

EUROPA ANTE EL ESPEJO ASIÁTICO: EL DEBATE SOBRE EL *DESPOTISMO ORIENTAL* EN EL SIGLO XVIII

MARÍA LUISA SÁNCHEZ-MEJÍA
Universidad Complutense de Madrid

EN DEFENSA DE LA LIBERTAD POLÍTICA.—MONTESQUIEU Y EL ORIENTALISMO FRANCÉS DE ANQUETIL-DUPERRON.—LA TEORÍA DEL PROGRESO Y EL ORIENTALISMO INGLÉS.—CONCLUSIÓN: DIFERENTES IMÁGENES EN EL ESPEJO.—BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

Durante el siglo XVIII el concepto de «despotismo oriental», heredado del pensamiento griego y del humanismo renacentista, se consolida a partir de la obra de Montesquieu. Esta visión de Oriente se utiliza como contraste y amenaza en la defensa de la libertad política europea. Sin embargo, el relato de los viajeros y las investigaciones de los primeros orientalistas critican ese concepto y proporcionan una imagen más positiva de las naciones asiáticas. La teoría del progreso sitúa el debate en una nueva perspectiva que va a fundamentar la política práctica en los inicios del imperialismo europeo.

Palabras clave: Despotismo, Orientalismo, Imperialismo, Viajeros siglo XVIII, Diversidad cultural.

ABSTRACT

The concept of «Oriental despotism,» inherited from the Greeks through Renaissance Humanism, became commonplace in the 18th century as propagated in Montesquieu's writings. The Orient was used as a counterpoint to European political freedom, serving as a warning against lurking dangers threatening civil liberty

during that time. However, with time, descriptions of the Orient from people who had actually visited it, as well as the research of the first Orientalists helped establish a more positive image of Asian nations. The theory of progress re-focussed the debate, laying the foundations for political praxis in the early stages of European imperialism.

Key words: Despotism, Orientalism, Imperialism, Travellers 18th Century, Cultural diversity.

Oriente siempre ha sido el contrapunto de Europa, el espejo donde se han mirado los europeos para compararse con «los otros» y reafirmarse en sus valores y en su cultura. En el siglo XVIII, cuando Oriente comenzó a desvelar sus secretos a los viajeros occidentales, la visión de esos «otros» comenzó a ser más nítida y a mezclarse de manera más clara con los valores, los problemas y las aspiraciones europeas. El debate en torno a lo que luego se llamó el «despotismo oriental» da cuenta a la vez de las preocupaciones políticas de los ilustrados, de la apertura de miras que pretendía su época y de las complejidades de los primeros proyectos imperialistas. La herencia de los clásicos se contrasta con la observación empírica y las referencias a la Naturaleza se acaban convirtiendo en referencias a la Historia. El debate sobre Oriente que surge en diversos momentos del siglo XVIII, en Francia y en Inglaterra, es un debate sobre la cultura política occidental en los inicios de la expansión europea.

La Grecia clásica proporcionó a Occidente las primeras imágenes de Asia. Persia fue el gran rival de los antiguos griegos, la gran potencia que amenazaba y vigilaba continuamente a las pequeñas polis y de la que se defendían con todos los medios a su alcance. Con las armas en las Guerra Médicas y, sobre todo, con la contraposición entre dos maneras de ser, de mirar el mundo y de organizar su convivencia política. *Los persas* se representó en Atenas en el 473 a. C., siete años después de la batalla de Salamina y Esquilo resume en una sola frase lo que era para los griegos la esencia de su diferencia con los bárbaros: cuando la reina Atossa, esposa de Darío y madre de Jerjes, quiere saber algo más de los enemigos de su hijo pregunta a sus consejeros «¿Quién es su rey y el señor y caudillo de sus ejércitos?», y el coro responde «No se dicen esclavos ni súbditos de hombre ninguno» (1). Quizá sea ésta la primera elaboración del concepto de «despotismo oriental». Orgullosos de no obedecer más que a la ley, los griegos definen a sus oponentes como esclavos y súbditos de un solo hombre. La libertad política será desde entonces la frontera entre Oriente y Occidente.

(1) ESQUILO (1974): 110.

A finales del siglo v, y en la misma estela de Esquilo, Hipócrates asocia, también por primera vez, el clima con el carácter y las leyes de los pueblos. En su *Tratado sobre los Aires, las Aguas y los Lugares*, Hipócrates alaba el clima asiático «porque la temperatura más habitual es más dulce; de donde se sigue que los pueblos que la habitan son de natural más dulce y de un espíritu más penetrante», pero esto hace que los asiáticos sean «pusilánimes, sin coraje, menos belicosos y de un carácter más dulce que los europeos», sometidos a transiciones más violentas en las temperaturas, lo que les imprime un carácter más «salvaje, insociable, arrebatado». «Pero —continúa— no creo que la pusilanimidad de los asiáticos se deba atribuir solamente a la falta de tales cambios [climáticos]; hay que atribuirla también a la naturaleza de las leyes a que están sometidos. Como la mayor parte de Asia está gobernada por reyes, resulta que donde los hombres no son dueños de sus voluntades ni gobernados por leyes que se han dado, sino, al contrario, sometidos a voluntades absolutas, están muy lejos de ocuparse del oficio de las armas» (2).

Las reflexiones más estrictamente políticas vendrán, lógicamente, de la mano de Aristóteles, pero se mantienen en la línea ya marcada en el siglo v. Aristóteles considera que las monarquías de los pueblos bárbaros, aunque próximas a la tiranía, son hereditarias y *legales*, y apropiadas para esos territorios, «pues por ser de condición más servil los bárbaros que los griegos y los asiáticos que los europeos, soportan el gobierno despótico sin el menor desagrado» (3). A esta consideración general, añade dos elementos que los occidentales van a retomar muchas veces al hablar de Oriente: la influencia del clima y la condición de las mujeres. Para el filósofo, Grecia ocupa un lugar intermedio entre las frías regiones europeas —que producen caracteres llenos de brío pero faltos de inteligencia y de técnica, hombres libres pero con escasa capacidad política— y las calurosas tierras asiáticas que, por el contrario, están habitadas por hombres inteligentes y con espíritu técnico pero faltos de brío y que llevan por tanto una vida de sometimiento y servidumbre. «La raza griega —concluye— así como ocupa localmente una posición intermedia, participa de las características de ambos grupos y es a la vez briosa e inteligente; por eso no solo vive libre sino que es la que mejor se gobierna y la más capacitada para gobernar a los demás *si alcanzara la unidad política*» (4). La teoría del *esclavo natural* de Aristóteles encuentra aquí una proyección exterior que incluye también la situación de las muje-

(2) Las citas corresponden al cap. V, párrafos 18, 21 y 23 y están recogidas de ROUGEMONT (1963): 45-46.

(3) ARISTÓTELES, *Política*, 1285 a.

(4) *Ibid.* 1327 b. (la cursiva es mía)

res. En Grecia, a pesar del predominio *natural* de los varones, hay diferencia, también por naturaleza, entre mujeres y esclavos, pero entre los bárbaros ambos tienen el mismo puesto «y su comunidad resulta de esclava y esclavo»; lo que le lleva de nuevo a la pretendida inferioridad de los asiáticos: «Por eso dicen los poetas que “es justo que los griegos manden sobre los bárbaros”, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza» (5).

El contraste que Aristóteles establece entre griegos y bárbaros no responde sólo a sus afanes taxonómicos sobre formas y regímenes de gobierno. Tampoco hay en la *Política* interés por analizar o criticar los sistemas políticos de los asiáticos. Las escasas menciones a los bárbaros pretenden sobre todo mostrar el reverso de lo que realmente importa a Aristóteles, la «vida buena», la que desarrolla todas las capacidades del ser humano en la convivencia con los otros, dentro de una comunidad de hombres libres. La supuesta superioridad de los griegos no sólo sobre los asiáticos sino también sobre los europeos del norte, es la complacencia de todas las culturas en sus propios rasgos, pero no está exenta de temores sobre el futuro de la libertad política en las polis griegas. Aunque considera que las monarquías despóticas de los pueblos bárbaros «son legales y hereditarias», afirma también que «están muy próximas a la tiranía» (6), una forma de ejercer el poder que destruye la vida política porque sustituye las leyes por el deseo o el interés personal del tirano, es decir por la arbitrariedad. La tiranía puede ser la forma de gobierno que se contrapone, por su falta de legitimidad, a la monarquía, y tiránica puede ser también la manera de ejercer el poder por cualquiera de las formas legítimas, cuando se gobierna recurriendo a la violencia, al engaño o a intereses parciales y no a las leyes (7). El enfrentamiento civil entre ricos y pobres, el abuso de poder por parte del pueblo, la ambición desmedida de los grandes, puede conducir a la tiranía o a una manera tiránica de ejercer el gobierno. Y cuando esto sucede, y sucede a veces con el beneplácito de una buena parte de los ciudadanos, estamos ya muy cerca de esa esclavitud consentida que, según Aristóteles, caracteriza a los bárbaros.

En estas consideraciones sobre los pueblos que no son griegos, Aristóteles establece esa distinción entre *despotismo* y *tiranía* que estuvo vigente en el pensamiento político europeo durante muchos siglos. El *despotismo* no

(5) *Ibid.* 1252 b. La frase atribuida a «los poetas» aparece en la tragedia *Ifigenia en Áulide*, de Eurípides.

(6) *Ibid.* 1285 a.

(7) Un análisis cuidadoso de estas dos vertientes de la tiranía, como forma de gobierno y como ejercicio del mismo, puede encontrarse en EDMOND (2000): 135-152.

quebranta la legitimidad del gobierno que, en el caso de las monarquías, viene dada por la herencia y por el reconocimiento de las leyes y las costumbres de una comunidad, y se ejerce con el consentimiento de los gobernados. La *tiranía*, en cambio, es un gobierno ilegítimo, que se ampara en la fuerza del tirano —sea uno, varios o muchos— y que nunca es consentido por aquellos a quien se oprime (8).

EN DEFENSA DE LA LIBERTAD POLÍTICA

El eco de la visión griega de las culturas asiáticas se estuvo escuchando en Europa desde la Edad Media. Las Cruzadas fueron el escenario de los primeros enfrentamientos Europa/Asia y la circunstancia favoreció la repetición del juicio de los griegos sobre el carácter servil de los sarracenos, en este caso, y del inmenso poder de los sultanes (9). Pero fue la caída de Constantinopla y la consolidación del Imperio turco en la frontera Este de Europa lo que dio a los europeos la posibilidad de contrastar su cultura política con la de otros pueblos igualmente poderosos y que eran además, como los turcos, una amenaza continua para los estados de Occidente. La imagen del Imperio otomano como gobierno despótico, en el que no solo los humildes sino también los grandes señores estaban sometidos a los deseos arbitrarios del Sultán, donde nadie tenía asegurada ni la propiedad ni la renta de sus tierras y donde todos se consideraban esclavos del rey y sometidos a sus caprichos, se convirtió en un constante punto de referencia de historiadores, teóricos de la política, embajadores y cosmógrafos. Estas reflexiones van configurando dos modelos opuestos de monarquías: la europea, en la que el monarca está apoyado y limitado por una nobleza hereditaria que disfruta con seguridad de sus rentas y de sus privilegios, y la asiática, en la que el rey tiene todo el poder, se considera el dueño absoluto de su reino y cuenta con la obediencia de sus consejeros, gobernadores y ministros. Así lo expresa Maquiavelo en *El Príncipe*:

«Los ejemplos de estas dos especies de Gobiernos son, en nuestros días, el del sultán de Turquía y el del rey de Francia. Toda la monarquía del sultán

(8) Los autores dedicados en la actualidad a trazar la historia de los conceptos políticos reconocen que esta distinción aristotélica está en la base de la utilización posterior de ambos términos y de la descripción de los regímenes orientales como gobiernos despóticos. Véase TURCHETTI (2007), págs. 71-74 y RICHTER (2007), págs. 12-13.

(9) Así lo refleja el historiador anglonormando WILLIAM DE MALMESBURY en su obra de 1120 *History of the Kings of England*. [Recogido en el excelente artículo de RUBIÉS (2005): 109-180].

de Turquía está gobernada por un señor único, cuyos adjuntos no son más que criados suyos, y él, dividiendo en provincias su reino envía a él los diversos administradores, a los cuales coloca y muda en su nuevo puesto a su antojo. Pero el rey de Francia se halla en medio de un sinnúmero de personajes, ilustres por la antigüedad de su familia, señores ellos mismos de sus respectivos Estados, reconocidos como tales por sus particulares súbditos, quienes, por otra parte, les profesan afecto, y que están investidos de preeminencias personales que el monarca no puede quitarles sin peligrar él mismo» (10).

Sin embargo, la lectura de los griegos no es el único elemento para la construcción de estos modelos. La experiencia directa, la información y las descripciones que proporcionan los viajeros europeos a tierras orientales, es la contribución decisiva para que Europa se afirme en su tradición política al compararla con los tipos de gobierno más allá de sus fronteras. De esta forma se va configurando el concepto moderno de «despotismo oriental» conectado, por un lado, con una realidad que se puede observar y, por otro, con los debates políticos en los estados europeos, en los que se argumenta con el ejemplo no deseable de los gobiernos asiáticos.

Desde el siglo XVI, embajadores, mercaderes y comerciantes en antigüedades que visitan Turquía, Moscovia, Persia, China o la India van reflejando en sus cartas o en sus informes la cultura, las costumbres y la vida política de los estados asiáticos. La primera recopilación importante de estas fuentes es la que aparece en las *Relationi Universali* de Giovanni Botero, publicadas en Roma entre 1591 y 1596 (11). Botero, un ex jesuita al servicio del arzobispo de Milán Federico Borromeo, pretende ofrecer un panorama de la situación de la religión cristiana en el mundo, y para ello procede a una descripción geográfica, política, económica y religiosa de todos los territorios conocidos, acorde con las pretensiones de universalidad de la Iglesia. En sus *Relaciones* explica que los reinos asiáticos, a pesar de su gran extensión y de sus numerosos ejércitos, son en realidad mucho más débiles que los pequeños y siempre divididos estados europeos. La razón se debe no sólo al clima y al carácter de sus habitantes sino a que están gobernados de forma despótica. Si bien cada una de las regiones descritas por Botero tiene sus propias características, no duda en presentar a todos los príncipes orientales como autoridades que carecen de límites a su poder y que no muestran respeto ni por la propiedad privada de sus súbditos, ni por ninguna clase de libertad civil, y en sus reinos no existe por tanto ni paz ni justicia. Tan sólo el gobierno chino es

(10) MAQUIAVELO, *El Príncipe*, cap. IV.

(11) Se puede encontrar un estudio completo de las fuentes utilizadas por Botero en RUBIÉS (2005): 124-136.

calificado de «despotismo benevolente» e incluso «justo», por cuanto mira siempre por la conservación del estado.

La obra de Botero tuvo gran repercusión en la Europa del siglo xvii por ser una de las primeras tratados de geografía física y política universal, y sus opiniones sobre el Imperio Otomano convirtieron a los sultanes turcos en el modelo del sistema despótico, un ejemplo que será citado continuamente por los autores europeos. Sin embargo Botero nunca estuvo en Asia y sus reflexiones estaban mediatizadas por su deseo de defender la religión y la Iglesia católicas, y aunque contribuyó de manera importante a configurar el moderno concepto de «despotismo oriental», el siglo xviii y los escritores ilustrados apreciaron más los relatos del primer viajero «philosophe», François Bernier, un discípulo de Gassendi que realizó un viaje de Egipto a la India a finales del siglo xvii, guiado únicamente por su espíritu crítico y «le desir de voir le monde». Buen observador y sin intereses comerciales ni políticos que defender, Bernier centra su análisis de la cultura india en dos aspectos principales: la religión y la sociedad. No escribe ningún relato general de su viaje, sino que plasma sus reflexiones en dos cartas que dirige a Jean Chapelain y a Colbert; en la primera expone sus impresiones sobre las cuestiones religiosas, en la segunda hace una comparación entre la sociedad francesa y la india, y relata el funcionamiento político del Imperio mogol. La visión que tiene Bernier de la India es la de un gran territorio de fértil agricultura y extensa manufactura textil, con importantes reservas de oro y plata y amplia actividad comercial. Las diferencias que va a encontrar con Europa no se fundamentan ni en la raza ni en la religión (12); se refieren básicamente a cuestiones económicas y políticas. En su opinión las posibilidades de prosperidad se ven fuertemente limitadas por la pretensión del rey de reclamar la propiedad de todas las rentas de la tierra y por la falta de una aristocracia hereditaria, que tenga garantizados su poder y su jerarquía frente al trono. La consecuencia de la primera limitación es la obligación de pagar tan elevados impuestos que lleva a los campesinos a la esclavitud por deudas o a renunciar al cultivo de sus campos, impide la existencia de ciudades libres con economía independiente y crea un clima de opresión que necesita un ejército numeroso que consume las rentas de la corona. Este círculo realmente vicioso de ingresos y gastos arruina la economía del país y no beneficia más que a

(12) Aunque Bernier es el primero en hacer una clasificación racial de los grupos humanos, sus criterios se basan exclusivamente en diferencias en la apariencia física, y además considera que pertenecen a la misma raza los pueblos europeos, los norteafricanos, los del Medio Oriente y los de Asia central. Un análisis de la obra de Bernier sobre esta cuestión se puede encontrar en STUURMAN (2000) 1-21.

los militares. El funcionamiento de la agricultura y de la manufactura depende del patrocinio de los grandes señores, pero la situación de estos aristócratas es siempre precaria, ya que su estatus y su capacidad de acción son concesiones gratuitas y arbitrarias del monarca, en función de su lealtad y de su contribución a la formación del ejército, y cambian según la coyuntura. Una administración de justicia igualmente arbitraria y que castiga más duramente a pobres que a ricos y la falta de instituciones educativas para formar a las élites en sus derechos y obligaciones, completan el cuadro que pinta Bernier de los países asiáticos y producen un fuerte contraste con los hábitos políticos europeos:

«Ces trois Etats, Turkie, Perse et l'Hindoustan, comme ils ont tous osté ce mien et ce tien á l'esgard des fonds de terre et de la propriété des possessions qui est le fondement de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans le monde, ne peuvent qu'ils ne se ressemblent de bien près; ils ont le mesme defect, il faut de nécessité que, tost ou tard, ils tombent dans les mesmes inconveniens qui en sont des suites nécessaires, dans la tyranie, dans la ruine et dans la désolation. A Dieu ne plaise donc que nos monarques d'Europe fussent ainsi propriétaires de toutes les terres que possèdent leurs sujets» (13).

Aunque es posible que Bernier utilizara para su obra textos anteriores que describen las regiones asiáticas con características similares, su espíritu filosófico, su actitud independiente y su experiencia personal son los elementos que le otorgan gran credibilidad entre sus contemporáneos y explican su gran influencia en los autores del siglo XVIII.

Y algo parecido sucede con su amigo Jean Chardin, un mercader hugonote que viaja a Persia y que publica sus observaciones entre 1686 y 1711. Aunque coincide con Bernier en el análisis general de las costumbres políticas asiáticas, y califica a la monarquía persa de «despótica y absoluta», se detiene a analizar con mayor precisión las circunstancias concretas que conducen a tal situación. En el caso de Persia, Chardin puntualiza que la religión chiíta, que no separa la autoridad civil de la religiosa, es la responsable de la opresión política. Al derivar el monarca su autoridad directamente del profeta Mahoma, la dinastía safávida que ocupa el trono de Persia ha convertido su régimen en una teocracia que hace imposible la libertad civil. Así, en la visión de Chardin, el despotismo oriental no es meramente una forma política propia de todos los pueblos asiáticos, sino la consecuencia de una situación específica y, por tanto, reversible. También ofrece mejores matices al referirse a la propiedad. No todas las rentas de la tierra están en manos rea-

(13) BERNIER, F. Recogido por RUBIÉS (2005): 141-42.

les, también la iglesia e incluso los particulares disfrutaban de determinadas rentas, y, si bien la posición de los nobles es siempre incierta y sometida al arbitrio del sha, el pueblo vive con más seguridad incluso que en algunos reinos cristianos (14). El relato de Chardin, lleno de observaciones etnográficas, históricas y lingüísticas, pone de manifiesto una actitud intelectual exenta de prejuicios —en la medida de lo posible— e interesada en comprender la diversidad cultural y tratarla con un enfoque científico de acuerdo con los parámetros de su época.

Todas estas descripciones muestran que la visión europea de Oriente no es una construcción inventada, fruto únicamente de la imaginación y de las ideas preconcebidas, sino construida en parte sobre los relatos de los viajeros, sobre su percepción directa y sobre su intento de comparar Asia con Europa para hacerla más comprensible a los ojos occidentales. La influencia griega, y especialmente aristotélica, no ha desaparecido porque ningún viajero puede liberarse de su educación y del marco conceptual heredado, pero en sus descripciones hay intención de explicar lo que ven y lo que entienden, y sus juicios sobre el comportamiento político de las sociedades orientales forman parte de un conjunto más amplio de descripciones sobre la cultura de las regiones visitadas.

Sin embargo, los juicios expresados por Bernier o por Chardin sobre el funcionamiento de los imperios asiáticos no están exentos de intención política. En el siglo XVII está presente el debate sobre el mejor tipo de monarquía para los estados europeos y sobre el modo más apropiado de organizar una sociedad política, una república. El modelo de monarquía absoluta, defendido por Bodino en el siglo XVI, necesita respeto por la aristocracia hereditaria y sus privilegios y, sobre todo, respeto por la propiedad privada de los súbditos.

«Una monarquía legítima es aquella en la que los súbditos obedecen las leyes del monarca, y el monarca las leyes naturales, garantizando a sus súbditos su libertad natural y su propiedad privada» (15).

Si se traspasan esos límites, la monarquía puede degenerar en despotismo. La libertad aristocrática y la función de la nobleza como cuerpo político autónomo frente a la Corona, garantizan la libertad política de todo el conjunto del Estado; si los nobles se ven avasallados, la libertad desaparecerá para dar paso a la opresión y la servidumbre y con ellas la posibilidad de un yugo extranjero.

(14) CHARDIN, J., *Voyages*. Recogido por RUBIÉS (2005): 154-156.

(15) BODINO. Seis libros de la República, Libro 2, cap. 2: «Sobre el gobierno despótico».

Las prácticas absolutistas de los reyes de Francia y de Inglaterra suscitaron sin embargo una corriente crítica por el abuso de poder de la Corona, y la Revolución inglesa dio paso a un modelo de monarquía moderada o limitada que consagraba una división de poderes heredera de la antigua receta de la forma mixta de gobierno. Los críticos del absolutismo veían en la concentración de poder en manos del rey una clara amenaza de tiranía o de gobierno despótico, dos conceptos que, a pesar de la distinción aristotélica, aparecen como sinónimos en la época y que se asocian con frecuencia al modelo de gobierno absoluto (16).

Estas corrientes políticas están presentes en las narraciones que los viajeros del siglo XVII ofrecen a sus lectores europeos, especialmente en el caso de Bernier. Cuando dirige al ministro Colbert su carta con la exposición de la situación política en la India, su énfasis en la propiedad privada es una advertencia contra las pretensiones de Luis XIV, animadas por su ministro de finanzas, de aumentar los impuestos y de gravar, e incluso recuperar para el dominio real, tierras que están ya en manos de particulares. Si se desea incrementar la prosperidad nacional, la Corona debe mostrar moderación y no abusar de su poder. De lo contrario, el resultado será similar al que se puede observar en la India: un sistema despótico que arruina la economía y la sociedad. Y aunque Bernier comparte con Bodino la necesidad de una instancia soberana única y no aboga por ningún tipo de división de poderes, considera que los atentados contra la propiedad y los privilegios de los súbditos acaban corrompiendo la libertad política y el conjunto del cuerpo social, y las regiones asiáticas que él ha recorrido muestran en que podría convertirse Europa si desaparecen los límites naturales del poder absoluto del monarca. Asia se convierte de nuevo en el contraejemplo de Europa.

MONTESQUIEU Y EL ORIENTALISMO FRANCÉS DE ANQUETIL-DUPERRON

Este apresurado recorrido por las obras de los viajeros del siglo XVII y por sus preocupaciones políticas, evidencia el contexto en el que se ubican las referencias de Montesquieu al despotismo oriental. Gran número de artículos y monografías han estudiado las fuentes que utilizó el barón para confeccionar los rasgos políticos de los países asiáticos y el uso selectivo que hizo de esa información para adecuarla a sus objetivos. Los reproches a

(16) MARIO TURCHETTI, en el artículo citado más arriba, explica los avatares que llevaron, ya en el siglo XVII, a la confusión de los conceptos de *despotismo* y *tiranía*, que, a pesar de la distinción aristotélica ya mencionada, llegaron a significar prácticamente lo mismo.

Montesquieu en este asunto comenzaron muy pronto y en el siguiente apartado examinaremos uno de los más documentados. Los especialistas del siglo xx han señalado el contraste entre la experiencia directa de Montesquieu en el estudio de la monarquía e incluso de la república, a través de sus viajes por Europa, y la falta de interés en contemplar en directo lo que sucedía en Turquía, en Moscovia, o incluso en Prusia, renunciando así a la observación o al método experimental para caracterizar uno de sus tipos de gobierno. No han faltado quienes hayan acusado a Montesquieu de «prejuicios orientalistas», al haberse guiado únicamente por la lectura de quienes viajaron a Oriente para confirmar ideas preconcebidas en lecturas previas. Y tampoco los que consideran que el autor de *De l'esprit de lois* fabricó un auténtico «mito» para utilizarlo a su antojo, o que sólo deseó exponer «un caso límite de aberración política» para que el contraste con un gobierno moderado resultara más nítido (17).

Sin olvidar todos estos argumentos, hay que insistir también en que el objetivo de Montesquieu era construir una tipología, o unos «tipos ideales», que dieran cuenta de la diversidad que ofrecía la observación empírica de la realidad. En la combinación de los métodos empírico y analítico se cifra buena parte del éxito de *De l'esprit des lois*, pero esta combinación debe sacrificar la multiplicación y el pleno desarrollo de las realidades concretas que se utilizan. Lo más importante, sin embargo, es volver a señalar que el modelo despótico no tiene, en Montesquieu, una dimensión geográfica. El hecho de que atribuya a las regiones asiáticas mayor proclividad al gobierno despótico, debido a los diversos factores que contribuyen al *espíritu* de sus leyes (18), no le lleva a considerar que sea un gobierno exclusivo de Oriente. Precisamente su intención es poner de manifiesto que cualquier gobierno occidental, regido por una monarquía de corte absoluto, corre el riesgo de convertirse en despótico. Si se corrompe el principio que anima a las monarquías, la delgada línea que las separa del despotismo puede franquearse rápidamente. Sólo una adecuada distribución del poder y el mantenimiento de las garantías que limitan la actuación del monarca evitarán traspasar esa línea.

La visión que Montesquieu tiene de Oriente y sus juicios sobre los gobiernos de sus diferentes naciones no son una narración «inventada» para sus propios fines, sino basada en la experiencia directa de autores que, como Bernier o Chardin, contemplaron Asia desde Europa y trataron de comparar

(17) Un resumen de las críticas a Montesquieu en este asunto desde principios del siglo xx se pueden encontrar en IGLESIAS (1984): 312 y ss. y en RUBIÉS (2005): 165 y ss.

(18) El clima es para Montesquieu el factor principal de la tendencia al despotismo en las regiones asiáticas, tal como se expone en la Tercera Parte de *De l'esprit des lois*.

dos realidades políticas muy diferentes (19). Pero su caracterización del «despotismo oriental» tiene principalmente una finalidad doméstica. Recoge toda la tradición intelectual que arranca de Aristóteles y pasa por Maquiavelo o por Bodino, con la pretensión de participar en el debate europeo sobre el modelo más apropiado de monarquía para la Europa del siglo XVIII. Oriente es el pretexto. La amenaza del despotismo es europea.

Esta preocupación por los asuntos *domésticos* contemplada con el *pretexto* asiático, puede contribuir, quizá, a explicar las razones que llevan a Montesquieu a extenderse tanto sobre los males del despotismo y a referirse en muy contadas ocasiones a la tiranía. «En el pensamiento de Montesquieu —dice Mario Turchetti, al trazar la historia de ambos conceptos—, el despotismo (...) tuvo tanta importancia que incluso llegó a confundirse, a sustituir a la palabra tiranía durante mucho tiempo», y se lamenta de que este autor legara a las futuras generaciones cierta ambigüedad e incertidumbre en el uso de ambos términos (20). Sin embargo, lo que Montesquieu parece temer no es la conversión de la monarquía en una tiranía ya que, aun corrompida, conservaría la legitimidad que le proporciona la herencia, la tradición y la sanción de los súbditos acostumbrados a ella, sino que se deslice a un tipo de despotismo similar al que soportan los pueblos asiáticos, en los que el consentimiento tácito no evita la arbitrariedad. No hay una inversión de los términos, como aventura Turchetti, sino quizá una intención explícita de alertar sobre el mayor peligro que amenaza las libertades políticas en Europa, el peligro del despotismo, y no el más brusco, convulso y transitorio de un tiranía.

La gran difusión e influencia de la obra de Montesquieu acuñó definitivamente el concepto de despotismo oriental como un régimen propio de pueblos que desconocían la libertad política, sometidos a un gobierno arbitrario, donde no había seguridad para las personas ni para sus bienes y donde sólo imperaba el temor ante el poder caprichoso del déspota. Pero, a pesar de los intentos de los viajeros del siglo XVII por conocer y describir las sociedades asiáticas, Oriente era difícil de penetrar por la mirada europea, dirigida siempre a la comparación para hacer más inteligibles las diferencias que veía. Hacía falta una perspectiva histórica más amplia y unas herramientas culturales más afinadas para percibir toda la dimensión de la cultura oriental.

En 1761 se publicó en Ginebra, con carácter póstumo y por iniciativa del baron D'Holbach, la obra de Boulanger *Recherches sur l'origine du despo-*

(19) Una exposición clara y concisa de los relatos de viajes que sirvieron de referencia a Montesquieu se puede encontrar en YOUNG (1978): 392-405.

(20) TURCHETTI (2007), págs. 93-101

tisme oriental (21), concebida como una «introducción» a *De l'esprit des lois*. A pesar de que el título parece aludir sólo a las regiones asiáticas, la intención de Boulanger era explicar la evolución de las sociedades desde la época del diluvio universal, atendiendo especialmente a las creencias religiosas y a su relación con el poder político. Argumenta que el despotismo no está relacionado con el clima, ni es exclusivo de las culturas orientales sino que tiene su origen precisamente en la religión y en la teocracia que genera, y que afectó a todos los continentes en las primeras épocas de la Historia. Europa, a través de las repúblicas greco-romanas primero y, sobre todo, con monarquías moderadas y legitimadas por la sociedad y no por la divinidad, había quebrado el gobierno despótico, reducido ahora al continente asiático. El progreso, anuncia ya Boulanger, permitirá la perfección y la mayor extensión de estas modernas formas de gobierno. Aunque Boulanger sigue la línea general marcada por Montesquieu y sigue centrandó su discurso en Europa, la inclusión de Oriente en una perspectiva más amplia sugiere, aunque no desarrolla, las explicaciones de carácter histórico que se adoptarán más adelante.

Voltaire también quiso incluir a otras culturas y a otros pueblos en una historia universal pero que no estuviera centrada en Europa. Tanto en el *Essai sur les moeurs* como en *Le siècle de Louis XIV* y en numerosos ensayos de corta extensión, dedica mucha atención a China, a la India y al mundo islámico. La historia, las costumbres, la religión y el gobierno de estos territorios permiten a Voltaire criticar con agudeza los comportamientos europeos, y los orientales aparecen con frecuencia como modelos a imitar o, al menos, como portadores de unas culturas en pie de igualdad con la cultura europea, tanto en lo bueno como en lo malo. El pueblo chino, aunque carece del desarrollo científico de los europeos, es el primer pueblo del orbe en cuanto a moralidad y el filósofo piensa que los preceptos de Confucio forjaron la época «más feliz y más respetable que hubo jamás sobre la Tierra», mientras fueron observados (22), y se asemejan a esa religión natural que profesaba la Humanidad en los primeros tiempos, antes de que Iglesias, clérigos y teólogos emponzoñasen con sus intereses y disputas la sencillez y claridad de los sentimientos religiosos. La defensa que hace Voltaire de China como un gran imperio civilizado, portador de una gran cultura y dedicado a las artes y al comercio, pretende restar importancia al lugar destacado que ha tenido siempre en la Historia el pueblo judío, un pueblo pequeño, atrasa-

(21) BOULANGER (1766). Un interesante monografía sobre este ilustrado es la de SADRIN (1986).

(22) VOLTAIRE (1875-76a): vol. III, 80.

do y culpable, a sus ojos, de ser la cuna del cristianismo y de las funestas consecuencias que la religión judeo-cristiana tiene para las sociedades occidentales. Una razón similar le lleva a ensalzar el Islam, cuyo monoteísmo le parece más puro que las complejidades trinitarias de los cristianos y que ha logrado configurar una sociedad mucho más abierta y tolerante, en su opinión, que las intransigentes sociedades cristianas (23). Esta línea anticlerical es la que le induce también a negar la existencia de un «despotismo oriental», incompatible con el naturalismo que quiere ver en China y con la tolerancia religiosa que aprecia en el Islam. Crítico en muchos aspectos de la obra de Montesquieu, Voltaire se burla especialmente de las diatribas contra las supuestas crueldades de los gobernantes asiáticos que aparecen en *De l'esprit des lois*, apoyadas en ejemplos y en cuentos de viajeros que, según Voltaire, no salieron en realidad de los almacenes de los comerciantes holandeses pero que pretendían haber conocido el interior de los grandes palacios (24).

Además, Voltaire construye una filosofía de la historia que supone períodos de auge y de decadencia de las sociedades humanas en el transcurso de los siglos. No es una visión cíclica según el modelo clásico pero sí un esquema en el que sólo de vez en cuando aparecen períodos estelares en los que el genio de la Humanidad brilla en todo su esplendor. La época de Alejandro Magno o del Emperador Augusto son algunos de esos momentos y, en tiempos recientes, el siglo de Luis XIV, en el que Francia ha alcanzado la cumbre en la política, en la ciencia y en el arte. Voltaire no comparte la asociación entre monarquía absoluta y despotismo o tiranía. El blanco de sus críticas es la Iglesia y la sociedad, la ignorancia, la superstición y el clericalismo. Los grandes reyes hacen grande a un estado y la difusión de las Luces también es posible desde un poder concentrado en unas solas manos. La defensa del reinado de Luis XIV le lleva a negar el despotismo de los monarcas orientales que otros autores vinculaban a la falta de libertad política. La imagen de Oriente que tiene Voltaire está también conectada con los intereses y los debates intraeuropeos, aunque en este caso el resultado sea una visión positiva e incluso modélica en algunos aspectos (25).

El afán de conocimiento de los hombres del siglo XVIII va a abrir una vía mucho más fructífera para la comprensión de Oriente. El viaje de Anquetil-Duperron a la India en 1754 marca el inicio del orientalismo europeo, en-

(23) *Ibid.* cap. VII.

(24) VOLTAIRE (1875-76b): vol. V, 453.

(25) Un análisis penetrante del *orientalismo* de Voltaire se puede encontrar en POCOCK (1999): cap. 7.

tendido como el interés genuino de filólogos e historiadores en las culturas, las religiones, las lenguas y la historia de las regiones asiáticas (26).

El descubrimiento de Asia fue para los intelectuales del siglo XVIII lo que había sido la recuperación de la Antigüedad clásica para los hombres del Renacimiento: la apertura de un mundo nuevo que encerraba grandes tesoros literarios, artísticos, filosóficos y arqueológicos y que podía iluminar la cultura europea desde una perspectiva diferente. La llave para abrir este cofre de las maravillas era el dominio de las lenguas orientales y con él la comprensión cabal de los textos antiguos y su traducción a las lenguas europeas. Este fue el camino de Anquetil-Duperron, que pasó varios años en la India, aprendió sus lenguas y tradujo por primera vez uno de los grandes textos hindúes: el *Zen-Avesta*, publicado en francés en 1771. Pocos años después, en 1778, Anquetil quiso dar a conocer a los europeos el entramado jurídico-político de los imperios asiáticos —musulmanes e hindúes— y dio a la imprenta un largo tratado titulado *Legislation Orientale* (27). La finalidad de la obra era discutir ampliamente el concepto de «despotismo oriental» elaborado por Montesquieu (28) y por otros autores que habían seguido sus pasos en esta materia (29).

Anquetil critica, en primer lugar, el uso que Montesquieu hace de los viajeros del siglo XVII, ignorando algunas de sus afirmaciones y seleccionando sólo las que venían a respaldar sus propios prejuicios. A continuación niega tajantemente las afirmaciones de Montesquieu al definir el despotismo que padecen las regiones asiáticas en el que «una sola persona, sin ley y sin norma, lleva todo según su voluntad y su capricho» (30). Anquetil acumula evidencias de que los gobiernos que ha conocido en Asia son moderados, se rigen por un código de leyes y respetan la propiedad privada. No se puede concebir un pueblo gobernado únicamente por el capricho de uno solo; las leyes, del tipo que sean, son necesarias para cualquier orden social y esas leyes, como conjunto de normas civiles, religiosas y costumbres, están presen-

(26) Este entusiasmo lo recoge muy bien la obra clásica de SCHWAB (1950). No vamos a considerar aquí la polémica interpretación que da al término «orientalismo» la conocida obra de EDWARD SAID, *Orientalism*, publicada en 1978 y que ha sido objeto desde entonces de numerosas discusiones y críticas.

(27) ANQUETIL-DUPERRON (1778).

(28) Una exposición detallada de todos los temas que abarca la crítica de Anquetil a Montesquieu se puede encontrar en WHELAN (2001).

(29) Anquetil-Duperron cita con frecuencia a ALEXANDER DOW, un empleado de la East India Company que había publicado, en 1772, una *History of Hindostan*, acompañada de «A dissertation concerning the Origin and Nature of Despotism in Hindostan».

(30) *De l'esprit des lois*, libro II, cap. 1.

tes en la mayoría de los imperios de Oriente. Hay, evidentemente, abusos de poder, pero eso es algo que sucede en todas partes, incluidos los Estados europeos que tanto proclaman su libertad.

En su tratado, Anquetil va repasando las diferentes acusaciones que se han hecho a los regímenes asiáticos para negarlas con argumentos obtenidos de su propia experiencia, de los textos legales a los que ha tenido acceso y de las mismas fuentes que habían servido a Montesquieu y a otros autores para formular sus críticas, pero tratadas de manera más adecuada. Así, rechaza que los indios vivan bajo el temor, sentimiento incompatible con el florecimiento de las ciencias, de las artes y con la vivacidad y la dulzura de sus costumbres; temen la exacción de impuestos y el ejercicio inmoderado del poder, igual que en todas las sociedades. Los estados asiáticos carecen efectivamente de un sistema institucional para limitar y regular el poder de los monarcas, pero no por ello son despóticos; se pueden asimilar a una monarquía absoluta, a veces benevolente y a veces abusiva, que actúa bajo un conjunto de normas llamadas a evitar la arbitrariedad. En la India la gente cree que existen obligaciones recíprocas entre el monarca y su pueblo; en Persia, la ceremonia de coronación del rey incluye la legitimación de su poder por la aclamación de los nobles, y los emperadores otomanos juran defender la ley musulmana cuando acceden al trono, una ley que Anquetil interpreta como un «contrato entre el soberano y la nación turca» (31). De hecho, los *mullahs* y otros jueces religiosos, depositarios de la ley musulmana, actúan como un poder intermedio, similar a la Iglesia Católica en los países europeos, pero más tolerante, al consentir otras confesiones en su suelo. La cuestión de la propiedad privada es bastante compleja, ya que depende de las regiones pero, en general, Anquetil asegura que en todas partes hay propiedad privada y está adecuadamente protegida, si bien es frecuente que existan tierras pertenecientes al monarca y otras en las que el rey es el señor pero no el propietario, aunque conserve el derecho a rentas e impuestos. Todas estas afirmaciones permiten una comparación entre Oriente y Occidente en un plano de igualdad. La sociedad y la política son similares entre los dos continentes.

Sin embargo hay otros aspectos en los que la comparación de Anquetil no se sitúa en la misma secuencia histórica en las dos regiones. Para explicar las características de la clase señorial que rodea a los príncipes o la manera en que se disfruta de la tierra y de sus rentas, Anquetil compara las costumbres y las instituciones asiáticas con las de la Europa feudal. La nobleza, efectivamente, no es hereditaria sino que los privilegios de que goza se otorgan a cambio de servicios a la corona, servicios que a veces llevan aparejada

(31) ANQUETIL-DUPERRON (1778): 47.

la concesión de una porción de tierra, tal como se hizo en Europa al inicio del feudalismo, feudos que luego se fueron heredando hasta desembocar en la propiedad plena de los mismos. El Imperio Mogol está en el inicio de ese proceso que conocemos bien y que Montesquieu considera el germen de las libertades europeas. En este marco, las críticas que se han hecho a la propiedad han de verse con la misma óptica. No es exacto que en Asia los reyes sean los herederos de sus súbditos, como se dice, sino que los feudos pertenecen nominalmente a la corona aunque se suelen otorgar de nuevo a la familia del fallecido, como sucedía en el sistema feudal. Puede que esto cree cierta inseguridad en la tenencia de la tierra y en el disfrute de los privilegios nobiliarios, pero es parte de un proceso evolutivo bien conocido en Europa. La sucesión al trono tampoco está asegurada por la herencia, salvo en Persia donde hay leyes fijas que se aplican regularmente. En el Imperio Mogol el rey designa a su sucesor aunque no siempre se respeta su voluntad y, en el pasado, fueron frecuentes los crímenes entre familiares para apartar de la corona a herederos más débiles, pero estas prácticas —que Anquetil no duda en condenar y en calificar como «bárbaras»— están desapareciendo. Y cuando quiere elogiar el Islam asegura que el Corán contiene normas de comportamiento colectivo mejores que las de las Doce Tablas, la Ley Sálica y otros códigos «primitivos» (32).

Este «desfase» temporal que compara el Oriente del siglo XVIII con la Europa del siglo XI tiene dos consecuencias importantes: por un lado sitúa a las regiones asiáticas en el mismo marco sociopolítico que las occidentales, descartando que su comportamiento sea algo completamente ajeno a Occidente, diferente por *naturaleza*. En el relato de Anquetil son escasas las alusiones al clima o al carácter servil de los hombres de Oriente (33) y siempre pone el énfasis en mostrar que incluso los aspectos más negativos pueden encontrarse en Europa, debido al abuso de poder o al orgullo desmedido de nobles y monarcas. Pero, por otra parte, el recurso a la época feudal como referencia comparativa conduce a una visión estática de Oriente, con dificultades para su evolución, situada en un tiempo *anterior*, en épocas ya recorridas por las sociedades europeas. En la obra de Anquetil-Duperron no hay un juicio claro sobre este *desfase* y en ella prima el reconocimiento y el aprecio por unas culturas recién descubiertas, deslumbrantes en sus manifestaciones artísticas

(32) «Que l'on compare ces loix avec celles de 12 Tables et avec les Lois Saliques et Ripuaires; car se sont les loix primitives qu'il faut comparer ici, et non les collections faites d'après ces loix». ANQUETIL-DUPERRON (1778): 114.

(33) Hay una alusión al clima en la Introducción al *Zen Avesta* pero no aparece en la *Legislation Orientale* y hay una comparación entre la agresividad musulmana y el pacifismo hindú, pero no tiene un lugar destacado.

y expuestas a la manipulación y al descrédito de los europeos, sean comerciantes, científicos o *philosophes*, que buscan únicamente ganancias materiales o argumentos para alimentar su vanidad de occidentales que ya lo saben todo. Anquetil, como buen ilustrado, critica con fuerza la estrechez de miras, el provincianismo y la prepotencia de los europeos que piensan que la sabiduría empieza y termina en su herencia grecolatina, que no se han molestado en aprender las lenguas orientales, que desprecian lo que no conocen y que elaboran teorías generales a partir de algunos ejemplos mal seleccionados (34). En su opinión solo hay diferencias de usos y costumbres entre unas culturas y otras, pero igualdad en su capacidad para dotarse de unas leyes y de unas instituciones sociales que permitan una convivencia ordenada, una adecuada administración de justicia y una cierta estabilidad política. Actitud que le aproxima a otros ilustrados que están ya criticando con fuerza la voracidad de los comerciantes en los territorios extraeuropeos y apelando a un relativismo cultural que impida la deshumanización de quienes aparecen como diferentes (35).

Pero aunque Anquetil no saca consecuencias importantes de sus alusiones al pasado histórico, la Historia se convertirá pronto en el principal referente para la comparación entre culturas utilizando como herramienta principal la teoría del progreso (36).

LA TEORÍA DEL PROGRESO Y EL ORIENTALISMO INGLÉS

El impulso definitivo a la idea de que la Historia es progresiva y que la Humanidad ha caminado siempre en pos de un bienestar material y moral cada vez mayor, vendrá de la mano de la Ilustración británica (37) y especialmente de la escocesa. Autores como Robertson, Adam Smith o Ferguson se adentran en la historia de Europa para estudiar la evolución sociopolítica del continente. Aunque no abandonan la filosofía, construyen una historia

(34) Frente a la autocomplacencia de la filosofía ilustrada Anquetil recuerda que «reste cependant à connoître exactement l'Amérique, presque toute l'Afrique, la plus grand partie de l'Asie, une portion considérable de l'Europe; et nous croyons tout savoir», ANQUETIL- DUPERON (1778): IV.

(35) Un estudio interesante de las actitudes de los ilustrados en los inicios de la expansión europea se puede encontrar en MUTHU (2003).

(36) El recurso a la tradición y a la herencia cultural recibida es otro de los usos que se hace de la Historia a finales del siglo XVIII, como veremos más adelante.

(37) Una visión de conjunto de los diversos aspectos y etapas de esta teoría en el siglo XVIII se ofrece en SPADAFORA (1990).

alejada ya de las «historias conjeturales» que se hacían en la época, se apoyan en datos históricos y utilizan modelos de sociedades extraeuropeas para mostrar las etapas recorridas por nuestro continente hasta llegar a los períodos mejor documentados. Lo más destacado de estos filósofos metidos a historiadores es el énfasis que ponen en la evolución sociopolítica como evidencia del progreso, en lugar de centrarse en el desarrollo de las ciencias y las artes como harán poco después los franceses (38). La Ilustración escocesa construye así una «narrativa de la sociedad civil», como la denomina Pocock (39), en las que aparece ya una evolución dividida en etapas o estadios —pastores, agricultores, mercaderes y burgueses ciudadanos, o bien salvajes, bárbaros y civilizados— (40), y en la que la propiedad de las tierras, superado el feudalismo, es la clave para la obtención de las libertades civiles. Estas narrativas excluyen a las culturas no europeas por estar todavía en período «salvaje» (caso de algunos pueblos amerindios o africanos) o en una etapa de pastoreo nómada, con escasa urbanización, como los pueblos de las estepas asiáticas (41). Esta visión de la Historia trae tres consecuencias importantes para las relaciones euroasiáticas: en primer lugar la conciencia de la singularidad de Europa, como espacio de bienestar material y de libertad política, aun entendida de diferente forma según los lugares y las épocas. Una singularidad que es, fundamentalmente, el fruto de su devenir histórico, de una evolución abierta, además, hacia el futuro. En segundo lugar, la creencia en que la clave de este desarrollo positivo está en la transformación de la sociedad civil, en su capacidad para establecer un sistema de propiedad

(38) Los avances intelectuales y culturales centran la atención de CONDORCET en su famoso *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) y de MADAME DE STAËL en *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), entre otros.

(39) POCOCK (1999).

(40) Las etapas varían según los autores y no siempre tienen un carácter lineal. ROBERTSON [1769] (1836) cree que la romanización fue civilizadora pero que su corrupción dio paso a una nueva barbarie, aunque defiende el feudalismo y las libertades góticas como elementos clave de los logros económicos y políticos de la definitiva civilización urbana; Para FERGUSON [1767] (1974) la propiedad marca el paso del estado salvaje al de bárbaro, pero valora positivamente la *barbarie* como cuna de la libertad y de la independencia individuales y de las leyes sociales y políticas que tratan de ordenarla; para él fueron igualmente bárbaros los griegos, los romanos y los germanos. Adam Smith, asegura que Europa nunca conoció el estado salvaje de los pueblos cazadores y que su historia empieza con los pueblos pastores y con la posterior civilización que trae la agricultura. Para Smith el feudalismo es una regresión. *Vid.* POCOCK (1999), cap. 20.

(41) El pastoreo nómada facilita el despotismo, en opinión de A. Smith, y Ferguson considera que las artes de los pueblos en emigración continua permanecen siempre en el mismo estado, sin apenas evolución.

privada y de defenderla frente al poder político, estableciendo límites y participando de alguna manera en la toma de decisiones, es decir en la capacidad de lograr un espacio, más o menos amplio, para la libertad individual y para la libertad política. Y, por último, la confianza en que el mayor o menor desarrollo de las sociedades no se debe a factores naturales, ni al carácter intrínseco de sus habitantes, sino al conjunto de elementos que, desplegados en la Historia, sitúan a cada pueblo en un punto determinado de la escala del progreso. Aunque las variables externas hayan contribuido, como aseguraba Montesquieu, a asignar el lugar de cada uno en esta escala, y aunque Europa muestre el grado más alto de civilización, nada impide que otras culturas sigan su proceso evolutivo y, por sí mismas o con ayuda de otros, vayan subiendo escalones hacia una mayor civilización.

Esta manera de contemplar el progreso de las sociedades va a cambiar de nuevo los términos del debate sobre el despotismo oriental y su difusión va a coincidir, además, con la consolidación de la expansión británica en la India y la necesidad de adoptar políticas concretas para la administración de los territorios ocupados. De la discusión sobre el comportamiento de las sociedades asiáticas se pasa a la pregunta de cómo gobernarlas. A finales del siglo XVIII la Compañía de las Indias funcionaba ya como un auténtico estado, con ejército, funcionarios civiles y un aparato judicial. Al mismo tiempo, el contacto prolongado entre europeos y asiáticos permitía también un conocimiento más profundo de la cultura, de la religión y de las costumbres indias y proporcionaba un impulso definitivo a los estudios orientales (42).

El artífice principal de este avance fue William Jones, filólogo de gran prestigio, jurista e investigador de las lenguas y las culturas orientales, que llegó en 1782 a Bengala como Magistrado del Tribunal Supremo, aunando así en su persona el interés científico y los intereses políticos (43). Sus trabajos en el novedoso campo de la filología comparada le llevaron a afirmar el origen común de las lenguas indoeuropeas y su tarea como jurista le permitió reunir el conjunto de leyes religiosas y civiles, hindúes y musulmanas, que gobernaban al pueblo indio. La traducción al inglés de este código, bajo el título de «Instituciones de las leyes indias», también conocido como «Leyes de Manu», fue la base de la administración británica de justicia en la India durante muchas décadas y cimentó su fama en toda Europa. Gran ad-

(42) Un buen resumen de los logros del orientalismo británico es el artículo de KOPF (1991).

(43) Aunque muy citado por filólogos y especialistas en literatura oriental, William Jones no ha sido objeto de mucha atención por parte de los historiadores. La monografía más interesante sobre su figura y su obra es la de CANNON (1991).

mirador de la literatura y de la tradición oral de la India, Jones contribuyó a su difusión en Europa con su traducción de *Sakuntala*, y comparó a su autor con William Shakespeare. Siempre consideró que las leyendas y las fábulas encerraban algo de verdad y que podían ser una fuente valiosa para la reconstrucción de una historia racional de la India. Los trabajos de Jones en este terreno no sólo influyeron en el gusto orientalista de los románticos, sino que fueron el punto de partida para la elaboración de una historia nacional india, al estilo occidental, que alimentaría después los afanes independentistas y nacionalistas del pueblo indio. Y aún más: la reconstrucción de una historia «nacional» de la India, basada en leyendas y en literatura oral, fue uno de los modelos que llevaron a la reconstrucción de la historia de otras culturas, dotándolas de un pasado glorioso, de una unidad y de una *visibilidad*, como diríamos hoy, de la que antes carecían. Es el caso de Robert Southey y la cultura de Gales, de Thomas Moore y la cultura irlandesa, o de los *Cantos de Ossian*, inventados por MacPherson para realzar la cultura gaélica (44).

El respeto de Jones por la cultura india le llevó también, en su calidad de jurista y de juez, a aconsejar a la Compañía y al gobierno británico que la administración de justicia se atuviera a las leyes locales y que se respetaran las costumbres, civiles y religiosas, de la población, al considerar que aplicar leyes europeas para castigar delitos que con frecuencia tenían un trasfondo religioso era ofensivo para hindúes y musulmanes.

El interés, la tolerancia y la comprensión hacia la cultura india de la que siempre hizo gala William Jones no estaban exentos del paternalismo benevolente y bienintencionado de los occidentales fascinados por otras civilizaciones a las que consideraban, sin embargo, en un grado inferior de desarrollo. El gran orientalista pensaba que en realidad los indios eran «incapaces para la libertad civil; pocos tienen siquiera una idea acerca de su significado, y éstos no la desean» (45). Un despotismo suave, tal como se reflejaba en sus propias leyes, era pues el gobierno más apropiado para esos territorios. Jones tampoco era un conservador a ultranza en materia política. Escribió algunas obras, como *The Principles of Government*, de 1782, en las que proponía reformas para la política inglesa, y condenó la guerra contra la independencia de las colonias norteamericanas. Reformista en casa pero conservador fuera, deseaba para otras sociedades la observancia de tradiciones y costumbres locales que criticaba en su propio país. Una actitud menos

(44) MAJEED (1992). Moore trazó un paralelismo entre la colonización de la India y la de Irlanda y quiso ver orígenes orientales en la cultura irlandesa.

(45) Carta de Jones a Arthur Lee (1786), en MAJEED (1992), 29-30.

coherente que la de Edmund Burke, que siguió siempre los consejos de Jones en materia de gobierno colonial, pero que se mostró también conservador en la política interior británica, defendiendo la *common law* y las tradiciones británicas como parte de una identidad nacional forjada por la Historia y que no debe ser quebrada por la razón abstracta y el voluntarismo de reformadores ambiciosos (46). Burke debe parte de su fama como parlamentario y orador al proceso de *impeachment* que dirigió contra Warren Hastings, Gobernador General de Bengala, en 1788. Con independencia de las motivaciones estrictamente políticas para acusar a Hastings, Burke hace suyos los argumentos de Jones, admira la civilización india y teme que el corrupto gobierno de la Compañía esté profanando una gran cultura. Sus críticas no llegan, desde luego, a proponer la retirada de los británicos del territorio puesto que el dominio de tan glorioso Imperio les ha sido «dado por la Divina Providencia», sino que este don obliga a «preservar y proteger al pueblo igual que si el Imperio Mogol existiera, observar las leyes, derechos, usos y costumbres de los nativos y buscar su beneficio en todos los sentidos» (47). Burke odia la idea de britanizar la India y pretende que se respeten allí las tradiciones y las antiguas leyes que fundían en un solo *corpus* las normas civiles y las religiosas.

Frente a la visión de la India que había proporcionado Jones, y que había defendido Burke, se levantó medio siglo después la voz indignada de James Mill en su obra *A History of British India*, publicada en 1817. Mill, seguidor del utilitarismo de Bentham, era un reformista radical de moral puritana, hijo de la Ilustración y ardiente defensor de la teoría del progreso. Su interés por la India, que nunca visitó, estaba estrechamente relacionado con sus objetivos filosóficos y políticos (48). Mill creía que la ciencia de la política consistía básicamente en la elaboración de unas buenas leyes, racionales, pragmáticas, y adaptadas a la sociedad que habían de gobernar. Y, aunque seguía el principio benthamita de buscar la máxima felicidad para el mayor número, su rigurosa moral le llevaba, como haría más tarde su hijo John Stuart, a

(46) Las líneas generales de las posiciones que siempre mantuvo BURKE sobre los objetivos últimos de la política inglesa quedaron perfectamente claros en su famosa obra *Reflections on the Revolution in France*, en 1790.

(47) *Speech on Opening the Articles of Impeachment*, 15 de febrero 1788. Recogido de O'GORMAN (1973).

(48) Al contrario que los orientalistas, Mill no consideraba imprescindible conocer el país, ni siquiera sus lenguas, para producir una buena obra histórica. Viajeros y filólogos habían compilado y traducido suficiente material y, sin embargo, nadie había dado una visión de conjunto que resultara útil para conocer el territorio que Inglaterra pretendía gobernar. *Vid.* MILL (1975): 9-10.

perseguir el bien y los placeres elevados en lugar de admitir la elección de cualquier tipo de satisfacción por parte de los individuos. Si Bentham era un hedonista de matriz epicúrea, James Mill parecía más un estoico y nunca olvidaba el «deber ser» y la educación que hay que dar a los ciudadanos para que aspiren a realizar acciones buenas y nobles. La economía política y el logro de un mayor bienestar material eran también objetivos fundamentales de una buena legislación, pues resulta más fácil ser bueno si se tiene una vida confortable; la prosperidad ayuda a disfrutar de la cultura y conduce a la virtud. En este proyecto, la India permitía abordar un caso práctico, un desafío para el científico de la política y un escenario atractivo donde mostrar todos los beneficios de sus propuestas. Así lo entendió también el propio Bentham que se atribuyó a sí mismo el honorable papel del filósofo-rey, como inspirador de todo el proyecto, dejando a Mill la subsidiaria labor de mero ejecutante: cuando leyó la obra de su amigo y discípulo exclamó «Mill will be the living executive –I shall be the dead legislative of the British India» (49).

La receta de Mill es sencilla de enunciar: «Light taxes and good laws; nothing more is wanting for national and individual prosperity all over the world» (50). Las buenas leyes deben estar adaptadas a la sociedad a la que van dirigidas y al grado de civilización que ocupa un pueblo en la escala de los progresos humanos, piensa Mill, y sería un grave error considerar que el pueblo indio disfruta de un alto grado de desarrollo social, político y cultural, y gobernar la India con su propio entramado legal, como si pudiera proporcionar el grado deseable de felicidad a sus habitantes.

Viajeros y eruditos, y muy especialmente William Jones, han forjado de Asia y de la India en particular una imagen que no se corresponde con la realidad, afirma Mill. El progreso de la Humanidad ha recorrido varias etapas en su devenir histórico y hay pueblos que están todavía a mitad del camino. La India es una nación «semicivilizada», en opinión de Mill, a juzgar por sus costumbres y sus leyes, su organización económica y social y su religión. Los viajeros europeos que la recorrieron en los siglos XVI y XVII alabaron su cultura porque la comparaban con la más tosca de los indios americanos y los eruditos modernos, como Jones, la admiran porque a los occidentales les gusta exhibir su tolerancia y su capacidad para superar los prejuicios y sentirse así superiores a los demás. Jones basa sus afirmaciones en las fábulas y las leyendas que hablan de un pasado glorioso pero todos los pueblos han forjado mitos semejantes sobre antiguas épocas de esplendor y esas narra-

(49) Recogido por STOKES (1959): 68.

(50) MILL (1820): vol. 5, 538.

ciones no prueban nada. Lo que atestiguan en cambio los textos es que la India siempre tuvo una forma de gobierno despótica y emanada de la autoridad divina. La división en castas y la unión del despotismo político y el clericalismo han sido elementos funestos para su desarrollo y aunque ambos se frenaran mutuamente, como defiende Jones, nada ha impedido que ambos oprimieran al pueblo desde tiempos remotos. En definitiva, la civilización india está en el mismo nivel que el resto de las culturas de Asia, la china, la persa y la árabe. Todas ellas son culturas estáticas que han evolucionado muy poco desde los tiempos antiguos y que deben afrontar ahora, piensa Mill, ciertos cambios de la mano de los británicos (51). Mill aboga fundamentalmente por una unificación de las leyes con las que gobernar la India. No acepta que haya leyes británicas para los europeos, india y musulmana para casos civiles, musulmana para delitos penales, excepto en Bombay, donde se usaban leyes indias, y leyes locales en cada región para complementar las generales. Además, en su intento de introducir alguna unidad en la legislación india, los británicos aplican la *sharia* para tener un punto fijo de referencia, lo que lleva a una pureza religiosa de mayor rigor que la que habitualmente aplicaban los propios indios. No se opone a adaptar las nuevas leyes a las condiciones sociales y políticas de la India, pero se necesita una nueva filosofía jurídica procedente de los principios racionales de un buen gobierno e ir más allá de un respeto formal a costumbres y tradiciones atrasadas y obsoletas. Su propuesta pasa por una mejor distribución de la propiedad de la tierra para que sus rentas permitan acabar con la pobreza extrema y, a la vez, pagar los impuestos necesarios para hacer funcionar el Estado. Una amplia reforma administrativa y judicial completaría el experimento y abriría el camino para que la India pudiera iniciar un camino de progreso y civilización (52).

En todo el programa de Mill hay una cierta inclinación hacia un despotismo ilustrado —quizá el único punto en que coincidía con Jones aunque por razones muy diferentes— que hace innecesaria la participación de los indios en sus propios órganos de gobierno. Lo que importa es que las instituciones funcionen bien, no quien las haga funcionar. Separación de poderes,

(51) Todos estos juicios sobre la civilización de la India los concentra MILL en el cap. 10, del libro II, de su *History...*, con la finalidad de ofrecer a los británicos las claves para el gobierno del territorio.

(52) Al contrario que otros liberales, Mill no confiaba demasiado en la educación como elemento fundamental para la reforma de las sociedades. Son las leyes las que han de abrir el camino al deseo y al aprecio por la educación. Esta cuestión está tratada de manera adecuada en la obra de STOKES, E., *The English utilitarians...*, *op. cit.*, págs. 54-57.

descentralización y complejos sistemas de representación política son más bien estorbos en el difícil camino del buen legislador.

Aunque William Jones fuera el blanco directo de sus acusaciones, Mill debate en general con todo el conservadurismo inglés, que rechazaba las reformas propuestas por la filosofía utilitarista en nombre de las tradiciones británicas y de la *common law*. El respeto por la cultura india oculta en realidad la resistencia a las transformaciones liberal-democráticas en el ámbito doméstico y no se quieren imponer a la India unas leyes más laicas y más igualitarias porque se pretende conservar la preponderancia de la aristocracia en Inglaterra. Y todo ello, evidentemente, desde la asunción de la superioridad de la cultura británica que da derecho a gobernar la India. La visión que Mill tiene de la India avala también este derecho pero desde la necesidad de que, tanto en el subcontinente asiático como en las Islas Británicas, se camine por la senda del progreso, adaptado a dos grados diferentes de civilización (53). La gran influencia de la obra de James Mill va a marcar toda la política británica en la India durante el siglo XIX.

CONCLUSIÓN: DIFERENTES IMÁGENES EN EL ESPEJO

Los debates sobre el despotismo oriental permiten observar los diferentes usos que ha hecho Europa de la comparación de su cultura política con la del continente asiático. Una primera percepción sitúa los usos políticos de Oriente como algo ajeno *por naturaleza*: el clima, la geografía, el nomadeo, el trato a las mujeres, todo configura un mundo distante que genera sorpresa y rechazo. Aristóteles, Maquiavelo, Montesquieu, los «grandes» de la teoría política, jalonan este camino de diferencias absolutas entre Oriente y Occidente y, en algunas ocasiones, de temor a que esos *otros se nos impongan*. Sin embargo, aun en esta autocomplacencia en la libertad política de las naciones europeas, se expresa cierta conciencia de la fragilidad de la misma, de las continuas amenazas internas siempre presentes en el horizonte político de sus sistemas de gobierno. Esa libertad de la que se presume nunca está bien asegurada y sólo una continua vigilia puede acertar a prevenirla. El *despotismo oriental* se convierte entonces en el reflejo invertido de una imagen ideal, que se enseña y se agita para despertar conciencias dormidas o indiferentes ante las alteraciones del orden deseable. Aristóteles teme las consecuencias de la demagogia, de la *stasis* que divide a las polis, de la ambición

(53) La relación entre la necesidad de reformas en la India y en Inglaterra está bien analizada en MAJEED (1992): cap. 4.

excesiva de los *aristoi*; Maquiavelo la inestabilidad que engendra las tiranías, Chardin o Bernier los atentados a la propiedad y a los privilegios que urden la trama social, Montesquieu los abusos del poder o la corrupción de las formas políticas.

Sólo excepcionalmente Oriente se exhibe como modelo a imitar o al menos, como en Voltaire, como un mundo exento de los vicios que embargan a Europa. El supuesto despotismo oriental es para el autor de *Candide* un prejuicio más, elaborado por quienes prefieren desviar la mirada a tener que enfrentarse con su propio fanatismo. Aunque Voltaire estuviera muy lejos de aprobar las ideas de su época sobre las virtudes del *hombre natural*, en su visión de China o del Islam hay una cierta nostalgia de principios y sentimientos más diáfanos, de costumbres menos sofisticadas y menos hipócritas. Oriente es aquí la herramienta para la crítica habitual de Occidente, de su arrogancia y de su prepotencia.

En la mirada de los viajeros la visión de Oriente está siempre más matizada. Incluso quienes visitan Asia en el siglo xvii perciben más diversidad que la imaginada por los teóricos de gabinete, describen territorios sometidos, como en todas partes, a los avatares históricos, a cambios, a evolución, a la influencia de distintas religiones, al azar del buen o mal comportamiento de sus príncipes. Oriente no es un mundo completamente ajeno al nuestro mundo occidental, no es la naturaleza la que lo ha hecho diferente sino el curso de los acontecimientos, las circunstancias, la *necesidad*, en el sentido maquiavélico del término. Este rechazo de viejos estereotipos se convierte en admiración en los primeros orientalistas. La posibilidad de contemplar en su conjunto el brillo de grandes culturas lleva a Anquetil-Duperron o a William Jones a una comparación con Occidente en términos de igualdad: dos civilizaciones distintas en sus resultados pero similares en sus logros: religiones complejas, sociedades bien organizadas, imperio de la ley y consentimiento de los gobernados. El despotismo oriental desaparece ante sus ojos como elemento diferenciador para quedarse tan solo en abusos concretos de poder o en producto de un determinado desarrollo histórico similar al que conocieron las naciones europeas en algunos momentos de su andadura. Occidente no tiene pues nada de qué presumir y sí mucho que aprender.

Sin embargo, contemplado desde la óptica del progreso de las civilizaciones el juicio europeo se torna a la vez peyorativo y benevolente. El despotismo es propio de la cultura política de pueblos en un grado inferior de civilización que Europa ya ha superado. Europa es una civilización dinámica, siempre evolutiva, en continuo progreso, Oriente es una civilización estática, apegada a tradiciones y costumbres que impiden su desarrollo económico, social y político, incapaz de avanzar por sí misma. Esto explica el éxito de la ex-

pansión europea en tales territorios. Tras esta constatación se abren dos vías posibles: aceptar la diferencia, respetarla y actuar con un paternalismo condescendiente que siga manteniendo la superioridad occidental, o bien impulsar el progreso obligando a reformas que acaben conduciendo a la libertad política y hagan desaparecer el despotismo. Cualquier opción pasa por el dominio europeo y el imperialismo del siglo XIX heredarán tal disyuntiva.

BIBLIOGRAFÍA

- ANQUETIL-DUPERRON, ABRAHAM-HYACINTHE (1778): *Législation Orientale. Ouvrage dans Lequel, en montrant Quels Sont en Turquie, en Perse et dans l'Indoustan, les Principes Fondamentaux du Gouvernement...*, Amsterdam, M.M. Rey.
- ARISTÓTELES (1983): *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- BODIN, JEAN (1997): *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos.
- BOULANGER, NICOLAS-ANTOINE (1766): *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, s.l., s.i. Hay edición moderna a cargo de SADRIN, PAUL (1988), Paris, Les Belles Lettres.
- BURKE, EDMUND [1790] (1978): *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- CANNON, GARLAND (1991): *The life and mind of Oriental Jones: Sir William Jones, the Father of Modern Linguistics*, Cambridge University Press.
- CONDORCET, JEAN ANTOINE [1794] (1980): *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional.
- EDMOND, MICHEL-PIERRE (2000): *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, Paris, Payot et Rivages.
- ESQUILO, (1974): *Los Persas*, traducción de Fernando Segundo Brieve y Salvatierra, Madrid, Edaf.
- EURÍPIDES (1974): *Ifigenia en Áulide*, traducción de Fernando Segundo Brieve y Salvatierra, Madrid, Edaf.
- FERGUSON, ADAM [1767] (1974): *Un Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- IGLESIAS, CARMEN (1984): *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural*, Madrid, Alianza Universidad.
- KOPF, DAVID (1991): «European Enlightenment, Hindu Renaissance and the Enrichment of the Human Spirit: A History of Historical Writings on British Orientalism», en GARDNER CASSELS, N. (ed.): *Orientalism, Evangelicalism and the Military Cantonment in Early Nineteenth Century India*, The Edwin Mellen Press, págs. 19-53.
- MAJEED, JAVED (1992): *Ungoverned Imaginings. James Mill's The History of British India and Orientalism*, Oxford, Clarendon Press.
- MAQUIAVELO, NICOLÁS [1513] (1973): *El Príncipe*, Madrid, Espasa Calpe.

- MILL, JAMES (1820): *The History of British India*, segunda edición, London, Baldwin, Cradock and Joy.
- MILL, JAMES (1975): *The History of British India*, edición abreviada de W. Thomas, The University of Chicago Press.
- MONTESQUIEU [1748] (1972): *Des espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos.
- MUTHU, SANKAR (2003): *Enlightenment against Empire*, Princeton University Press.
- O'GORMAN, FRANK (1973): *Edmund Burke. His Political Philosophy*, London, Unwin University Books.
- POCOCK, J. G. A. (1999): *Barbarism and religion*, vol. II, *Narratives of Government*, Cambridge University Press.
- RICHTER, MARTIN (2007): «The Concept of Despotism and “l'abus des mots”», en *Contributions to the history of the concepts*, vol. 3, núm. 1, págs. 5-22.
- ROBERTSON, WILLIAM [1769] (1836): *The History of the reign of the Emperor Charles V, with A View of the Progress of Society in Europe*, New York, Harper and Brothers.
- ROUGEMONT, DENIS (1963): *Tres milenios de Europa*, Madrid, Revista de Occidente.
- RUBIÉS, JOAN-PAU (2005): «Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu», *Journal of Early Modern History*, vol. 9, núms. 1-2, págs. 109-180.
- SADRIN, PAUL (1986): *Nicolas-Antoine Boulanger, 1722-59, ou Avant nous le déluge*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- SAID, EDWARD [1978] (2002): *Orientalism*, Madrid, Debate.
- SCHWAB, R. (1950): *La renaissance orientale*, Paris, Payot.
- SPADAFORA, DAVID (1990): *The Idea of Progress in Eighteenth Century Britain*, New Haven and London, Yale University Press.
- STAËL, MADAME DE (1800): *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, Paris, Imprimerie de Capelet.
- STOKES, ERIC (1959): *The English Utilitarians and India*, Oxford, Clarendon Press.
- STUURMAN, SIERP (2000): «François Bernier and the Invention of Racial Classification», *History Workshop Journal*, otoño, págs. 1-21.
- TURCHETTI, MARIO (2007): «Por qué nos obstinamos en confundir despotismo y tiranía? Definamos el derecho de resistencia», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 137 (Nueva Época), julio-septiembre, págs. 67-111.
- VOLTAIRE [1756] (1875-76a): *Essai sur les moeurs. Oeuvres Complètes*, Paris, Chez Firmin-Didot.
- VOLTAIRE (1875-76b): *Commentaire sur L'esprit des lois Oeuvres Complètes*, Paris, Chez Firmin-Didot.
- WHELAN, FREDERICK G. (1978): «Oriental Despotism: Anquetil-Duperron's reponse to Montesquieu», en *History of Political Thought*, núm. 4, 2001, págs. 619-647.
- YOUNG, DAVID (1978): «Montesquieu's view of Despotism and His use of Travel Literature», en *Review of Politics*, núm. 40, págs. 392-404.