

# EL SALVATGE I EL PENSAMENT DE LES LLUMS\*

Ramon ALCOBERRO

## INTRODUCCIÓ

«L'Alteritat» en el context de les Llums resulta un tema difícil de sintetitzar perquè el XVIII fou potser el període més individualista de la història europea –especialment quan es compara amb el segle socialista que el va seguir– i perquè, els il·lustrats al mateix temps que reivindicaven l'autonomia moral, que inclou l'individualisme actiu, foren també els creadors del concepte de «ciutadania cosmopolita», que expressa la ferma voluntat de superar tota diferència moral entre els humans. Des d'una perspectiva actual pot resultar sorprenent la reivindicació simultània d'individualisme i de cosmopolitisme o universalisme moral; però per al pensament de les Llums ambdues actituds es degraden o es neguen implícitament quan no progressen juntes. La mateixa Raó que ens fa diferents ens descobreix iguals: és perquè sóc «Jo» que puc assumir els altres com a «altres-jo», alhora diferents de fet i iguals en dret.

En la tradició il·lustrada fa de mal comprendre un «Altre» substancial escrit en lletres capitals. Es pot reconèixer de fet els “altres”, diversos, més alts, més baixos, més negres o més rossos. Però, de dret, tot «Altre» per a les LLums ha de ser exactament igual que jo mateix, per més que hom burxi en el que Freud anomenava “narcisisme de les petites diferències”. Una perspectiva republicana i il·lustrada no pot separar la igualtat de la llibertat i de la fraternitat. I assumeix la “diversitat” reivindicant alhora la “no dominació”.

Massa sovint “pensar l'Altre” amaga un prejudici paternalista i, de fet, acaba convertint-se en rumiar la millor estratègia per a “normalitzar els diferents”. La tradició il·lustrada no dissimula una certa prevenció davant «l'Alteritat» i no ho fa per cap pruija d'homogeneïtzar diferències, sinó perquè sovint l'obsessió sobre «l'Alteritat» en majúscula (i la dèria d'acostar-se a l'heterodox o al dissident com si calgués justificar-los) amaga perilloses temptacions totalitàries i/o “normalitzadores”, tot i que formalment es presentin

---

\* Aquest treball s'inscriu dins el projecte de recerca: “La verdad y las razones de la filosofía política” (BFF2003-03755) que financia el MCyT.

com a tolerants. Una societat com la nostra, que només accepta «l'Altre» si es descafeïna, i en què la tolerància equival a “no molestaràs”, només hauria de pronunciar certs mots després de llargs silencis... No sembla gaire sublim, però el primer que se m'acut sobre diferència i diversitat és recomanar el programa de la tolerància voltairiana més elemental: viu i deixa viure cadascú al seu grat. La vida resultaria més senzilla si, per comptes d'administrar tanta retòrica sobre el dret a la diferència, practiquéssim una mica més la justícia i la imparcialitat en les nostres relacions amb els “altres” concrets i quotidians.

«Alteritat» és un mot ambigu i sovint confús que, al límit, no se sap si designa una virtut o un dret, ni qui ha d'exercir-la o qui n'és responsable. Per a la tradició romàntica, per exemple, l'Altre està sempre condemnat a ser un misteri, que no puc estalviar-me ni podré resoldre. En una frase de significat bastant hermètic, Lacan va deixar escrit que l'Altre és: «el pobre a qui jo ho dec tot». Però considerar el món com un joc de miralls en què la mirada dels altres em constitueix, vorejaria la neurosi perpètua.

### **1.- «Nua vida»**

En un moment com l'actual de mestissatge, de migracions i de globalització, «la qüestió de l'Altre» agafa un caire punyent, d'urgència ètica i política. Vivim en una societat que no sempre sap diferenciar “l'altre-Jo” (l'amic necessari) de “l'altre-que-Jo” (el meu límit, l'adversari, buscat o imposat). Però amb l'excusa de «la qüestió de l'Altre», s'imposa avui a la filosofia una posició militant i es potencien argumentacions *pret-à-penser*, fetes a còpia de filies i fòbies. Tan absurda i interessada és la idea de l'Altre com a “bon salvatge” (avui tòpic intercultural renovat)<sup>1</sup> com la del “perill foraster” (que abans era gavatx i ara peruà, però sempre ens aboca al xoc de civilitzacions).

---

<sup>1</sup> ZERZAN, John: *Futuro primitivo*. València: Ed. Numa, 2001, ha estat el principal renovador de la idea del “bon salvatge” en el context antiglobalitzador o “alterglobalitzador”. Per a aquest pensador que es defineix com “anarcoprimitivista”, el retorn al bon salvatge és un objectiu polític imprescindible : «Podem continuar passivament pel camí de la domesticació (...) o podem girar en direcció a una revolta optimista, apassionada i salvatge, que aspira a ballar sobre les ruïnes dels rellotges, dels ordinadors i d'aquesta degradació de la imaginació i de la voluntat anomenada treball». *Op. cit.*, p.126. Considerem que aquesta concepció neorousseauiana és alhora un símptoma del moment que ens toca viure i una ingenuïtat conceptual.

Una teoria moral universalista hauria d'impedir simultàniament dues temptacions: que els “altres” (en plural i minúscula) ens siguin imposats i que se'ls instrumentalitzi limitant-los a “mà d'obra” o a “recursos humans”, cosificats. Hi ha qui creu que sense «l'Altre» no es pot viure –ignorant el benefici, fins i tot estètic, de la soledat; i també hi ha qui voldria reduir els “altres” a eines. Ambdues posicions són, però, reduccionistes. La “persona” només pot ser en la total integritat: i això inclou un espai de “no intromissió”, que no pugui fiscalitzar ningú i que s'anomena vida privada. On no hi ha vida privada ni intimitat apareix sempre el totalitarisme. Però, alhora, acceptar el treball d'altri obliga també a acceptar-lo en tot el que el defineix, malgrat que de vegades ens trenqui esquemes culturals.

El filòsof italià Giorgio Agamben (Roma, 1942),<sup>2</sup> ha posat d'actualitat una distinció antropològica d'arrel marxista, especialment suggestiva per tal d'encarar la qüestió de l'Alteritat. Em refereixo a l'oposició que estableix entre els conceptes de «nua vida» i «formes-de-vida». La primera designa, en el sentit més elemental, la *zoé* grega (que donà origen al mot “zoologia”): abasta l'àmbit de l'existència privada, purament corporal, que inclou qüestions com la salut i la malaltia, la seguretat i la feina més o menys embrutidora que ens permet viure o sobreviure. És «nua vida» la que hom experimenta sota la forma d'exclusió i dependència: la dels “sospitosos habituals”, la que pateixen des del marge no tan sols els pobres, sinó tots els silenciats per l'economia global. «Nua vida» seria la que ens cosifica: és a dir, que ens fa alhora “cosa” i “cos”.

En canvi l'expressió «formes-de-vida» designa la sociabilitat, la vida “formal”, socialment pautaada, més propera a la significació grega de *bios* i *nomos*. Dit d'una manera més o menys brutal, per a controlar la «nua vida» s'han construït presons, hospitals i fàbriques, mentre que les «formes-de-vida» es discuteixen, es matisen i es pacten als Governos, a les Universitats, als Bancs o als Ateneus –institucions que m'he permès

---

<sup>2</sup> Giorgio AGAMBEN fou alumne de Heidegger i és professor a la Universitat de Verona. Va publicar l'edició italiana de les obres de Walter Benjamin, a partir del qual ha reflexionat sobre temes d'antropologia i de filosofia política. És autor de llibres com *El llenguatge de la mort* (1982), *El que resta d'Auschwitz* (1999) i, sobretot, *Homo sacer* (1995). Un resum de les seves aportacions antropològiques o “biopolítiques” es pot trobar al llibre *Medios sin fin. Notas sobre la política*, València: Pre-Textos, 2001 i, especialment, a l'article «Forma-de-vida» pp. 13-36.

designar en lletres capitals per si havia algun dubte. La «nua vida» és afer de beneficència i policia. En canvi, a través de les «formes-de-vida» s'expressa l'aspiració civilitzada al bé i a la felicitat. Agamben suposa que la política racional comença quan s'admet la integració de la «nua vida» en les «formes-de-vida»; però segons el filòsof italià en les societats neoliberals contemporànies s'està tornant cada cop més decisiva la qüestió de la «nua vida» a la qual es veuen obligats milions de «tatuats biopolítics», de pàries, no tan sols al Sud geogràfic, sinó en els barris més foscos de les grans ciutats, en l'ancianitat i en el món de la salut, en el treball precari, etc.

Segons Agamben aquesta mena d'existència mancada cada cop abasta més gent, en la mesura que l'Estat augmenta les seves xarxes de control biopolític i de segrest del cos.<sup>3</sup> La «nua vida», depenent del subsidi, infradotada i menyspreada, que no pot aspirar a cap manifestació de ciutadania, seria per al filòsof italià el destí apocalíptic que ens espera al final de la globalització neoliberal i tecnocràtica. Aquesta tesi reprèn i actualitza idees tradicionals en la filosofia alemanya del XIX (la dialèctica del senyor i el serf, rellegida per Marx) però, malgrat la seva presentació apocalíptica, fa pensar. La meua proposta en les planes que segueixen consistirà, doncs, a aprofitar la idea de «nua vida» en un sentit que no té gaire de la literalitat amb què l'empra Agamben. Em sembla francament exagerat i retòric pressuposar que l'era de la tecnociència ens mena al “biocontrol” cec; però d'ençà de la noció marxista de «alienació/cosificació» sabem que considerar els altres i els diferents com a «nua vida» i carn de canó és l'eina que més sovint s'ha emprat per degradar l'humà, negant-li la dignitat —és a dir, l'autonomia moral.

## **2.- Imatge de l'indi**

En les properes planes intentaré mostrar alguns aspectes d'un arquetip antropològic bàsic per a la comprensió de l'alteritat el: «Salvatge», el subjecte que mena una vida purament natural, estrictament al marge. Salvatge és l'home de la selva o —això convindria

---

<sup>3</sup> AGAMBEN, Giorgio: “Si l'Estat segresta el teu cos”. Article publicat al diari italià *La Repubblica* el 8 de gener del 2004 i posteriorment al *Le Monde* de l'11 de gener amb el títol *Non au tatouage biopolitique*. Hi ha traducció catalana del text a cura d'Oriol Ponsatí i Murlà al web [www.terrincabras-filosofia.info](http://www.terrincabras-filosofia.info).

no oblidar-ho— qui ha optat per tornar-hi, tip i cuit de la civilització i els seus paranys. Civilització i salvatgia es contraposen de la mateixa manera que “Jo” i “altre”. Però, com veurem, foren els filòsofs de la Il·lustració els primers a explicar que el «Salvatge» de debò no habita a les selves sinó que cadascú el porta a dins: el trobem amagat en la nostra pròpia ceguesa moral. «Salvatge» no és l’indi, el negre o el persa, sinó el civilitzat que no ha entès d’una manera adient el sentit de la civilització. Ho podria ser jo mateix o qualsevol dels lectors d’aquestes planes. Tant «Jo» com «l’Altre» som actors d’una tragèdia en què patim la nostra pròpia ceguesa: l’únic que no abunda al món, ara com ara, són els innocents.

Si les Llums simbolitzen, alhora, l’època del naixement de l’individualisme modern i de la ciutadania cosmopolita, cal reconèixer, en canvi, més que res per evitar anacronismes conceptuals, que el prejudici sobre «l’Altre» no va ser descobert, ni molt menys construït, pels il·lustrats, sinó que prengué forma a partir d’una tradició prou més antiga. El model del «Salvatge» del XVIII s’elaborà sobre la imatge de l’indi tramesa per la colonització espanyola, matisada i distorsionada arreu d’Europa per la “llegenda negra” i pel ressò dels textos de Las Casas. Però tampoc l’indi americà no era el primer model de “salvatgia” elaborat a Occident. Convé recordar que ja la Grècia clàssica disposava d’una imatge cultural molt sedimentada sobre el tema de l’exotisme i la barbàrie, expressada en la figura del selvàtic primigeni. És sobre aquest substrat, antic com les arrels més fondes de la nostra cultura, que es justifica l’exclusió de l’Altre, conceptuat com a bàrbar o com a expressió de la brutalitat pura.

Al món clàssic, la salvatgia (pròpia de l’*Homo sylvestris*) constituïa l’expressió d’una humanitat paral·lela, el fruit de l’exuberància irracional de la natura que, lliurada a si mateixa, produeix d’en tant en tant formes desmesurades (*hubris*). «L’Altre» dels grecs (foraster, esclau, dona, bàrbar) era hereu del faune, del Silè i del Centaure i simbolitzava el pur producte de la naturalesa brutal, descontrolada, que per això mateix podia esdevenir perillosa. El debat sobre si la vida natural, no regulada per la *polis*, era expressió d’una harmonia idíl·lica o, per contra, expressava la ferotgia animal fou constant a Grècia, com ens recorden no tan sols la mitologia, sinó alguns textos de Plató i Aristòtil.

Amb la consolidació del cristianisme, la perspectiva es va transformar en profunditat, tot i mantenir-se la presència de «l'Altre» com a expressió de l'excessiu i brutal: El Foraster, l'Exòtic, el Salvatge, o àdhuc el Malalt, deixaren de constituir un producte excepcional de la natura per a esdevenir expressió de la voluntat de Déu. És Déu mateix qui empara els diferents (igual com protegeix el pobre, l'orfe o la vídua). En una religió universalista com el cristianisme, «l'Altre» encarna, sobretot a través del patiment, el “rostre del Crist sofrent”. Dins el món simbòlic cristià –i molt especialment en la tradició catòlica– hom ha tendit a negar que hi pugui haver una alteritat radical, en la mesura que tots som fills del mateix Pare (simbòlic) que ens uneix per sobre de qualsevol diferència. Només un tipus d'alteritat queda, tràgicament, fora de la tradició cristiana: la del jueu, associat amb Saturn –el planeta del dissabte i de la melangia– que mai no ha tingut bones relacions amb Júpiter, signe del cristià.<sup>4</sup>

Si resseguíssim els escrits dels missioners espanyols seria fàcil constatar que en el debat obert al segle XVI i XVII sobre la colonització americana són presents, des del primer moment, ambdues línies argumentatives: d'una banda, l'Indi apareix com un “fill de la Natura”, però és alhora, i inseparablement, un “fill de Déu”. No pot estranyar, doncs, que els franciscans, un orde amb llarga tradició naturalista, intentessin la síntesi d'ambdues posicions. Són ells qui estableixen –apel·lant a arguments de Desideri Erasme, tot cal dir-ho– que indubtablement el salvatge és “fill de Déu” i que àdhuc posseeix més dignitat que el civilitzat, precisament perquè resta en el món “natural” i, en conseqüència, no ha estat malmès per les hipocresies de la civilització. Fra Toribio de Benavente, anomenat «Motolínia», escriu, per exemple a la seva *Historia de los indios de Nueva España*:

«... Estos Indios, cuasi no tienen estorbo para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con que se vestir y alimentar. Su comida es muy paupérrima, y lo mismo es el vestido. Para dormir la mayor parte de ellos aún no alcanzan una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados

---

<sup>4</sup> DAHAN, Gilbert: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*. París: Cerf, 1990,

ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y en despertando están aparejados para servir a Dios... Son pacientes, sufridos sobre manera, mansos como ovejas...»

Si esmento aquest text, ja estudiat per Georges Baudot<sup>5</sup>, és perquè mostra prou clarament com es presentava una primera imatge del «Salvatge»: home de la natura, sobri i alhora innocent. Són aquestes característiques morals les que arribaran quasi sense modificacions fins a Rousseau i Voltaire. Seria senzill ironitzar, és clar, sobre el racisme paternalista que traspua aquest fragment en una lectura retrospectiva; però fer-ho demostraria saber poca història. Convé no oblidar que, per exemple, els franciscans tenien molt clar allò que avui se'n diria el dret d'autoderminació dels indis americans. En una data tan reculada com el 8 de març de 1594, els teòlegs franciscans reunits a Mèxic ja proclamaren que:

«... débese considerar esta república de la Nueva España, que consiste en dos naciones, scilicet, la española y la de los indios. La de los indios es natural, que están en su propia tierra (...) La nación de los españoles es advenediza y acrecentada (...) que ha venido a seguir su suerte en estos reinos (...) son repúblicas independientes, y es injusticia que se ordene la una a la otra, y que la natural sea sierva de la advenediza y extranjera...»<sup>6</sup>

---

documenta aquesta contradicció abundantament.

<sup>5</sup> BAUDOT Georges: «Imagen y discurso del México antiguo en la fundación novohispana: el pensamiento nahualt contemplado por la evangelización franciscana», en AA. VV.: *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp: 219-235.

<sup>6</sup> BAUDOT Georges: *Op. cit.*, p.220. Convé recordar que al segle XVI hi havia, particularment en les terres de la Corona d'Aragó, una forta oposició a la idea d'Imperi i a la colònia. Ja en ocasió de les Corts de 1519, Pedro Martí d'Angleria havia escrit que en opinió dels valencians: «El imperio no solo no era conveniente para estos reinos, sino tan siquiera para el propio rey. Afirmaban que [la Corona d'Aragó] era libre y gozaba de sus prerogativas; bajo el Imperio se convertiría en una provincia miserable. Calificaban el nombre de Imperio de Hinchada ambición y viento vano». Al llarg de tot el segle XVI les protestes dels eramistes (perseguits d'ençà del 1530) contra l'Imperi i l'opressió dels indis foren constants i per impedir el contacte amb aquesta doctrina, Felip II prohibí als estudiants de la Corona espanyola formar-se en Universitats estrangeres, de manera que: «... de aquí adelante ninguno de los nuestros súbditos y naturales no puedan ir ni salir de estos reinos a estudiar, ni enseñar, ni aprender, ni a estar ni a recibir en universidades, estudios ni colegios, fuera destos reinos, y que los hasta agora y al presente estuvieran y residieran en las tales universidades, estudios y colegios, se salgan y no estén más en ellos dentro de cuatro meses (...)

En definitiva, gràcies a la petja de la pròpia tradició mil·lenarista dels franciscans, de les Utopies i de la filosofia de Desideri Erasme, sembla clar que entre finals del XVI i principis del XVII la «qüestió de l'Altre» estava plantejada ja en uns termes que com a mínim podem començar a reconèixer. Els franciscans del XVI i el XVII actuaven, en el seu context, com avui les nostres organitzacions progressistes: destacant de l'Indi allò que el blanc podia assimilar i esborrant el que el feia divers. En tot cas, cal establir que les Llums no estan en l'origen del tòpic rousseunià segons el qual el salvatge és alhora bo i oprimat, sinó que els filòsofs del XVIII la reben de molt abans, de la millor tradició catòlica.

Però no ens enganyem; quan Las Casas, els jesuïtes o els franciscans parlen de l'Altre no pretenen fer un treball etnogràfic sinó una denúncia moral: el que volien deixar clar era la diferència insalvable entre l'ideal bíblic i la pràctica brutal que portaven a terme uns individus que es deien cristians. La bondat moral i la noblesa que identifiquen amb el “salvatge” constitueix implícitament una denúncia del “civilitzat” brutal i agressor. Això tampoc no ha canviat gaire avui: ¿o és que algú creu que quan parlem, ara també, de l'Altre ens referim a alguna cosa diferent de nosaltres mateixos i de les nostres pròpies mancances en tant que civilització? La qüestió de l'Altre en les Llums es planteja, doncs, en una ambigüitat essencial: el persa de Montesquieu, el tahitià de Diderot o el “bon salvatge” de Rousseau dibuixen un “home de la natura” que, a la vegada i d'una manera molt immediata, destaca les nostres pròpies mancances. La «nua vida» (prepolítica, biològica, “natural”, entre moltes cometes) expressa també la misèria de les nostres «formes-de-vida».

### **3.- Allò que l'«altre» no és: la màquina**

En revisar les formes d'expressió de l'Alteritat en les Llums, no estaria de més recordar, per tal d'evitar anacronismes, que per als il·lustrats la màquina no és signe d'alteritat, sinó d'identitat. El segle XVIII –Rousseau a part– confiava en la màquina, mentre que el XIX, especialment en la seva segona meitat, la veié ja com un instrument de cosificació. En el context de les Llums, les màquines simbolitzen un triomf de la

---

». Un resum de la temàtica encara útil pot trobar-se en GARCÍA CÁRCEL, R.: «El concepte d'Espanya als segles XVI i XVII», *L'Avenç*, Barcelona, nº 100, gener de 1987, pp. 38-50.

racionalització i no el parany de la llibertat. Per això mateix, l'home-màquina per als il·lustrats no expressa cap misèria moral, sinó l'emancipació de la raó. Certament, Diderot, en la postdata a la dedicatòria de les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753) podia recordar: “Que la natura no és Déu, que un home no és una màquina i que una hipòtesi no és un fet”, però això no degrada la màquina sinó la seva mala comprensió.<sup>7</sup> L'ateu clandestí Du Marsais en el seu text sobre el filòsof, que Diderot va aprofitar per a l'article corresponent de *l'Encyclopédie*, recull que:

«El filòsof és una màquina humana, com un altre home; però és una màquina que, per la seva construcció mecànica, reflexiona sobre els seus moviments. Els altres homes estan determinats a obrar sense sentir ni conèixer les causes que els fan moure's, sense ni tan sols imaginar-se que n'hi pugui haver...»<sup>8</sup>

Resulta significatiu que home i màquina comencin a identificar-se, a les primeries del XVIII, perquè després –amb el socialisme i Marx– el procés serà exactament el contrari i la màquina començarà a simbolitzar la deshumanització i l'Alteritat radical. Avui, per als nostres antiglobalitzadors contemporanis, la màquina ha arribat a ser el símbol de la triple divinitat miserable que ens governa i ens cosifica: “eficiència tècnica”, “rendibilitat econòmica” i “objectivitat científica”. Però en l'àmbit de les Llums –i sempre deixant de banda Rousseau– la metàfora de la màquina no es presentava com l'emblema de l'alienació, sinó des d'una perspectiva alliberadora. La protomàquina (encara no la nostra Megamàquina!) simbolitzava a l'inici de les Llums el triomf de la raó sobre la natura i del pensament positiu sobre la tradició. Per això els primers il·lustrats no sentien cap contradicció reivindicant simultàniament –com La Mettrie– el mecanicisme i el sensualisme. L'oposició més profunda s'establia, per a les Llums, entre el món del complex (mecànic) –que ells encara copsaven com a racional– i les formes de «nua vida», purament biològica, que representen personatges com el xinès, la dona, el tahitià o el persa...

---

<sup>7</sup>DIDEROT, Denis: *Oeuvres. I Philosophie*. (Ed. Versini) París: Robert Laffont, 1994, p.559.

<sup>8</sup> El text és inclòs a l'antologia d'Agustín IZQUIERDO (ed.): *La filosofía contra la religión*. Madrid: Ed. EDAF, 2003, p. 57.

#### 4.- Els xinesos segons Adam Smith: un «altre» no-exòtic

En l'àmbit de les Llums convindria fer un particular esment d'una forma de «nua vida» prou especial: la dels indis de l'Àsia i els xinesos, tal com apareixen en l'obra fundacional de l'economia política: «La riquesa de les nacions» d'Adam Smith.<sup>9</sup> Es tracta, més que no d'uns «Salvatges», de les víctimes del sistema econòmic colonial que assaja amb ells les tècniques de control i de pauperització que emprará després amb el seu propi proletariat. Bengalís i xinesos no són personatges simpàtics, sortit d'uns fons cultural europeu, sinó la pura carn de canó que necessita una indústria brutal i impersonal.

Comparant la situació provocada per «la companyia mercantil que oprimeix i domina les Índies Orientals» amb la sort relativament benigna de les colònies americanes (que s'autogovernen), Smith s'indigna perquè: «[A Bengala] En un país fèrtil que sempre havia estat molt despoblat, on la subsistència, per tant, no hauria de ser gaire difícil i on, amb tot i això cada any moren de fam tres o quatre-centes mil persones, podem estar segurs que els fons destinats al manteniment dels treballadors pobres són cada cop més escassos». Però un cop més és obvi que allò que interessa Smith no és l'etnografia. El bengalí o el xinès, a qui dedica unes planes impressionants, anuncien la misèria que espera a l'obrer industrial europeu si el capitalisme no aprèn a autoregular-se i continua desconeixent les seves pròpies lleis econòmiques internes. De fet tothom, i primer que ningú l'obrer europeu, podria trobar-se en la terrible situació de Xina:

«La pobresa de la gent de nivell més baix de Xina supera en molt la de les nacions més miserables d'Europa. Als voltants de Canton, segons es diu, hi ha centenars, milers de famílies que no tenen cap mena d'habitatge a terra ferma, sinó que viuen constantment en uns petits vaixells de pesca pels rius i pels canals. El menjar que hi troben es tan escàs que s'afanyen a pescar les pitjors deixalles que es llencen des dels vaixells europeus. Qualsevulla mena de carronya, la carcassa d'un gos o d'un gat mort, per

---

<sup>9</sup> Els textos d'Adam Smith que esmento en aquest apartat provenen del llibre I de la *Indagació sobre la naturalesa i les causes de la riquesa de les nacions*, (VIII, "Dels salaris del treball") pp. 75-94. Barcelona: Ed. 62. Trad. a cura de Jordi Civís i Pol i edició d'Àngels Martínez i Castells.

exemple, encara que estigui mig podrida o que faci pudor, la reben com rep la gent d'altres països els menjar més sanítos. A la Xina es fomenta el matrimoni, no pel profit que es pugui treure de les criatures, sinó perquè hi ha llibertat d'eliminar-les»

Xina per a Adam Smith, com Pèrsia per a Montesquieu o Tahití per a Diderot no són l'expressió de cap misèria originària, còsmica o suposadament inevitable: es pot convertir tota una civilització en pura salvatgia simplement per l'abús de males lleis. Un xinès no és ni menys hàbil, ni menys racional que un europeu. Més aviat al contrari: la pauperització del xinès anuncia la de l'obrer industrial. Quan Montesquieu es pregunta: «¿com es pot ser persa?», la seva resposta mostrarà que tothom pot ser persa. I Adam Smith avisa que també l'obrer de Gran Bretanya podria acabar com el xinès si es continua permetent a Europa una política abusiva i antiobrera.<sup>10</sup>

## **5.- La dona com a forma de l'alteritat**

Una altra manera d'expressar aquesta peculiar paradoxa segons la qual l'alteritat revela la meua identitat la trobem en la imatge de la dona. Hi havia, ja a Grècia i en algunes figures del cristianisme, una idea molt arrelada sobre la qüestió femenina: la dona simbolitza la potència eròtica, profundament vinculada a la violència de la naturalesa desfermada. L'arquetip de la dona representa en forma eminent tot allò que, per primitiu, fa basarda. Bacant, bruixa o barjaula, la dona encarna al XVIII el desig i l'irracional que cal regular. Així Rousseau podrà afirmar amb tranquil·litat que:

«Tota l'educació de les dones ha d'estar referida als homes. Agradar-los, ser-los útils, fer-se estimar i honorar per ells, criar-los de petits, tenir-ne cura quan siguin grans, aconsellar-los, consolar-los, fer-los la vida dolça i

---

<sup>10</sup> De fet, en el mateix capítol Smith reivindica l'associacionisme obrer i el "salari mínim", com a eina de defensa dels treballadors, perquè: «el desordre que hi ha normalment en l'economia dels rics» (sic.) és causa de manca d'eficiència econòmica i, per tant, de misèria per als pobres. Els exemples de Xina i de Bengala mostren, estrictament el que no cal fer en economia: desregularitzar-ho tot. Suggestió que, per cert, els neoliberals contemporanis semblen haver oblidat.

agradable: aquests són els deures de les dones de tots els temps i el que se'ls ha d'ensenyar des de la infància». <sup>11</sup>

Fins i tot un text que passa per ser una de les primeres reivindicacions històriques dels drets de la dona, *Sobre la igualtat dels sexes*, de Poulain de la Barre, no deixarà d'observar aquesta ambigüitat. D'una banda, Poulain descobreix l'ètica de la cura que avui el feminisme de la diferència, també reivindica: «Hom diria que les dones han nascut per a exercir la Medicina i per a tornar la salut als malalts». Però Poulain no deixarà passar tampoc l'ocasió –com a bon il·lustrat– per a posar al mateix sac l'opressió de la dona i la mirada colonial sobre l'exòtic.

«Comunament es pensa que els Turcs, els Bàrbars i els Salvatges no són tan capaços com els pobles d'Europa. Tanmateix és evident que si en tinguéssim aquí cinc o sis amb la capacitat o el títol de Doctor, cosa no impossible, corregiríem aquesta opinió i confessaríem que, vist que aquests pobles estan fets d'homes com nosaltres, són capaços de les mateixes coses i que, si se'ls instrúis, no serien inferiors en res. Les dones amb les quals vivim valen tant com els Bàrbars o els Salvatges per a obligar-nos a tenir envers elles pensaments que no siguin ni menys favorables, ni menys raonables». <sup>12</sup>

El text no ho pot mostrar més clarament: allò que es discuteix quan es parla de l'Exòtic en les Llums no posa en qüestió la seva salvatgia, sinó la nostra precària racionalitat. Resumim-ho en una frase del mateix Poulain: «Tots els raonaments del qui diuen que el bell Sexe no és tan noble ni tan excel·lent com el nostre estan fundat en que, donat que els mascles sons els amos, pensen que tot és per a ells». <sup>13</sup> Seria difícil dir més clar que qui defineix «l'Alteritat» és, senzillament, qui té el poder.

---

<sup>11</sup> PULEO, Alicia (ed.): *Figuras del Otro en la Ilustración francesa*. Madrid: Fundación Once, Escuela Libre Editorial, 1996, p.139. Els altres textos que esmento en aquest apartat han estat recollits de la mateixa antologia.

<sup>12</sup> *Op. cit.* p. 147 i 149.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 151.

## CONCLUSIÓ

Hem volgut presentar aquesta mínima “galeria d'exòtics” amb ànim de posar de relleu que tot exotisme és, en ell mateix, una construcció a través de la qual el model dominant de racionalitat projecta les seves pors i les seves esperances. Prescindint de disquisicions sobre les figures més generalment conegudes i analitzades en la tradició il·lustrada –les del tahitià de Diderot, el persa de Montesquieu i el “bon salvatge” de Rousseau– que tampoc no desmentirien el quadre dibuixat aquí, ens sembla que és possible proposar, com a mínim, tres tesis provisionals pel que fa a la funció del salvatge en el pensament de les Llums i, per extensió, en la història de les idees en general.

1.- Sembla que cap cultura no pugui viure sense generar el seu propi “marge”, aquella zona espessa i ambigua en què se situen el prohibit i la por. Des de la construcció d'una imatge del «Salvatge» a Grècia, en forma de Silè o de Centaure, fins als marginats de les nostres metròpolis industrials (el Foraster, el Drogaaddicte...) no hi ha hagut mai civilització que no generi la seva pròpia expressió de barbàrie.

2.- La nostra petita excursió pels viaranys de l'Alteritat posa també de manifest que mentre la Raó es presenta invariablement com a expressió de la universal, en canvi l'Altre pertany sempre al concret i particular. L'Altre és sempre un disminuït, un “menor d'edat”, que habita també en un lloc estrany, llunyà i apartat; pintoresc però no racional. Només en aquesta condició marginal el «Salvatge» pot aspirar a ser reconegut.

3.- Finalment, la imatge de l'Altre està clarament vinculada a allò que s'entén a cada època per racionalitat: l'Altre no sap ni pot tenir raó perquè, ja de bon començament, pertany encara al regne de la natura, el que equival a dir que no ha assolit la fita racional imprescindible per al reconeixement.

El que va succeir amb Montesquieu a les *Cartes perses* i amb Diderot al *Suplement al viatge de Bougainville* és que, per així dir-ho, s'acceptà finalment que tothom és exòtic. Montesquieu gosà preguntar: «com es pot ser persa?» i la seva resposta fou estrictament revolucionària: mostrà que la millor manera de ser tan radicalment «Altre» com un persa

era... ser tan perfectament normal i vulgar com un francès. Aquesta consciència d'estar tots constituïts per l'Altre pertany al nucli mateix de la democràcia republicana i marcà la teoria moderna al menys fins a l'aparició de la psicoanàlisi.

Amb Freud a les primeries del segle XX, s'esdevingué, però, una cosa terrible: hom va descobrir que el «Salvatge», l'Altre monstruós, no tan sols ens acompanya en un sentit polític i moral; també el portem a dins en forma d'inconscient, de neurosi o psicosi; perquè en frase d'Edgar Morin som «sapiens-demens» i no estem fets tan sols de raó pura. «L'Altre» és l'altra cara del racionalisme: hi ha un “nosaltres” boig del qual mai no podrem desempallegar-nos: el desconegut i terrible que ens mena a la més profunda irracionalitat... Però aquesta és ja una altra història i un altre debat. En tot cas, la «nua vida» –la vida del «Salvatge» i de l'hora foscant– resta en l'àmbit del terrible. I es mèrit de Rousseau, de Montesquieu, d'Adam Smith i de Diderot no haver defugit el repte d'escoltar aquest avís nocturn. Ser il·lustrat avui no és només pugnar per la Llum com a guia del món: implica també assumir que les ombres, el «Salvatge», l'Altre més brutal de la «nua vida», ens acompanyaran sempre i ens faran ser també “nosaltres”.