede en primer lugar de un inventario de las diversas civilizaciones a través de la historia, ni de los conflictos surgidos entre ellas, sino de un desencanto con respecto a la civilización occidental, tomada como paradigma de toda civilización, aun cuando al azar Spengler evoque los Imperios egipcio, chino, romano, hindú: "La decadencia de Occidente —declara— significa nada menos que *el problema de la civilización*. Nos hallamos ante una de las cuestiones fundamentales de toda historia superior."⁷

⁴ *Civilisation. Le mot et l'idée* por Lucien Febvre, M. Mauss, Centre International de Synthèse, París, 1930. Los trabajos aparecidos desde la entreguerra son numerosos. Para una introducción crítica se remitirá el lector al reciente artículo de Jean Starobinsky, "Le mot Civilisation" en el volumen colectivo *Le temps de la réflexion*, Gallimard, 1983, que por otra parte ofrece un último toque sobre los diversos empleos del término civilización, y sobre los cuales no me extenderé aquí. Igualmente, en los *Écrits sur l'histoire* de Fernand Braudel (Flammarion, París, 1969, pp. 254-301) se encontrará un examen crítico de las diferentes definiciones del término "civilización"; véase también el artículo "Civilisation" en *Encyclopedia Universalis*, asimismo el t. III, *Kultur und Zivilisation der Europäischen Schlüsselwörter*, Max Hüber, München, 1967.

⁵ *Le Déclin de l'Occident*, aparecido en francés en 1948 (Gallimard), fue primeramente publicado en 1918 en Alemania, *Der Untergang des Abendlandes*. El artículo de Jacques Bouveresse, "La vengeance de Spengler", en el *Temps de la réflexion*, pp. 371-401, recalca la actualidad de Spengler.

⁶ *Malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*) aparece en 1929. Para lo esencial, las mismas interrogaciones se encuentran en Paul Valéry, *La crise de l'esprit* (1919), y E. Husserl, "La crisis de la humanidad europea y la filosofía" (en 1935), traducido más tarde por P. Ricoeur en *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 3, 1950, pp. 225-258.

⁷ *Le Déclin de l'Occident*, p. 43.

Lo que ha sido tomado aquí como una crítica radical de la *Aufklärung*, sin duda alguna tan sólo el reconocimiento de una decepción. Según Spengler, la civilización occidental traiciona sus promesas, y a causa de esto toda pretensión civilizadora se ve aquejada de imperfección. La decadencia de Occidente se hace pasar por la decadencia de todas las civilizaciones y por la pérdida de la humanidad entera. Imperialismos, dictadura y guerra: tales son los brotes de los ideales de la democracia, del progreso y de la razón.⁸

¿Acaso nos encontramos aquí —como se ha creído a menudo— en presencia de un nietzscheísmo de derecha o de un presentimiento del triunfo del nazismo? La decadencia de Occidente expresa más bien una melancolía en el sentido que le da Freud al decir que es "una enfermedad del narcisismo". En efecto, Spengler toma nota de un consenso cada vez más unánime sobre la irreversibilidad de la expansión de Occidente y sobre el fin de su carrera: sin bárbaros en el horizonte. Ni siquiera el socialismo soviético se empeña el papel de sustituto de los bárbaros: "Todos somos socialistas —dice—, lo sepamos y lo queramos o no. Incluso la resistencia que se oponía al socialismo lleva su forma."⁹ Es decir, el imperialismo. El rizo está puerizado. Semejante diagnóstico sigue vigente hasta nuestros días, pues *La decadencia de Occidente* anuncia ese fin de las utopías que alimenta el desconcierto actual.

Parece ser que incluso Freud, a pesar del golpe decisivo que les asesta a los mitos que presiden la conciencia de superioridad de Occidente, no ha escapado al pesimismo radical con respecto al futuro que reivindica Spengler frente a la decadencia de Occidente. En *Malestar en la cultura*, escrito precisamente en respuesta a la pregunta de Einstein, "¿Por qué la guerra?" Freud no siente la necesidad de examinar la génesis de la idea de civilización. Comparte con sus contemporáneos el sentimiento de un fracaso universal inscrito en el fracaso de la civilización occidental: "Los hombres de hoy —escribe— han llegado tan lejos en el dominio de las fuerzas de la Naturaleza, que con su ayuda les ha sido fácil exterminarse mutuamente hasta el último."¹⁰

Es verdad que Freud aplica a toda sociedad humana lo que él descubre en el individuo. También es cierto que el recelo generalizado acerca de lo

⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁹ *Ibid.*, pp. 462-463.

¹⁰ S. Freud, *Malestar en la cultura*, p. 107. En su obra *De la horda a l'État, Essai de psychanalyse du lien social* (Gallimard, París, 1983), Eugène Enriquez no cuestiona el empleo que da Freud al concepto de civilización. La definición célebre que Freud propuso de la civilización como "proceso particular que se desarrolla por encima de la humanidad" caería ya pues por su peso, con sus exigencias ineludibles, de manera que el divorcio de su antónimo "el bárbaro" quedaría consumado. J. B. Pontalis, en su artículo sobre "La permanencia du malaise", en *Le temps de la réflexion*, pp. 49-423, plantea con claridad el problema que nos intriga aquí, al evocar el relativismo cultural que se apoya en Freud al valorar el "en cultura a sí", y sobre todo cuando se interroga sobre "la oposición, finalmente tranquilizadora [...] entre las pulsiones salvajes y las exigencias civilizadoras [...]" (p. 422).

proyectos de transformación del mundo sigue siendo legítimo: se sabe, por ejemplo, que del holocausto de Auschwitz a los *Gulags* y a los baños de sangre que han alcanzado el nivel de trivialidad en las dictaduras —más bien numerosas— de los Estados del Tercer Mundo, una misma barbarie está en el orden del día. Mas en ese relativismo universal donde ya no hay ni civilizaciones ni bárbaros, donde todos son bárbaros, se diría que la historia de la dominación de Occidente sobre los demás pueblos, y la historia de la barbarización de esos pueblos, pierden toda pertinencia. En su decadencia, Occidente aún representaría una cima desde la cual toda la historia se deja aprehender y juzgar. Subrayando en *Malestar en la cultura* la gran oposición entre Eros y Tánatos, Freud ve desarrollarse la civilización sobre la base del sentimiento de culpabilidad, y por lo tanto de una interiorización de la agresividad.¹¹ En adelante, la civilización ya no tiene bárbaros en sus fronteras: debe consumirse a sí misma desde adentro.¹² Una "inquietante extrañeza" (*das unheimlich*) la habita, la devora y le produce una angustia que ninguna terapia puede curar. Pero se sabe que lo que Freud presenta aquí como característica fundamental de la civilización en general se refiere en lo esencial a Occidente. Borrando las diferenciaciones entre civilización y cultura, aún en boga tanto en su época como en toda la segunda mitad del siglo XIX, bajo la influencia de Hegel y de la *Bildung*, Freud se apega, desde luego, a los impulsos libidinosos en acción en toda sociedad. Pero la aplicación del modo de desarrollo del individuo al de la civilización presupone el advenimiento del individuo como tal, y la pérdida de lo que él denomina "la antigua concepción del mundo", llamada "animismo". Es la "edad primitiva", concebida como un mundo originario (*Urbild*), totalmente comparable a una infancia,¹³ mas ya superada. Se reconoce allí el esquema evolucionista que Freud toma de los etnólogos de su época, particularmente de Frazer. En su obra *Totem y tabú*, la barbarie es remitida a la prehistoria de la humanidad, a los tiempos de la horda salvaje, antes de la ley del padre; y la civilización se afana en borrar, o más bien en desplazar las huellas del crimen primordial perpetrado contra el jefe de la horda.

Así pues, aunque Freud no cae en la trampa de una tarea de *Aufklärung* ni de una visión "logocéntrica", sigue siendo el testigo de una visión de la civi-

¹¹ "Desde ahora —escribe Freud—, el significado de la evolución de la civilización deja, a mi juicio, de ser oscuro: debe mostrarnos la lucha entre Eros y la Muerte, entre el instinto de vida y el instinto de destrucción, tal y como se desarrolla en la especie humana. Esta lucha es, en resumidas cuentas, el contenido esencial de la vida." *Malestar en la cultura*. Véase el comentario de Paul Ricoeur en *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Seuil, París, 1969, p. 129.

¹² "La civilización —sigue escribiendo Freud— domina pues el peligroso ardor agresivo del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por conducto de una instancia instaurada en él mismo, tal como una guarnición ubicada en una ciudad conquistada." *Malestar en la cultura*, pp. 58-59.

¹³ Retomo aquí las observaciones de Michel de Certeau, en *L'écriture de l'histoire*, p. 302.

lización desembarazada "de los bárbaros", y envuelta en sus propias contradicciones internas, a distancia de los conflictos con las demás civilizaciones.

La problemática de la barbarie como potencia de muerte interna en la civilización se da con más brillo aún en la Escuela de Francfort durante el decenio de 1940. El pesimismo expresado por la mayoría de los filósofos y sociólogos de esta escuela, con la excepción indudablemente de Marcuse, no se debió tan sólo a la influencia de Freud.¹⁴ Estaríamos, más bien, en presencia de un espacio común de pensamiento, que ellos comparten con él. Se trata de la toma de conciencia de las capacidades autodestructivas de la civilización, inmediatamente después de la primera Guerra y en pleno auge del nazismo y del stalinismo, una acrecentada decepción con respecto a las Luces impulsaba a los teóricos de la Escuela de Francfort a abandonar toda visión utópica de transformación radical de la sociedad. En particular, para Horkheimer y Adorno, los horrores de la barbarie están en la lógica del pensamiento de las Luces.¹⁵ Un frenético deseo de dominar la Naturaleza, considerada como un conjunto de objetos: así se define la racionalidad formal, puramente instrumental, propia de la concepción de las Luces que constituye la base del desarrollo de la civilización occidental, pues el tema del dominio de la Naturaleza debía finalmente incluir al hombre mismo. En esta perspectiva, incluso la teoría marxista estaba comprendida en la herencia de las Luces. Capitalismo de Estado y Estado autoritario ya no son accidentes en la historia de la civilización occidental: pertenecen al proceso del "desengaño del mundo" (*Entzauberung der Welt*) considerado irreversible por Max Weber. Esta crítica radical, inapelable, de la civilización occidental, no va acompañada, sin embargo, por nostalgia alguna de una identidad, ni de una reconciliación del hombre con la Naturaleza. Incluso las tentativas actuales de regreso a la Naturaleza forman parte de la tradición de las Luces. Pero en este movimiento, por el cual la vieja oposición entre bárbaro y civilizado cae en el anacronismo, sólo la fase actual de la civilización en Occidente es tomada como referencia para juzgar todas las civilizaciones. La problemática de los conflictos entre diversas culturas o civilizaciones no figura entre las preocupaciones de la Escuela de Francfort.

Con Marcel Mauss y sobre todo con Lévi-Strauss, la pareja bárbaro/civilizado deja de estar en el fundamento de la antropología moderna. Hasta se habría dado un salto para separar la idea de civilización de su identificación

¹⁴ En su obra sobre la Escuela de Francfort, *L'imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort (1923-1950)*, Payot, París, 1972, Martin Jay habla de "el efecto desilusionante de la influencia freudiana". Más bien parece que la toma de conciencia de la crisis de "la civilización occidental" fue determinante en el pesimismo de los teóricos de la Escuela de Francfort (Horkheimer y Adorno, en particular).

¹⁵ Véanse sobre todo los temas desarrollados por Horkheimer, *L'éclipse de la raison, Raison et conservation de soi*, Payot, París, 1978, y por Th. Adorno (con Horkheimer), *La Dialectique de la raison*, tr. Gallimard, París, 1974.

con Occidente. Efectivamente, en Lévi-Strauss la oposición Naturaleza/cultura, operante en toda sociedad humana, es un paradigma que autoriza a hablar, en lo sucesivo, de una multiplicidad de civilizaciones, las unas ni más ni menos válidas que las otras. Sobre esta base, la civilización ya no se entiende como un conjunto de técnicas, de cuerpos materiales, de formas muertas a los cuales la cultura, concebida como un ser místico, les daría vida. Con respecto a la etnología actual, la civilización se confunde con la cultura. Cuando mucho existen sociedades complejas y sociedades sencillas. En todos los casos, las jerarquías son echadas por tierra. Sólo la diversidad retiene la atención, cuando no hace mucho la clasificación de las sociedades en civilizadas y salvajes o bárbaras —o incluso, como en la obra de Lévy-Bruhl, en mentalidad prelógica y mentalidad lógica o científica— todavía era evidente. Desde luego, con Lévi-Strauss la antropología se reconoce en lo sucesivo consagrada a “volver a poner en entredicho al hombre entero en cada uno de sus ejemplos particulares”,¹⁶ más la victoria sobre el etnocentrismo está lejos de haberse logrado.

Se ha podido reprochar a Lévi-Strauss el no haber sabido evitar, en su obra, volver a emplear cierta cantidad de oposiciones, tales como sociedades con escritura o sin escritura, sociedades cálidas/frías, complejas/elementales, con historia o sin historia, etc. ¿Cómo podría el etnólogo inventar, en efecto, un lenguaje nuevo, virgen, depurado de toda contaminación por la tradición que él rechaza? Es evidente que para Lévi-Strauss, si bárbaro hay, éste sería más bien el civilizado. El paradigma bárbaro/civilizado seguirá siendo operante de manera subterránea, sobre todo en los discursos y prácticas que pretenden evitar el interrogante central, pero intrincado, del respeto de la otredad de las culturas y de la unidad de la condición humana planteado por la antropología moderna. En tránsito como el nómada, el bárbaro daría lugar más bien a un movimiento de cruce, cada vez que se intenta eliminarlo. Allí donde se lo capta como un ser real, se escurre en lo imaginario y viceversa. Si se disipa en la barbarie interna de la civilización misma, conserva intacta, en el mismo momento, su posición más allá de las fronteras. Finalmente, no existiría sino un bárbaro de dos cabezas.

Curiosamente, de los siglos XVI al XVIII, la tarea de producción del bárbaro, tal como la conocemos hoy, ya estaba inaugurada, aun cuando el término civilización no había aparecido aún. Como lo creen ciertos autores, no sería empleado sino hacia 1760, en un texto de Mirabeau, mas ya dispone de una fuerza de autocrítica¹⁷ que vuelve anacrónica la tajante posición entre bárbaros y

¹⁶ Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, II, Plon, París, 1973, p. 44.

¹⁷ J. Starobinsky, en su artículo sobre “Le mot civilisation”, menciona el manuscrito de Mirabeau, “L’Ami des femmes ou Traité de la Civilisation” (1768, fecha probable): “Si le preguntara a la mayoría en qué hacéis vosotros consistir la civilización, se me respondería: la civilización de un pueblo es el suavizamiento de sus costumbres, la urbanidad, la cortesía [...] todo

civilizados. Es de este anacronismo como movimiento de denegación del que debemos dar cuenta. ¿Cómo, pues, pudo ser replegada la barbarie sobre la civilización misma, cuando durante más de dos siglos se veía al Nuevo Mundo repleto de salvajes y de bárbaros? Nos es preciso encontrar, al menos en sus grandes trazos, el camino seguido por el discurso que le asignaba su lugar dentro y fuera de las fronteras de Occidente.

¶ Pero antes, ¿qué hay de ese paradigma arqueológico griego/bárbaro invocado las más de las veces para delimitar la representación de “el otro” en Occidente? ¿No convendría reconocer en la oposición actual entre barbarie y civilización una sobredeterminación producida a la vez por el cristianismo y por las Luces, en la confrontación de Occidente con el Nuevo Mundo?

Lo imaginario grecorromano del bárbaro y el Nuevo Mundo

En primer lugar, se sabe que en la Grecia antigua el término bárbaro no es conocido; cuando mucho, en la *Odisea* se habla de los *xeinoi* o extranjeros de los *allothrōi* o gente de otra lengua.

Con las guerras médicas, y así con la realización de una unidad política y cultural más firme (la *Oikouménē*), la oposición griego/bárbaro viene a connotar la oposición griego/persa. El bárbaro es al mismo tiempo el que no habla griego y el que vive bajo un régimen despótico. Tal es el caso de los persas, los escitas y los egipcios. Pero en los textos de Herodoto queda claro que los pueblos no griegos o bárbaros disponen de una cultura propia, e incluso que se caracterizan por su negativa a adoptar las costumbres (o *nomoi*) griegas. Si es posible hablar de una visión etnocéntrica del bárbaro,¹⁸ de ningún modo se deja confundir con el desprecio sistemático a las culturas y religiones de los indios y de los negros que se desarrolla en Occidente, más tarde, a partir del siglo XVI y sobre todo en el XIX, en forma del racismo con supuestas bases científicas. François Hartog muestra con precisión cómo el escita salvaje habitante del desierto (la tierra de *érémis*) y los confines del mundo (la tierra de *eschatia*),¹⁹ siempre solitario y nómada, permanece inscrito en una “retórica de la otredad”. En efecto, Herodoto no quiere ver en los escitas a “los griegos de antaño”, ni hacer de ellos “el modelo de una vida cualquiera según la Naturaleza que habría que imitar”.²⁰ Desde este punto de vista, la compara-

esto sólo me representa la máscara de la virtud, y no su rostro [...]” Así, subraya Starobinsky: “El término civilización, en cuanto se escribe, es pues considerado como posible objeto de un malentendido”, p. 20.

¹⁸ Sobre esta visión griega y etnocéntrica (no racista todavía) del Bárbaro, véase Christian Delacampagne, *L’invention du racisme, Antiquité et Moyen-Âge*, Fayard, París, 1983, pp. 187-205.

¹⁹ F. Hartog, *Le Miroir d’Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre*, Gallimard, París, 1980, cap. I, “Ou est la Scythie?”, p. 31.

²⁰ *Ibid.*, p. 371.

ción de las *Historias* de Herodoto con las narraciones de Jean de Léry sobre los tupinambás²¹, es reveladora de la diferencia de régimen según el cual son interpretados los bárbaros entre los griegos del siglo V a. C. y entre los europeos del XVI. Así como Jean de Léry les da a los tupinambás una lección de escritura y emprende una tarea de traducción de su lengua al francés, Herodoto, por su parte, no percibe vínculo alguno entre barbarie y oralidad. Persas y egipcios conocen ya la escritura. Es que para los griegos del siglo V a. C. aún era posible la existencia de *sabidurías bárbaras*.²² El caso de Anacarsis, sabio escita puesto como modelo a través de la *Oikouménè*, manifiesta en los griegos un deseo de mostrar al menos una duda de su propia cultura.²³ Para que la oposición entre barbarie y civilización terminara por establecerse de manera decisiva, fue sin duda necesario aguardar la profundización, por parte del cristianismo medieval, de todo el material de enunciados legados por la Antigüedad clásica sobre el bárbaro, la mujer, el esclavo, pero sobre todo la vasta experiencia en Occidente de las Cruzadas, del antisemitismo y de la Inquisición.

En efecto, a partir del siglo XVI la nueva temática de la barbarie se instala a pesar de las incertidumbres y las indecisiones. Los portugueses y los españoles emplean como clave de interpretación de las costumbres de los indios del Nuevo Mundo el conjunto de las representaciones que circulaban en la Antigüedad grecorromana (en Aristóteles, Plinio, Herodoto y ya en Homero) sobre los "monstruos", los hombres "salvajes" con cabeza de perro, con una sola pierna, con un solo ojo y con patas de cabra; en resumen, sobre todos esos seres multiformes que se sitúan sobre el triple registro de la humanidad, de la animalidad y de la divinidad. Así por ejemplo, las anotaciones de Plinio en su *Historia natural*, citando a Ctesias sobre los pigmeos, los hombres con cola de perro, los hombres cinocéfalos, los monópodos, son sistemáticamente aplicadas a los indios, puesto que son las propias Indias lo que supuestamente describía Ctesias. La crítica de esta visión del indio por el viajero André Thévet (1558) o por Duplessis-Mornay (1581) no hace sino poner de manifiesto cuán difundida estaba en el siglo XVI.²⁴ Por lo demás, el mismo Thévet iba a reconocer que "los monstruos" sí existían, pero no en las Indias occidentales sino en África. Por su parte, Cristóbal Colón pensaba que los habitantes del Cibao "nacen todos con cola". Diego Velázquez, gober-

²¹ *Ibid.*, p. 250.

²² Cf. Arnaldo Momigliano, *Sagesses barbares, les limites de l'hellénisation*, tr. Maspéro, Paris, 1979.

²³ Cf. François Hartog, "Le passé revisité. Trois regards grecs sur la civilisation", en *Le temps de la réflexion*, pp. 161-179.

²⁴ Franck Tinland, en *L'Homme sauvage. Homo Ferus et Homo Sylvestris. De l'animal à l'homme*, Payot, Paris, 1968, recuerda la importancia de estas representaciones de la Antigüedad grecorromana entre los primeros conquistadores. Desde luego, la temática del "monstruo" coincide con la del canibal.

nador de Cuba en la misma época, cree que entre los aztecas existen "hombres con cabeza de perro".

En realidad, estas representaciones seguían abriéndose camino hacia las postrimerías del siglo XVII, puesto que en 1666, el padre Jean-Baptiste Dutertre se vio obligado a hacer rectificaciones sobre las ideas en vigor acerca de los salvajes en general. "Al solo término de salvaje —escribe— la mayoría de la gente imagina una especie de hombres bárbaros, crueles, inhumanos, sin corazón, contrahechos, enormes como gigantes, velludos como osos: en fin, más bien monstruos que hombres razonables [...]"²⁵

Pero con anterioridad, estos seres multiformes habían sido transformados en demonios durante la Edad Media. En efecto, *La ciudad de Dios* de San Agustín había contribuido a fortalecer la creencia en la existencia de seres, creados todos por Dios y provenientes del mismo tronco (monogénesis) de Adán.²⁶ De este modo, los faunos, panes, silvanos, egipanes, silenos, centauros, pigmeos, cíclopes de la mitología helénica se unen a los súcubos e incubos de los que hablaba San Agustín y a quienes la Inquisición ubicaba en compañía de los brujos y brujas, para poblar el Nuevo Mundo de los conquistadores. Así pues, el proceso de barbarización del indio se inaugura con la deportación al Nuevo Mundo de la demonología medieval. Idólatra y cercano al animal, por lo tanto monstruo o bárbaro, "el hombre salvaje" como entonces se denomina al indio, aún conservará algún tiempo un aspecto fascinante: sabe seguir sus deseos y vive según la Naturaleza en la simplicidad. Pero muy pronto será identificado como un ser degradado, corrompido y arruinado que necesita de Occidente para llevar a cabo su salvación.

Es igualmente a partir del siglo XVI, y sobre todo del XVII, cuando se asiste a la reactivación de las connotaciones peyorativas, heredadas de la Antigüedad, del término bárbaro aplicado al África, llamada precisamente berberisca. En su minuciosa investigación sobre la lexicografía y la semántica del término barbarie, Guy Turbet-Delof evoca en primer lugar las dudas y las incertidumbres del siglo XVI: bárbaro aún tenía el sentido geográfico de habitante de "La Berbería", es decir tanto Túnez como Marruecos, Argelia o Tripolitania, o el sentido de "pueblos bereberes [...]" o árabes [nómadas pues, en este último caso], por oposición a los habitantes de las ciudades, moros, judíos, turcos.²⁷ Pero un deslizamiento semántico se opera en el siglo XVII hacia la definición de los bárbaros como pueblos brutales, crueles, salvajes e infieles. De ahí nace una vasta literatura en torno a las representaciones de una "Berbería" donde los habitantes están "en la escuela de Satán"²⁸ y entablan pactos

²⁵ J.-B. Dutertre, *Histoire générale des Antilles...*, 1666, t. II, Tratado VII, p. 356.

²⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios*, XV-23, XVI-8; véanse también las observaciones de F. Tinland sobre las célebres visiones de San Antonio, *L'homme sauvage*, p. 37.

²⁷ Cf. Guy Turbet-Delof, *L'Afrique barbaresque dans la littérature française aux XVI et XVII siècles*, Librairie Droz, Ginebra, 1973, p. 29.

²⁸ *Ibid.*, p. 75.

secretos con él, o viven en compañía de monstruos de todas clases, producto del apareamiento de especies diferentes, o aun "como demonios sin otra profesión que la de atormentar a Cristo", y se tornan "abominables en su lubricidad" por su poligamia y sus "amores bastardos".²⁹ Tantos estereotipos duraderos, ampliamente difundidos en la literatura francesa, en los relatos de viaje y en la historiografía del siglo xvii son los que poco a poco habrán de conducir a la aceptabilidad, por parte de Occidente, del colonialismo civilizador.

Al igual que para con el Nuevo Mundo, todo lo imaginario grecorromano del bárbaro y los estereotipos de la Edad Media son movilizados en torno del África berberisca, de manera que la visión del salvaje poco fascinante se confunde cada vez más con la del "bárbaro" a secas. El *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet acabará por fijar la imagen del bárbaro, tal y como la conocemos hoy, a pesar de las más ambiguas y las más contradictorias metamorfosis que sufrirá después, tanto en la literatura como en la política, del siglo xviii a nuestros días. Lo que en efecto Bossuet logra imponer es la idea de un centro de la historia que entonces nace, no en la Redención ni en la comunidad cristiana primitiva sino en el encuentro del cristianismo con los bárbaros bajo el Imperio romano. "La espada de los bárbaros sólo perdona a los cristianos —declara—; otra Roma totalmente cristiana surge de las cenizas de la primera; y sólo después de la inundación de los bárbaros se consuma la victoria de Jesucristo sobre los dioses romanos."³⁰

No se trata de una reflexión filosófica y teológica abstracta sobre la naturaleza humana sino, hablando con propiedad, de una filosofía política en la cual el tan criticado providencialismo desempeña más bien un papel secundario.³¹ La Roma imperial, convertida en cristiana, es elogiada por Bossuet a fin de establecer no el poder de la Iglesia sino el del Estado moderno: "Roma, convertida en presa de los bárbaros, conservó por la religión su antigua majestad. Las naciones que invadieron el Imperio romano aprendieron poco a poco la piedad cristiana, la cual suavizó su barbarie."³² Entre los bárbaros y el cristianismo se interpone, pues, el Estado moderno que, por su parte, recoge la herencia del *imperium*, lo consuma y lo conduce a su más elevada perfección. ¿Restauración de una Santa Alianza o defensa de la autoridad espiritual de la Iglesia? Bossuet, lector de Maquiavelo y de Hobbes, tiene más bien la intención de fundamentar el derecho divino a partir del poder político, único representante y en lo sucesivo único garante de la razón. Fuera del Estado, sólo hay la caída en el universo de las pasiones y de las disensiones, de la inestabilidad y de la sinrazón, elementos todos ellos que definen los rasgos

²⁹ *Ibid.*, pp. 73 y 93.

³⁰ Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, 1681, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1961, p. 263.

³¹ Véanse los análisis de Georges Benrekassa, *Le politique et sa mémoire. Le politique et l'historique dans la pensée des Lumières*, Payot, París, 1983, pp. 286-287.

³² Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, p. 263.

del bárbaro. Pero en la obra de Bossuet, el bárbaro de marras no es un ser petrificado ni encerrado en su barbarie. Su proceso de desbarbarización inaugura la marcha de la historia universal. El último caso se confunde con la historia misma y con la historicidad del hombre. El gesto de los bárbaros, quienes por medio de la piedad cristiana abandonan los dioses romanos, origen de su barbarie, es concebido como un modelo de evolución para toda sociedad humana. En el hilo de los argumentos de San Agustín³³ el politeísmo pagano representaba, para Bossuet, la degradación de la religión y de las costumbres, el extravío del pueblo en el oscuro mundo de los vicios y de las pasiones. El triunfo del cristianismo sobre los bárbaros es también el de la luz y de la verdad.

¿Puede acaso afirmarse que, en el momento en que las primeras investigaciones de antropología se desarrollan en el siglo xviii con las Luces, se produce una ruptura con la noción de barbarie en boga durante la época clásica? En primer lugar, parece que sólo los relatos de viaje de los siglos xvi y xvii establecen el vínculo entre salvajes y bárbaros con la reflexión, limitándose todavía a lo que Gusdorf denomina "la introspección moral", es decir, a la busca de un fundamento para el poder del Estado. A partir de entonces en el siglo xviii, la documentación sobre los pueblos "salvajes" es sometida a examen, para permitir la elaboración de una antropología positiva que ponga de relieve la unidad del conjunto humano. El bárbaro aparece entonces poco a poco como un imaginario a partir del cual el hombre como tal se destaca. Salvajes o bárbaros son los testigos de un estado primitivo natural del hombre, mas un estado ya superado en el orden de la civilización. Mucho más central parece la oposición entre la civilización como un ideal impuesto por el desarrollo de la razón, y la civilización como un estado ya evolucionado de una sociedad humana. Desde este punto de vista, las sociedades salvajes o bárbaras jamás se dan sino como un resto, como un residuo: una supervivencia buena para meditar, precisamente porque sobre ella reposa la definición por contraste de la humanidad del hombre. Dicho de otro modo, la antropología de las Luces deberá constantemente proceder por la barbarización del bárbaro, o si se quiere, por el imaginario de una barbarie original que los salvajes actuales evocan, y al cual le dan consistencia.³⁴

³³ G. Gusdorf, en *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Payot, 1972, pp. 112-115. "La interpretación de San Agustín [de los cultos paganos como aberración del culto en espíritu y en verdad] se mantendrá en la tradición cristiana, asegurando el empalme entre la historia de la Iglesia y la historia del paganismo; es esta interpretación la que retoma a su vez Bossuet, cuando presenta el devenir de la verdad en el desarrollo de las sociedades humanas", p. 116.

³⁴ E. Benveniste, "Civilisation. Contribution à l'histoire du mot", en *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, París, 1966, pp. 340-341: "De la barbarie original a la condición presente del hombre en sociedad, se descubría una gradación universal, un lento proceso de educación y de afinamiento, para decirlo todo, un progreso constante en el orden de lo que la civilidad, término estático, ya no era suficiente para expresar y que bien hacía falta denominar la civilización, para definir su sentido de continuidad."

Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que esta visión del desarrollo de la historia sólo en apariencia se opone a la interpretación teológica dominante aún en el siglo xvii. En el debate entre civilización y barbarie en el siglo xviii, la religión seguía ocupando un lugar central. Así por ejemplo en Voltaire, el politeísmo sigue siendo aún el signo evidente de un estado de barbarie, fuente de error "en hombres ignorantes".³⁵ Para él, sólo los sabios y los filósofos tenían en sus manos las luces capaces de conducir al aún supersticioso "populacho" por los caminos de la civilización. La religión, cualquiera que fuese, debía servir de freno a las pasiones humanas, al desencadenamiento de los vicios en "el populacho".³⁶

La acerba crítica que hace Voltaire del cristianismo medieval como "una especie de barbarie"³⁷ más grave que la de los hérulos, vándalos y hunos, no implica el abandono de la noción de barbarie, tal como fue desarrollada en las narraciones de viaje de los siglos xvi y xvii. El eurocentrismo está firmemente sostenido porque la civilización europea, por más bárbara que sea, aún representa una fase más avanzada que la de los "bárbaros antropófagos"³⁸ que son los salvajes de América. Ellos "no conocen nada", y en esto deben ser sin duda ubicados bajo el mismo rótulo que el feudalismo. Su ignorancia conduce al despotismo y a la tiranía, como en el feudalismo. Además, su decadencia y su degradación debidas al contacto con los conquistadores permanecen sin apelación. Hoy los salvajes no disponen en sí mismos de resorte alguno para escapar de la barbarie. Privados de las Luces —que sólo los filósofos "por encima del pueblo" pueden difundir—, los salvajes pueden aún ser mantenidos en la religión. En todos los casos, ésta tiene la virtud de suavizar las costumbres.

Puede afirmarse que, en lo esencial, el mismo imaginario de la barbarie se encuentra en casi todos los filósofos del siglo xviii. Incluso en Montesquieu, que mantiene su crítica respecto del elitismo³⁹ de Voltaire, los salvajes no sólo han perdido definitivamente su inocencia, sino que sobre todo carecen de proyecto consciente, que es una de las características de las Luces.

Un poco después, el lenguaje revolucionario se distinguirá por un empleo enorme de los enunciados sobre la barbarie que recorren las obras filosóficas y antropológicas del siglo xviii. Tal y como lo describe notablemente B. Baczo-

³⁵ Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (1764), Éd. Garnier Frères, 1987, p. 244.

³⁶ *Ibid.*, p. 459.

³⁷ En particular en su *Essai sur les Moeurs* (1756), Éd. Garnier Frères, 1967.

³⁸ *Dictionnaire philosophique*, p. 459.

³⁹ Sobre las analogías entre Voltaire y Montesquieu en torno al problema de "la dictadura de los letrados", véanse las interrogaciones planteadas por Georges Benrekassa en *Le concentrique et l'excentrique: Marges des Lumières*, Payot, 1980, pp. 69-79. Y sobre el tema mismo de la barbarie en el siglo xviii, puede remitirse el lector a los trabajos de Bronislaw Baczo, *Lumières de l'utopie*, Payot, 1978, y sobre todo a los de Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Maspéro, París, 1971, que aborda más directamente los problemas que planteamos en esta investigación.

a propósito de "la conjura vándala",⁴⁰ se ve remontar toda la vieja temática del bárbaro: ignorante, déspota, sediento de sangre, amenaza para la civilización y sus símbolos que son las artes, las letras y los monumentos; canibal, "antropófago de la cultura";⁴¹ haciendo irrupción en las ciudades. Así pues, "campesinos burdos", iletrados, chusma, bajos fondos de la sociedad, populacho, se ubican bien en el discurso contra el terror, en el interior mismo de Europa, como residuo aún no desaparecido de la barbarie que pertenece a los pueblos salvajes⁴² y a los hunos y vándalos.

2. EL GENIO DEL CRISTIANISMO O EL BÁRBARO ENCANTADO

Restableciendo la problemática de Rousseau, la antropología moderna se esforzó por desembarazarse —aunque sin lograrlo verdaderamente— de la tajante oposición que el siglo xviii concebía entre civilización y barbarie. Es que lleva una vida difícil, y todo indica que la antropología aún tiene un largo camino que recorrer para el logro de una auténtica ruptura con la filología de las Luces. Porque en el siglo xix, el tema de la barbarie es puesto de nuevo sobre el tapete y con más resonancia aún, particularmente en *Le Génie du Christianisme* de Chateaubriand. Nos limitaremos a recordar cómo la antropología que moviliza a tantos investigadores en el siglo xix se enfrenta a la misma problemática del "bárbaro" tal como se manifiesta en la obra de Chateaubriand. Ésta, en efecto, realiza la conjunción entre las Luces y el cristianismo, proponiéndonos al bárbaro ya no como un punto de partida, como un pedestal sobre el cual se destaca la humanidad en su fase actual en Occidente, sino como el verdadero paradigma de la humanidad del hombre. En esta perspectiva, la representación del bárbaro ya no le concierne como tal. Su ser entero, podría decirse, es mero anuncio y celebración de la civilización. Contrariamente a todas las apariencias, el debate abierto por *Le Génie du Christianisme* no se refiere al cristianismo y menos aún al paganismo. Chateaubriand, no menos obsesionado que Bossuet por el Imperio romano, quiere salvar esencialmente la superioridad de la civilización occidental, el extremo más avanzado de la historia humana y en el cual se da a leer todo el destino de la humanidad. "Sin el cristianismo —escribe— el naufragio de la sociedad y de las Luces habría sido total." O aún más: "El cristianismo salvó a la sociedad de una destrucción total al convertir a los bárbaros y al recoger los despojos de la civilización de las artes, del mismo modo como habría salvado al mundo romano de su propia corrupción."⁴³

⁴⁰ B. Baczo, "Le Complot Vandale", en *Le Temps de la Réflexion*, pp. 194-242.

⁴¹ *Ibid.*, p. 228.

⁴² "Nos hemos rebajado —exclama Robespierre— al grado de envilecimiento de adoptar las locuras más miserables de los pueblos menos pulidos"; citado por Baczo, *ibid.*, p. 234.

⁴³ Chateaubriand, *Le Génie du christianisme*, Éd. Garnier Frères-Flammarion, 1966, t. II, p. 248.

Perspectiva esencialmente pragmática, sí la hay. Contener a los bárbaros, es decir poner fin al infanticidio, a la ausencia de ley matrimonial, a la anarquía, al despotismo, a la esclavitud, a la ignorancia, no es la prueba de que el cristianismo dispone de una verdad trascendente en la historia y en las culturas, o de que está animado por un poder divino. El gesto del cristianismo con respecto a los bárbaros inaugura más bien la historia verdadera de la civilización. Pero, ¿de dónde entonces provendría la fuerza de atracción y de fascinación del bárbaro? A decir verdad, apenas evocada, la otredad del bárbaro es denegada: "Los bárbaros que entraban en el Imperio romano eran ya semicristianos."⁴⁴

Así, la imagen del bárbaro sólo se deja entrever: como objeto imaginario. Pero con Chateaubriand, el bárbaro ha dado un nuevo paso: no es solamente bueno para ser pensado como lo era en la época de las Luces: ahora arrastra el deseo de identificarse con ella: "Yo voy, bárbaro de las Galias, entre las ruinas de Roma." Sucede que el bárbaro es depositario de una verdad y de un sentido perdidos y olvidados por el mundo moderno: "Feliz hasta el fondo del alma, sobre la frente del indio no se descubre, como sobre la nuestra, una expresión inquieta o agitada."⁴⁵ Es necesario, pues, decidirse a explorar el Nuevo Mundo conquistado por Occidente y por las misiones cristianas, para allí escuchar de nuevo el mensaje del bárbaro; un mensaje idéntico al de los bárbaros del Imperio romano. En el bárbaro ya semicristiano, y por lo tanto suavizado, se esconde el sentido real de la civilización actual, llevada al olvido de sus orígenes y en consecuencia sujeta a convulsiones sociales y políticas y a angustias. "Me parece que no hay más que un deseo al leer esta historia —la de los salvajes vueltos cristianos—, y es el de cruzar los mares y alejarse de los disturbios y de las revoluciones, buscar una vida oscura en las cabañas de esos salvajes y una tumba tranquila bajo las palmeras de sus cementerios."⁴⁶ A los disturbios y revoluciones que agitan a Europa, se opone la sumisión ejemplar de los salvajes: "Ese espíritu de crueldad y de venganza, esa entrega a los vicios más burdos que caracterizan a las hordas indias, se habían transformado en un espíritu de dulzura, de paciencia y de castidad." Y más aún: "Entre esos salvajes cristianos no había pleitos ni querellas [...]."⁴⁷ He aquí, pues, a los salvajes ofrecidos como modelo al mundo civilizado.

Según se ve, el salvaje sólo es bueno bajo su rostro de convertido, y sólo merece ser conocido una vez civilizado, una vez suprimidos su carácter de extraño y su otredad. El salvaje cristiano, y por lo tanto desbarbarizado, ofrece la prueba de la universalidad de la civilización occidental. Un nuevo

⁴⁴ *Ibid.*, p. 247.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 192.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 158.

mundo de orden, de paz y de sumisión: tal es la revelación que nos ofrecen las misiones cristianas. Pero, en contrapunto, nos dan a imaginar la otra cara degradada de la naturaleza humana en la del salvaje aún no domesticado y conquistado. Antes de su conversión al cristianismo, el salvaje indio es pobre, ignorante, pendenciero: "Raza indolente, estúpida y feroz, mostraba en toda su fealdad al hombre primitivo degradado por su derrumbe. Nada comprueba mejor la degeneración de la naturaleza humana que la pequeñez del salvaje en la grandeza del desierto."⁴⁸ El tema del desierto, recurrente a través de todo el libro sobre las misiones cristianas, presenta el espacio del salvaje indio como un paisaje virgen, desprovisto de toda huella de la dominación del hombre y por lo tanto de toda presencia humana. Bosques profundos, pantanos intransitables, peñascos escarpados, ríos peligrosos, antros y precipicios: un espacio adecuado para el salvaje. También el síntoma de la mayor proximidad a "serpientes" y "bestias feroces": "Esas naciones indias que vivían como pájaros sobre las ramas de los árboles" son "hordas errantes", "hordas bárbaras" (p. 151). La evocación de su canibalismo ya no puede ser más que una redundancia con respecto a los estereotipos del desierto y del nomadismo. Los primeros misioneros debían atenerse a ser "masacrados y devorados por los salvajes".⁴⁹

Esta corrupción de los salvajes no tiene otro origen que el politeísmo, que termina haciendo de ellos "una inmensa cuadrilla de esclavos":

El politeísmo, religión de todas maneras imperfecta, podía pues convenirle a este estado imperfecto de la sociedad, puesto que cada amo era una especie de magistrado absoluto cuyo terrible despotismo sujetaba al esclavo en su obligación, y remplazaba con cadenas la carencia de fuerza moral religiosa: el paganismo, desprovisto de suficiente excelencia para hacer virtuoso al pobre, se veía obligado a abandonarlo como un malhechor.⁵⁰

Como curación de la barbarie del salvaje, *Le Génie du Christianisme* se manifiesta en un triple registro. 1) El de las Luces que difunde: es una religión de letrados que libra al salvaje de la ignorancia: "El politeísmo no era, como el cristianismo, una especie de religión letrada."⁵¹ 2) El de la sumisión al orden: "la anarquía popular y el despotismo: he aquí los males a los cuales el cristianismo ofrecía remedio seguro". O incluso: "destruid el culto evangélico y os hará falta en cada aldea una policía, prisiones y verdugos". Fi-

⁴⁸ *Ibid.*, 150.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 1.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 252. Benjamin Constant, en su obra *De la religion*, París, 1824-1831, es aún más claro acerca del politeísmo: "Así nosotros somos —escribe—, toda proporción guardada, quizá tan compungidos como los romanos de la época de Diocleciano; pero nuestra corrupción es menos repugnante, nuestras costumbres más suaves, nuestros vicios más velados, porque está de por medio el politeísmo vuelto licencioso y la esclavitud siempre horrible", pp. xli-xlii.

Le Génie du christianisme, t. II, pp. 242-253.

nalmente, 3) el de las costumbres: lucha contra el infanticidio, contra la disolución del vínculo matrimonial, "el primer vínculo social", lucha contra el nomadismo "para una vida en sociedad" y en consecuencia una exhortación al abandono del canibalismo: "nuestros padres eran bárbaros a quienes el cristianismo estaba obligado a enseñar hasta el arte de alimentarse".⁵² La interrogación sobre la identidad real del cristianismo se transforma en interrogación sobre la civilización como tal, tarea a la cual se han dedicado las misiones cristianas, "verdadero recurso [...] para las artes, las ciencias y el comercio". La colonización no es justificada como un beneficio secundario que Francia obtendría de la obra misionera. En la conversión de los salvajes al cristianismo se fortalece el genio de la civilización (occidental) francesa: "Es a esos mismos misioneros a quienes les debemos el amor que los salvajes todavía profesan al nombre francés en los bosques de América."⁵³ Para recobrar confianza en uno mismo, no hay más que ir allende el mar, a los bosques de América, donde se ve al salvaje ya amansado ante la mirada del misionero: "las hordas bárbaras [...] le huían como a un hechicero, se sentían sobrecogidas por un inmenso pavor". Su voz les atrae "como un imán secreto y los neófitos [...] cantan para atraer a los pájaros salvajes a las redes del pajarero. Los indios no dejaban de venir a caer en la dulce trampa. Descendían de la montaña [...] muchos de ellos se arrojaban a las olas y seguían a nado la barquilla encantada".⁵⁴ Aun dentro de su politeísmo que definitivamente iba a condenarlo, el bárbaro tiene recursos de seducción. Es que el politeísmo ha sido la consecuencia de la degradación de las creencias originales —universales— en un solo Dios. La prisa con la que el indio abraza el cristianismo atestigua una reminiscencia: el monoteísmo perdido arde aún bajo sus ruinas. Más tarde, el padre W. Schmidt lo redescubrirá en la pureza de una cultura original (*Urkultur*), mas para verlo muy pronto condenado a la mayor degradación: la de los relatos míticos, de la magia y de las culturas politeístas y demoniacas. Así pues, el bárbaro jamás aparecía sino como un vacío, rápidamente ocupado por el civilizado.

Es el encantamiento del bárbaro; finalmente el del propio Chateaubriand, "bárbaro civilizado". Por ello en la obra de Chateaubriand la representación del bárbaro tiene algo de ejemplar. Por una vez, el bárbaro se ofrece en su desnudez, es decir, adornado, aureolado de todos los fantasmas de la civilización: la escritura como oposición a la modalidad oral, abismo de ignorancia donde yace el salvaje, el cristianismo como negación del politeísmo, fuente de despotismo y de canibalismo, el progreso o la transformación de la Naturaleza en oposición a la pereza del salvaje. El poder de realidad del bárbaro es aquí su elevación como objeto imaginario.

⁵² *Ibid.*, p. 219.

⁵³ *Ibid.*, pp. 138 y 139.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 151.

Se ha dicho que con *Le Génie du Christianisme* "ya nada fue como antes", y que Chateaubriand legó a toda la generación de románticos del siglo XIX "ideas, temas, un teclado".⁵⁵ Del mismo modo, se ha recalcado su considerable influencia sobre teólogos, predicadores y misioneros.

Esto no es lo que aquí nos interesa. Intentamos más bien captar el nuevo espacio mental en Occidente, en su relación con los demás pueblos, que *Le Génie du Christianisme* presupone. En 1800, o sea dos años antes de su aparición, nace en la Sociedad de los Observadores del Hombre, que se fija como objetivo el estudio de los niños, de los sordomudos, de los alienados y de los pueblos a los que se da en llamar no civilizados. La antropología abandona entonces sus pañales e intenta abordar de frente a los salvajes, fuera de los prejuicios teológicos o filosóficos. Nuevas sociedades de antropología o de etnología se multiplican, tanto en Francia como en Alemania. El salvaje retiene el interés como ser dotado de razón, pero de una razón aún en la infancia. A partir de ahora se le puede reconocer una cultura: la cultura primitiva adaptada a su estado. Y todo lo que hasta ahora parecía irracional (poligamia, ausencia de Estado, canibalismo, magia) se explica científicamente: hay leyes que dirigen el desarrollo de las civilizaciones, desde la fase primitiva hasta la más evolucionada. Las cátedras de mitologías comparadas, o de religiones comparadas que se fundan durante la segunda mitad del siglo XIX, quedarán inspiradas por una misma voluntad de proteger la civilización (occidental) —fundada sobre la razón, la ciencia y la técnica— de la contaminación bárbara constituida por las mitologías de las sociedades antiguas y salvajes, donde se asiste al desbordamiento de una imaginación infantil, grosera y absurda. Siguiendo de muy cerca a los teólogos, los antropólogos incluso debieron trazar una línea de demarcación entre la mitología griega y la de los salvajes del Nuevo Mundo, recién descubierta. Por más que hablen el mismo lenguaje, ambas no se confunden entre sí: los griegos son los testigos del paso a la filosofía, a la razón y a la ciencia, razón por la cual su mitología choca menos, su escándalo es desactivado. En cuanto a las mitologías de los salvajes, deben ser denunciadas sin apelación y reducidas a la estricta condición de supervivencia, provenientes de una era ya superada por la humanidad y de una lengua aún totalmente primitiva.⁵⁶ Mas la imagen del salvaje como tal no provoca ya seducción a fines del siglo XIX. Son sus mitologías irracionales, sus religiones en vías de degradación, sus prácticas inmorales o por lo menos raras (canibalismo, magia y hechicería, poligamia, etc.) lo que se convierte en objeto de curiosidad científica. Es indudable que estamos ya contemplando el fin de los bárbaros con las ciencias comparadas de las mitologías y de las religiones.

A decir verdad, desde el siglo XVIII, en Alemania, el término civilización

⁵⁵ Pierre Reboul, "Introduction" al *Génie du christianisme*, t. I, p. 13.

⁵⁶ Marcel Detienne, *L'Invention de la mythologie*, Gallimard, París, 1981, p. 27.

esconde en sí mismo su propia fuerza de autocrítica. El concepto de *Bildung* desarrollado por Humboldt se imponía ya como la realización de lo que de más elevado hay en una cultura determinada, de modo que la civilización aparece como un conjunto de técnicas y de formas muertas a las cuales el espíritu (que es la cultura) les da sentido y vitalidad. En el devenir del espíritu, tal y como Hegel lo expuso más tarde, la *Bildung* aparece como una prolongada tarea pedagógica de renunciamento a la particularidad para entrar en el elemento de la universalidad. Los grados del desarrollo de la razón se dejan recorrer a través de las imágenes sucesivas de la cultura. En Hegel, la *Bildung* debe ser entendida como fenómeno de civilización.⁵⁷ Sería necesario especificar que en lo sucesivo este fenómeno se presenta ajeno a todo desdén sistemático de las culturas no occidentales. Es cierto que en su obra nos encontramos con una buena cantidad de los enunciados racistas, ya difundidos en Europa, sobre los negros y los judíos; pero el problema central⁵⁸ es que cada imagen histórica de cultura no representa más que un momento en el devenir del espíritu. La otredad, sin embargo, no ha entrado en desuso. Está planteada e integrada de antemano. La *Bildung* es siempre una salida de sí al encuentro del otro, pero con vistas a revelar y a fortalecer una identidad nativa. El otro, entonces, no es sino un camino de paso insoslayable hacia el sí. Ahora bien, para Hegel, es en la Antigüedad griega donde se contempla el verdadero punto de partida hacia la realización de la esencia universal del espíritu. Sobre esta base, las culturas llamadas salvajes o primitivas, descubiertas en el siglo XVI, caen en el anacronismo. Claramente se ve que por más que las ciencias humanas actuales quieran mantenerse lo más lejos posible de la filosofía hegeliana, la problemática del devenir de la razón, resultado lógico de las Luces, puede aún infiltrarse subrepticamente al fijar la mirada sobre las culturas no occidentales.

Más legible en las filosofías de la historia producidas a fines del siglo XIX, la misma concepción hegeliana de la civilización no está menos presente en las grandes síntesis sobre las religiones o las mitologías comparadas, ni en todas las investigaciones antropológicas dominadas por el evolucionismo. Que se puedan clasificar y jerarquizar las culturas en función del grado de evolución de la técnica (Morgan), o en función de disposiciones congénito-raciales (Quatrefages, Blumenbach), en ambos casos la "civilización" occidental es considerada como un punto de culminación, frente al cual las demás culturas no tienen sino una existencia en estado de prórroga.

Indudablemente, la crítica de la evolución emprendida en Inglaterra por Malinowski y en los Estados Unidos por Boas, abrió a la antropología nue-

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tr. de J. Hyppolite, Aubier, 1941, p. 164, n. 28, y sobre todo el t. II, p. 54.

⁵⁸ Léon Poliakov da cuenta de ellos en *Causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, Calmann-Lévy, 1980, p. 201.

vas posibilidades de rechazo de los prejuicios de superioridad racial y cultural. Pero las fuentes y los mecanismos de la ideología colonial o neocolonial quedaban con frecuencia fuera de sus preocupaciones: el evolucionismo es rechazado ante todo porque no es de ayuda alguna para los occidentales en la explicación de las prácticas culturales de "primitivos". Sin embargo, se sabe que en defensa de la originalidad y de la particularidad de cada cultura, ciertas tendencias de la antropología moderna han intentado producir una crítica destructiva de sus propios razonamientos, allí donde han estado de acuerdo con el etnocidio, el racismo o el genocidio. Pero el sentimiento de culpabilidad parece servir, las más de las veces, para reforzar la idea de una antropología destinada a elogiar "al salvaje" como medio de impugnación utópica de la civilización occidental. El discurso sobre la otredad cultural se asemeja además a un diálogo secreto entre sí y sí mismo, allí donde no abdicaba ante las teorías ecológicas o sociobiológicas que tienden a evitar la interrogación sobre la lógica simbólica, específica de cada sociedad y testigo de la otredad cultural. Las dificultades y las indecisiones de la antropología moderna parecen indicar finalmente que el acontecimiento importante en el régimen en el cual todavía vivimos, y que bien podría estar ubicado en el siglo XVI —para manifestarse con brillo de Bossuet a Voltaire, y luego de Hegel a las ciencias de las religiones comparadas—, es el nacimiento de esta concepción del bárbaro como un ser rigurosamente evanescente bajo el poder del cristianismo o bajo las luces de la civilización. Fantasma de desbarbarización del bárbaro, de lo que en él es aún producido como tal. Metamorfosis del bárbaro en objeto que aspira a una racionalidad que sólo la actividad científica puede procurar. En todos los casos, únicamente la civilización determina el destino y el devenir del bárbaro. Asignado a las fronteras de la civilización, el bárbaro es su condición de posibilidad, la fase originaria, siempre superada, de donde se eleva la civilización.

Como fuerza de entropía interna en el proceso mismo de civilización, el bárbaro es entonces una imagen insostenible y deberá ser proyectado aún más allá de las fronteras. Es la lección del fascismo y del stalinismo. A este respecto, la crítica llevada a cabo por la Escuela de Frankfurt sobre los programas de revoluciones concebidos como productos abstractos de lo social y destinados a controlarlo como se controlaría a la Naturaleza, conduce, con razón, a ver la barbarie inscrita ya en la lógica del desarrollo de la civilización. El bárbaro tendría cabalmente dos cabezas: una que se hunde en el corazón mismo de la civilización, puesto que ella pretende disolver toda otredad a su paso, la otra que es expulsada o mantenida más allá de las fronteras y que se pone de manifiesto en los salvajes en general, nuevos escitas, caníbales, hechiceros y déspotas. Sus sombras se proyectan una sobre la otra, hasta el punto de que el desconocimiento de una trae aparejado el resurgimiento de la otra, y viceversa. ¿De qué manera, pues, la élite haitiana,

la primera de un Tercer Mundo en gestación, ha acogido las teorías antropológicas elaboradas en el siglo XIX y que en general han estado dominadas por el paradigma bárbaro/civilizado? Es seguro, en todo caso, que en el momento en que la civilización, identificada con la modernidad occidental, quisiera en lo sucesivo comprometerse en un solipsismo, la herencia de un imaginario de la barbarie no podría dejar de tener —en otra parte— poderosos efectos.