



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

La creación de la idea de "civilización" y sus
usos en la posteridad

*The creation of the idea of "civilization" and its
uses in posterity*

Autor/es

Luis Miguel Agud Sorli

Director/es

Francisco Javier Ramón Solans

Pedro Rújula López

Facultad de filosofía y letras

2024

ÍNDICE

Resumen.....	3
Introducción.....	4
Estado de la cuestión.....	6
Justificación del tema.....	7
La creación de la idea de civilización.....	9
Antecedentes: una breve historia de la alteridad.....	9
El nacimiento de la civilización.....	12
Un conglomerado de significados.....	12
Civilización y progreso.....	14
Civilización y barbarie.....	18
Usos dados a la civilización.....	22
La civilización como mecanismo de alteridad interna.....	22
La civilización como mecanismo de alteridad externa: las “misiones civilizadoras”.....	24
Las misiones civilizadoras británicas y francesas.....	27
Características de las misiones civilizadoras: la evangelización.....	30
Conclusión.....	34
Bibliografía.....	36

RESUMEN BILINGÜE

Resumen

A mediados del siglo XVIII surgía en Francia la palabra “civilización”, término que adquiriría especial importancia como mecanismo de alteridad en el siglo XIX. El objetivo de esta investigación es aproximarse al estudio de dicha idea desde un punto de vista historiográfico, atendiendo a las teorías de larga duración. Se trazarán así un recorrido cuyos orígenes podrían remontarse a la antigüedad clásica, y cuyas consecuencias son palpables en la actualidad. Para ello, la investigación ha sido dividida en dos partes: una dedicada al origen de la palabra y otra dedicada a los usos que se darían del término en el siglo XIX. Éstos pueden dividirse en dos: aquellos cuya finalidad es la alteridad interna, y los que operan en una vertiente externa, conocidos como “misiones civilizadoras”.

Palabras clave: Civilización, progreso, barbarie, alteridad, misión civilizadora, imperialismo.

Abstract

In the middle 17th century, it appeared in France the word “civilization”, which would acquire a great importance as a mechanism of otherness in the 19th century. The aim of this investigation is to analyze that idea from a historiographic standpoint, attending to the large duration theories. Therefore, it will be drawn a process whose origins may remount back to the ancient times, and whose consequences can be palpable nowadays. Hence, the investigation has been divided in two parts: one of them is dedicated to the origin of the word, and the other is dedicated to the uses that would be given to the term in the 19th century. They could be divided in two: those whose aim was the intern otherness, and the ones that worked in an extern way, known as “civilizing missions”.

Keywords: Civilization, progress, barbarity, otherness, civilizing mission, imperialism.

INTRODUCCIÓN

Cada cultura cuenta con una percepción concreta de sí misma. Ésta ha variado de forma ingente a lo largo de los siglos. Sin embargo, todas ellas mantienen una característica clave: la superioridad propia. En base a ello, podría afirmarse que cada cultura mantiene una visión concreta del otro. Esta no es horizontal, sino que lo coloca en una posición inferior. Esta es la base de lo que la sociología denomina “mecanismo de alteridad”, lo cual no es sino una vía de subordinación del otro. Como se mostrará posteriormente, puede operar a nivel interno –discriminando a los propios miembros de una comunidad– o externo –contra el extranjero–. La materia prima con la que se elabora la alteridad es la diferencia, tanto física como religiosa, étnica o social. No en vano, Víctor Stoichita (2016: 11) afirmó que “la diferencia existe, pero la alteridad se construye”.

En esta investigación, nos centraremos en una de las voces que, a lo largo de la historia, han materializado de forma más clara dicha alteridad: la civilización. Ésta es la óptica con la que Europa se percibía a sí misma y al resto del mundo durante buena parte de la historia reciente, con elementos que, como se demostrará posteriormente, todavía perduran en la actualidad.

Para ello, la investigación se divide en dos partes: en la primera de ellas, se analizará el origen de la idea de “civilización”. En la segunda se mostrará los usos que se le dieron en la posteridad, especialmente durante el siglo XIX, ya que fue la época de mayor apogeo de dicha idea. Desde la primera mitad del XX, críticas sistemáticas a dicha concepción del mundo declinarían su uso a un plano secundario.

En la primera parte de la investigación, se observará su aparición en un marco circunstancial muy concreto: la Ilustración. Como consideraron Jean Frédéric Schaub y Silvia Sebastiani, la Ilustración puede considerarse como un “verdadero laboratorio para la definición de la europeidad a través de las ideas de civilización y de universalidad de los derechos del hombre” (Frédéric y Sebastiani, 2016: 237). Sin embargo, la primera tesis de esta investigación es que, en consonancia con las teorías de larga duración, sería un error situar el origen del término en la Francia del XVIII. La idea es heredera de una tradición que se remonta, por lo menos, a la antigüedad clásica.

Posteriormente, se trazará una panorámica de las acepciones que tuvo dicho término en algunos de los pensadores más sobresalientes de la Ilustración, a lo largo de

Francia, Alemania, Gran Bretaña y España. Otra de las tesis de la investigación es que el término adquirió una multiplicidad de connotaciones en los primeros decenios tras su surgimiento. En cierto modo, sería un crisol en el que cada escuela deslizaría sus propias ideas. Por ello, voy a señalar las acepciones más comunes de la palabra, y matizar a cuáles haremos referencia en la presente investigación.

Una de las ellas es su uso para designar a grupos humanos. Sería el caso, por ejemplo, de la “civilización egipcia” o la “civilización minoica”. Dicha idea fue establecida, según Jose Carlos Bermejo (1987: 59), por François Guizot, quien en *Histoire générale de la Civilisation en Europe* (1839)¹ y *Histoire de la civilisation en France* comenzaría a utilizar el término para referirse a una ecúmene europea. En tiempos más recientes, Samuel Huntington (1996) establecería una serie de grandes civilizaciones en el mundo que, vaticinaba, protagonizarían los conflictos a gran escala de los decenios venideros. Sin embargo, no es este el significado que tomaremos en la investigación. Tampoco se tomarán las ideas de civilización más próximas a la escuela alemana, que identificaban el término con una vertiente más cultural.

Especialmente, nos centraremos en su acepción como dualidad entre progreso y barbarie. Y es que el término ha sido utilizado también para aludir a la constante mejora de las sociedades humanas, a través del cual las culturas pasaban de vivir en un estado natural a conformar un estado civilizado. Se genera, de este modo, una dualidad entre grupos “bárbaros” y “civilizados”.

De ellas, nace una segunda acepción: la civilización como expansión de ideas. Y es que, como ya se ha mencionado la segunda parte de la investigación versará sobre los usos dados a la palabra, que fundamentalmente operarían en forma de alteridad interna y externa. La principal tesis de esta segunda parte es que las élites se valieron de la civilización para servir deliberadamente a sus intereses políticos. Por un lado, se generarían barreras artificiales dentro de una propia comunidad, al tachar de “incivilizados” a grupos de otras etnias o clases sociales. Por el otro lado, dicho término sería el baluarte con el que se justificaría el imperialismo decimonónico. En base a una supuesta barbarie, se legitimaría la imposición de leyes, idiomas y costumbres europeos en el África y Asia coloniales. Sin embargo, se intentará demostrar que el objetivo último de la colonización no era la civilización altruista, sino la búsqueda de una válvula de

¹ Se ha utilizado la versión de *Histoire générale de la Civilisation en Europe* más antigua traducida al castellano, fechada en 1839.

escape a las tensiones sociales y económicas que asediaban a la sociedad finisecular, especialmente tras la crisis de 1873.

Estado de la cuestión

La aparición de la idea de civilización y sus usos como mecanismo de alteridad han sido abordados por múltiples escuelas desde distintas perspectivas. A continuación se realizará una breve panorámica desde sus orígenes hasta la actualidad.

Respecto a la primera parte de la obra, el primer autor en aproximarse al estudio de la civilización sería Lucien Febvre (2006), quien en 1930 publicaría *L'Europe. Genese D'Une Civilisation*. Pese a que muchas de sus tesis han sido rebatidas desde múltiples ópticas, es importante resaltar que se trataba de una investigación pionera en su campo. Otro investigador de gran importancia es Émile Beneviste (1997), que publicó en 1954 *Civilisation: contribution à l'histoire du mot*.

Un verdadero punto de inflexión se daría en 1963, cuando salía a la luz *A history of civilisations*, por parte de Fernand Braudel (1994). Éste daría especial importancia a las teorías de larga duración, de las que bebe esta investigación. Sin embargo, el momento definitivo en la maduración historiográfica respecto al tema se dio a raíz de *The civilizing process*, publicada en 1986 por Norbert Elias (2010). Éste ofrecía un enfoque multidisciplinar que atendía a ciencias como la antropología o la sociología. En base a ello surgían estudios como el de Guilderson (1996) o, en el caso español, el de Juan Goberna (1999). En realidad, la existencia de investigaciones en español es un hecho completamente marginal, hallándose su práctica totalidad en inglés o francés. A pesar de ello, subrayaremos el análisis de Fernández Sebastián (2016) sobre la idea de civilización en España.

Respecto a la segunda parte del tema, las misiones civilizadoras, tal vez una de las primeras obras generales de referencia sea *The empire of Civilization: the evolution of an imperial idea*, publicada en 1968 por Brett Bowden (2009). Esta ofrece una breve visión a la creación de la civilización, así como de sus usos en el ámbito de la expansión imperial. Poco después, en 1970, Jeniffer Pitts (2005) publicó *A turn to empire: the rise of imperial liberalism in Great Britain and France*, que analiza las misiones civilizadoras de ambos imperios. Solo para el caso francés, destacaremos el papel de Alice Conklin (1997). Ésta publicaría *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West*

Africa, 1895-1930 o *France and its empire since 1870*. El caso británico fue analizado por Piers Brendon (2008) en *The decline and fall of the British Empire*. Para el caso portugués citaremos a Peter Mendy (2003) o estudios recientes como el de Denisse Omar (2020); para el belga citaremos a Eugène Standaert (2023) y, para el holandés, destacan estudios de caso como el de Chiu Hsin-Hui (2008).

Justificación del tema

La principal razón por la que se ha escogido esta temática radica, especialmente, en dos causas.

En primer lugar, no existe ninguna investigación sistemática en español sobre la creación de la idea de “civilización” y sus usos. La descolonización generó en Europa, especialmente desde los setenta del siglo pasado, una marea de historiografía que buscaba analizar cómo había sido posible el fenómeno del imperialismo. Proliferaba así una multiplicidad de obras, como las ya comentadas en el apartado anterior. Éstas se basaban a las mismas fuentes que antaño, pero ofreciendo ahora una mirada decolonial, mucho más adaptada a su presente, y en la cual casi nadie había reparado antes.

En España, la sombra del franquismo y la pequeñez de su fenómeno colonial impidieron el despegue masivo de dicha historiografía. Sí existieron investigaciones concretas sobre el caso español, pero se trataba de fenómenos aislados, que no conjugan la historia de España y la del mundo en el fenómeno de la civilización. La atención de la historiografía española por su imperio se ha dirigido, tradicionalmente, a su Estado colonial en la América de los siglos XVI, XVII y XVIII, usualmente olvidando las posesiones territoriales en África.

Otra de las razones por las cuales se ha escogido esta temática radica en la extrema actualidad de las cuestiones investigadas. Pese a centrarnos en los siglos XVIII y XIX, su sombra arriba hasta el veintiuno. Las palabras “civilizado”, “incivilizado” o “bárbaro” todavía priman en el ideario colectivo como una forma de diferenciación y, a la poste, de alteridad. Por ejemplo, el ministro italiano Matteo Salvini afirmó en 2020 que las mujeres extranjeras residentes en Italia tenían un “estilo de vida incivilizado” (Fiore: 2020).

Asimismo, Hassan Arabi (2013) sugiere que existe una continuidad entre las misiones civilizadoras y el discurso democratizador americano, y pone como ejemplo la

invasión de Irak en 2003. La idea paternalista de brindar el progreso habría mutado en la intención de exportar la libertad. Así, Europa y Occidente habrían llevado a cabo “misiones democratizadoras”, que no serían sino nuevos mecanismos de legitimación.

Por lo tanto, es imprescindible conocer los orígenes de la civilización; de aquella idea que encumbró a la ecúmene europea por encima de las demás naciones del mundo, pues sus consecuencias siguen primando en la geopolítica actual.

LA CREACIÓN DE LA CIVILIZACIÓN

Antecedentes: una breve historia de la alteridad

La gran mayoría de las investigaciones no analizan el surgimiento de la civilización como un fenómeno de largo plazo, sino que sitúan su inicio a mediados del siglo XVIII. Sin embargo, ya el canónico *Manifiesto por la Historia*, de Guldi y Armitage (2016) probó la importancia de analizar los fenómenos en su contexto de *longue durée*, lo cual Braudel y sus seguidores ya realizaron medio siglo antes. La primera tesis de esta investigación es que sería un error considerar la palabra “civilización” como un surgimiento *ex novo* en los círculos ilustrados franceses del siglo XVIII. Como todo fenómeno histórico, arrastra una serie de antecedentes muy relacionados con la alteridad, que podrían retrotraerse hasta, por lo menos, la antigüedad clásica. A continuación, se realizará un breve recorrido por las dinámicas de este tipo existentes a lo largo de la historia, que sublimarían, en el siglo XVIII, en la idea de civilización.

Antes de comenzar, considero conveniente discernir entre alteridad externa e interna. La primera se caracteriza por establecer una división territorial de los individuos, por la que el extranjero es considerado un bárbaro. La segunda establece una barrera invisible dentro de una propia comunidad, que discierne según factores como la religión o la posición que se ocupa en la pirámide civil. En cierto modo, la alteridad externa genera límites geográficos, y la interna crea fronteras sociales. La mayor parte de las culturas contarían con dinámicas de alteridad en ambas vertientes, cuyo máximo exponente sería la idea de “civilización”.

La humanidad se ha caracterizado, desde sus orígenes, por el desarrollo de dinámicas negativas hacia otros grupos humanos. Ya Heródoto en sus *Historias* establecía una clara diferenciación entre griegos y bárbaros. Los primeros hablaban griego, y se caracterizaban por el uso de la filosofía, la retórica y la poesía. Los segundos, que no parlaban heleno, eran vistos como pueblos salvajes y, por ello, inferiores (Cartledge, 1995). En Roma, autores como Estrabón copiaron la alteridad establecida por los helenos, con el fin de designar a los pueblos no romanizados. Dicho autor destacaría además por plantear que existía una evolución entre todos los pueblos, con la que los bárbaros pasaban a adquirir la cultura romana. Justificaba con ello la expansión del imperio alrededor de todo el *Mare nostrum* (van der Vliet, 2003). Dichas ideas son vitales, pues el geógrafo ya planteaba la alteridad externa como un mecanismo de legitimación de las conquistas

imperiales. Respetando las distancias cronológicas y espaciales, un claro paralelismo puede establecerse con la justificación del imperialismo decimonónico, columna vertebral de esta investigación.

De igual modo, los griegos y romanos establecieron mecanismos de alteridad interna en sus respectivos territorios. Éstas se traducían en patrones de conducta y buenos modales. Las élites se apropiarían de ellos para diferenciarse de esclavos, plebeyos e incluso comerciantes enriquecidos que buscasen alcanzar mayores cotas de poder (Mayer, 1985: 40). En cierto modo, eran un mecanismo de las élites para presentarse como los más capacitados para ejercer el poder, minando así la legitimidad de los *homines novi* (Bell, 2008: 31).

En la Edad Media, el mayor mecanismo de diferenciación sería la religión. Ésta se centraría contra el pagano, por considerar que el cristianismo era el estadio superior en la evolución de los pueblos. A raíz de ello derivarían las misiones de evangelización, en ocasiones violentas, como fueron las Cruzadas o la *Ostsiedlung* (Pohl, 2018). De nuevo, se observa cómo la justificación de las expansiones territoriales en base a la alteridad externa es una constante histórica.

Respecto a los mecanismos de división interna, Norbert Elias (2010: 130) mostró cómo se forjó en la Baja Edad Media una conducta de comportamiento entre las clases más altas, como los hábitos correctos en la mesa o la postura corporal. Ésta bebía de los patrones grecorromanos, pero introducía particularidades propias. Concretamente, tenía un sentido religioso, y es que comer con las manos o tener una postura inapropiada pasaban a ser considerados hábitos paganos, relacionados con la cerrilidad del vulgo. Jacques Le Goff (1985: 26) relacionó dicha alteridad con una dualidad entre el mundo rural y el urbano nacida a finales de la Edad Media. El bosque se convertiría en metáfora del mundo bárbaro, donde se creía que existían proscritos, brujas u hombres salvajes. Victoria Cirlot (2007: 43) considera que aquello podría deberse a los vestigios de paganismo prerromano existentes en las áreas rurales de Europa, tales como ciertas festividades o tradiciones orales. Por miedo al paganismo y por desconocimiento, la intelectualidad medieval habría relacionado el mundo rural con la barbarie pagana.

Marcos Yáñez (2018:103-110), yendo un paso más allá, considera que aquello podría ser una creación de las élites urbanas para desprestigiar a la población feudal. Hacia finales de la Edad Media, el crecimiento de las ciudades habría dado lugar a un conflicto de poder entre las élites de la aldea y la ciudad. La respuesta de las oligarquías

urbanas habría consistido en crear *ex novo* una cultura del refinamiento, con la que buscarían disgregarse del mundo rural. Ésta quedaría refrendada por obras intelectuales como los Libros de Caballerías, los cuales, según Julio Romero (2009: 566), generaban una clara contraposición entre el mundo de intramuros –relacionado con la corte– y el de extramuros –relacionado con el bosque–. En el primero primaban la palabra y el entendimiento. En el segundo, la violencia y el salvajismo. Se estaba creando una dualidad entre el mundo cristiano y el pagano: entre mundo civil y mundo bárbaro.

La Edad Moderna se inauguraba con el trasvase de las ideas universalistas cristianas al nuevo mundo, creando así una alteridad más férrea para con las culturas no europeas. La evangelización del pagano sería el argumento más recurrido para justificar la apropiación de las tierras americanas (Greer, 2019), lo cual también se observaría en el imperialismo decimonónico. No faltó, cabe destacar, una férrea oposición a las formas de conquista en América. El ejemplo más claro podrían ser los debates respecto a la naturaleza de los indígenas, donde personalidades como Bartolomé de las Casas defendieron, frente a otros como Juan Ginés de Sepúlveda, la naturaleza humana de los nativos americanos (Lavalle, 2009: 210-216). Uno de los ejemplos más destacados podría ser Johann Boemus. En su *Libro de las costumbres de todas las gentes del mundo, y de las Indias*, publicado en 1556, trató de realizar una aproximación a la etnografía de los pueblos del mundo. Aunque no se recurre exactamente a los postulados de la civilización ilustrada, ya pueden atisbarse en la obra los principios eurocéntricos sobre los que se erigiría dicha idea; como la creencia en el progreso de los pueblos o la existencia de lo que él denomina “gentes bárbaras” (Boemus, 1556: 240).

Respecto a la alteridad interna, citaremos el caso de los moriscos ibéricos, que el teólogo Pedro Aznar describió como: “gente vilísima, descuidada, enemiga de las letras y las ciencias ilustres, [...] torpes en sus razones, bestiales en su discurso, bárbaros en su lenguaje, ridículos en su traje” (Aznar, 1612: 32). De igual modo, se observa una clara dicotomía entre la normativa europea y todo aquel que no la siguiese: el bárbaro.

Norbert Elias (2010: 131) demuestra cómo se forjó en la Edad Moderna un mecanismo de alteridad interna: la palabra “civilité”. Ésta, que parece ser el proemio de la idea que nos concierne, hace referencia a los patrones de comportamiento de la ecúmene europea, que no son sino una evolución de las conductas bajomedievales. Aunque rastrear el origen de la palabra resulta inhacedero, Erasmo de Rotterdam ya

demuestra un claro uso del término en *De civilitate morum puerilium*, escrito hacia 1530. Éste es un ensayo sobre las conductas de comportamiento que deben mantener los hijos de los príncipes (Rotterdam, 2006).² Para 1690, la palabra ya formaba parte del *Dictionnaire universel de Furetière* (Nunes, 2016: 3).

El nacimiento de la civilización

Un conglomerado de significados

La idea de civilización vería su origen en los círculos ilustrados franceses. Sin embargo, como se explicará a continuación, su nacimiento y podrían estar todavía hoy en disputa. El objetivo de dicho epígrafe es probar que la idea que nos concierne nunca tuvo una única acepción. En las primeras décadas tras su creación, el término mantendría unas connotaciones maleables. Cada pensador adaptaría su significado a la idea concreta que quería transmitir. A pesar de ello, todas ellas versaban en torno a dos pilares fundamentales: la idea de progreso y la dicotomía de la barbarie. Ambas serán analizadas en apartados posteriores.

El término “civilización” deriva del latín “civilis”, refiriendo a aquello relativo al ciudadano, a lo cívico. Este, a su vez, deriva de “civitas”, que significa ciudad o Estado (Harding, 1994: 60). Ya se ha mencionado que existió un embrión del término en las ideas de civilidad, dibujadas a inicios de la Edad Moderna (Elias 2010: 131).

Los factores que propiciaron su aparición son todavía motivo de debate entre la historiografía. Analistas como Margaret Majumdar (2007) sostienen que pudo haber sido creada para justificar acciones como la trata de esclavos, que para mediados del siglo XVIII estaban recibiendo numerosas críticas. Investigaciones como la de Katie Cannon (2008) o la de Marcus Rediker (2008) demuestran que, si bien no se llegó a usar el término “civilización”, la trata de esclavos fue justificada afirmando que se brindaba el progreso y la felicidad a la población africana.

Destacada es igualmente la tesis de Amanda Goodrich (2013). Según la autora, para mediados del siglo XVIII se había fraguado una nueva aristocracia, caracterizada por un elevado grado de refinamiento conjugado con una amplia formación intelectual. Según ella, dichos pensadores podrían haber sentido la necesidad de describir su novedosa

² Se ha utilizado la edición del Centro de investigación y documentación educativa, que forma parte del Ministerio de educación y ciencia del gobierno de España.

cultura, y habrían ideado un término con el que aludir a las regiones del mundo con un mayor predominio de la razón. Aunque sí es cierto que la palabra describe un grado de refinamiento más elevado al de los modales bajomedievales, considero que la burguesía no tuvo gran protagonismo en su aparición, ya que su supuesto creador, Victor Riquetti, era marqués. Se asignaba, por lo tanto, a la élite nobiliaria de la alta esfera francesa.

Por su parte, Émile Beneviste (1997) sugirió que la palabra “civilización” era un tipo de alteridad muy concreto, que mixturaba tradiciones anteriores junto con ideas ilustradas, como el progreso material o el desarrollo de la historia. Por lo tanto, el término habría surgido por la necesidad de adaptar viejas ideas a nuevos planteamientos.

Bajo mi punto de vista, resulta inviable establecer una única causalidad, de modo que pudo haber sido la unión de ambas posturas la que habría propiciado la aparición del término. Es innegable, como se ha demostrado, que tradiciones muy similares a la de la civilización existían en Europa desde tiempos grecorromanos, de modo que el término no se utilizó para justificar la trata de esclavos ni el ascenso de la burguesía. Sin embargo, ambos factores pudieron haber servido para propiciar su rápido crecimiento.

Como ya se ha mencionado, el creador del término “civilización” es todavía motivo de disputa entre la historiografía. Lucien Febvre (2006) fue el primero en investigar el génesis de la palabra. Éste llegó a la conclusión de que podría haber surgido en 1766 de la mano de Turgot. Fernand Braudel (1994) adelantaba su aparición más de una década, al afirmar que el escrito de Turgot fue creado en 1752, y publicado tardíamente. Sin embargo, la teoría más aceptada a día de hoy es la de Beneviste (1997: 67), quien atribuye su creación a Victor Riquetti, marqués de Mirabeau. Ésta aparece en sus obras *L'ami des Hommes ou Traité de la population*, escrita en 1757; y en *L'ami des femmes ou Traité de la civilisation*, en 1768. El autor entendía que existía un proceso lineal, por el cual las culturas pasaban de un estado natural a lo que Grimm y Diderot denominaron “imperio de la razón” (Guilderson, 1996: 28). Dicha idea tenía un claro componente religioso, pues Mirabeau no entendía un reino civilizado sin una predominancia del cristianismo, el cual debía imponer orden y moralidad (Vardi, 2009). De hecho, Juan Gubern (1999: 33) cree que Mirabeau utilizaba el término para criticar a la Francia de su tiempo. Ésta, según el filósofo, era todavía cuna de vicios, despilfarro y barbarie. De este modo, proponía otorgar más papel al estamento eclesiástico, con el fin de que éste transformase el reino en un Estado civilizado. Unido a ello, brotaba una segunda idea: el progreso, que caminaría unida a la civilización desde entonces.

Civilización y progreso

Como se ha mostrado, ya Mirabeau estableció una cierta evolución de las sociedades: es este el germen de la idea de progreso. Al contrario que la civilización, dicha idea no nació en la Ilustración, pero sí adquirió un notable protagonismo desde entonces. La unión entre civilización y progreso sería llevada a su culmen por Georges Leclerc de Buffon.

En su *Histoire Naturelle*, el mencionado autor sostenía que la civilización había iniciado cuando el ser humano consiguió domesticar animales y plantas. De este modo, los cazadores y recolectores pasaban a ser pastores y agricultores, dejando de desplazarse en función del sustento, y superando así la entropía del mundo físico. De este modo, conformando una cultura compleja, el ser humano escogía dónde situar los recursos, que ahora se hallaban a su merced. Debido a ello, el hombre habría situado a las plantas y animales en un estadio inferior al suyo, posicionándose a sí mismo en la cabeza de su nuevo orden. Los bienes que antaño brindaba la naturaleza serían, ahora, obtenidos mediante el uso de la razón. Con el paso del tiempo, se volvía necesaria la creación de leyes y, para lograrlo, Buffon sostenía que habían nacido estructuras de poder estables. Especialmente, el autor brindó importancia al avance científico, que para él era el más elevado sinónimo de civilización (Guilderson, 1996: 30).

Considero conveniente señalar algunas diferencias respecto a la idea que Mirabeau y Buffon mantenían de la civilización. El primero la consideraba como un Estado futuro, casi utópico, donde predominarían el orden y la religión. Para Buffon, el proceso de civilización habría comenzado hacía milenios, en lo que Gordon Childe (1970: 11) denominaría “revolución neolítica”. Es destacable, asimismo, que éste abandonó los planteamientos religiosos, al sostener que la domesticación de animales y plantas no había sido dada por Dios, sino obtenida por medio de la razón humana. Además, planteaba un mundo científico como la máxima expresión de mundo racional y civilizado. Con ello se oponía a las tendencias católicas de Mirabeau, para quien un mundo acorde a la virtud cristiana era la máxima expresión de la civilización. Podría establecerse aquí una dualidad entre cientifismo y cristianismo, en la que ambos mundos pugnarían por apropiarse el término “civilización”.

Si bien para Mirabeau la civilización era un ente estático en el futuro, con Buffon, se convertía en un proceso ascendente: un progreso evolutivo de todos los grupos humanos. El autor, junto con Condorcet, Raynal o Turgot establecerían una serie de estadios que toda cultura debía atravesar con el fin de alcanzar la civilización. Se creaba así una escala en la que cada peldaño era un avance para la sociedad. No es de extrañar que Europa se hallase en la parte más elevada del gradiente. Ello la posicionaba, según la cultura ilustrada, a la cabeza del mundo.

El concepto de civilización, pese a aparecer en Francia, no se restringió solamente a sus círculos nacionales. Con relativa prontitud, hacia la década de 1780, ya se observa un cierto arraigo del término *Zivilisation* en los debates ilustrados alemanes. Dicha idea, con un significado muy similar al francés, aludía a la progresiva evolución de las sociedades en el tiempo, y se convertiría en la columna vertebral de la historiografía germana (Boer, 2005: 55). Autores como Johann Cristoph se dedicarían sistemáticamente a buscar en el pasado la evolución lineal que habría desembocado en la sociedad civilizada, en la que vivían (Vogt, 1996: 132), lo cual sería aliciente para la aparición del positivismo, ya en el siglo XIX. Sin embargo, al igual que en el caso francés, nunca existió una sola definición de dicha idea. Por ejemplo, el arqueólogo August Wolf sostuvo que la civilización había arribado muy tardíamente: con la Grecia clásica, y no se habría expandido por tierras germanas hasta mucho después. Sin embargo, autores como Goberna sostienen que aquello podría ser una justificación para considerar solamente los estudios sobre Roma y Grecia entre todos los pueblos de la antigüedad (Goberna, 1999).

Norbert Elías (2010: 88) cree que el significado de la civilización en la escuela alemana es diferente de la francesa y la británica en tanto que no expresaba una concepción tan ligada al progreso, sino que más bien aludía a la alteridad interna. Abarcaba el conjunto de modales y buenas maneras propios de la élite nobiliar, pero sin tintes expansionistas o coloniales. Más bien, buscaba la unificación de toda la civilización alemana en un Estado fuerte. Para entender la confección de dicha idea, es necesario tener en cuenta el contexto de fragmentación política que se vivía en los vestigios del Sacro Imperio; que sin duda impulsó a los intelectuales a proponer la creación de un Estado unitario.

Cabe destacar que los filósofos alemanes tomarían el concepto de “kultur” para aludir a la alteridad externa. Ésta mantiene muchas similitudes con la idea de civilización francesa, y ya en el siglo XIX entraría en pugna con “zivilisation” (Cammarota, 2012: 9). Verónica Santamaría (2013: 302) cree “kultur” mantenía connotaciones burguesas, de

modo que la disputa entre ambos términos no era sino una rivalidad entre nobleza y burguesía.

De igual modo, es de vital importancia tener en cuenta el contexto a la hora de analizar el surgimiento de la “civilization” en el Reino Unido. Pese a los planteamientos de Elias, considero que el término francés y el alemán son mucho más similares entre ellos que el vocablo inglés. Y es que en las islas británicas surgía una idea de la civilización más ligada al entramado económico que al político. Aquello, sin duda, se debía a la preponderancia de la burguesía, que desde la segunda mitad del siglo XVIII ya se hallaba en los albores del lento pero progresivo despegue industrial (O’Brien, 1993). Probablemente, el término fue introducido por Adam Ferguson en *An essay on the history of civil society*, publicado en Dublín en 1767. Éste es un tratado historiográfico sobre el progreso de los pueblos a lo largo del tiempo. Ferguson afirmaba que la diferencia entre naciones bárbaras y civilizadas radicaba en el comercio, pues los llamados “pueblos rudos” despreciaban dicho intercambio. En determinado punto de la historia, éstos habrían optado por signar un contrato social. Con ello, el Estado se abría a las redes económicas con otros pueblos. En consecuencia, apareció el concepto de propiedad. Éste, para Ferguson, era el mayor síntoma de civilización (Ferguson, 1767: 110-113). Bajo mi punto de vista, las tesis de Ferguson se imbrican en la tratadística burguesa, cuyo fin podría ser legitimar el creciente poder que estaban acaparando debido a la progresiva industrialización.

Adam Smith destacaría por unir la idea británica de civilización -de tintes más económicos- con la francesa -más política-, lo cual quedaría sellado en *La Riqueza de las naciones*, publicada en 1776. Por ejemplo, afirmó respecto a la alteridad externa que “cuando una nación civilizada depende de una milicia para su defensa, siempre corre el riesgo de ser conquistada por cualquier nación bárbara fronteriza” (Smith, 1998: 740). Considero vital tener en cuenta que la obra fue escrita durante su estancia en Francia (Chrisholm, 1980: 271). Smith pudo haber trabado contacto con pensadores ilustrados de los círculos franceses, de modo que habría creado una simbiosis de ambos términos. Sin embargo, pese a las tesis de Smith, las ideas de civilización y progreso siempre mantendrían en Gran Bretaña un significado más económico que político, ligado a las ideas burguesas de comercio y propiedad (Goberna, 1999: 75). Como se demostrará posteriormente, dicho cambio en el significado de la idea se haría patente en las misiones civilizadoras británicas, que buscarían expandir un liberalismo más económico. En contrapartida, Francia buscaría un cambio más político y cultural.

Pero, cabe destacar, no todos los filósofos apoyaron la civilización y el progreso. El ejemplo más paradigmático es Rousseau, para quien la historia del progreso no era sino una constante degradación de la condición humana. En su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, el autor sostenía que la idea de los modales -en realidad, elementos propios de la alteridad interna- era puro artificio, superficialidad, apariencia; y que emborronaba la verdadera imagen del hombre (Rousseau, 1997^a: 221-222). Asimismo, el pensador elogió las culturas con un menor nivel de desarrollo que él englobó bajo el apelativo del buen salvaje. Según el filósofo, los seres en su estado natural eran tranquilos, pacíficos y felices. Sin embargo, tras el proceso de civilización nacían problemas como, la codicia, la violencia o la miseria que iban agrandándose al compás del progreso de la sociedad (Tafoya, 2012: 85). El propio autor afirmó en sus *Discursos sobre el origen de la desigualdad*:

Algunos se han apresurado a concluir que el hombre es naturalmente cruel y que hay necesidad de organización para dulcificarlo, cuando nada hay tan dulce como él en su estado primitivo, cuando, colocado por la naturaleza a igual distancia de la estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civilizado, [...] la piedad natural le impide, sin ser impedido a ello por nada, hacer daño a nadie (Rousseau, 1997b: 39).

Rousseau elogiaría, por lo tanto, a las culturas africanas y americanas que todavía habitaban en su estado natural, en mayor sintonía con el medio que les rodeaba y ajenas a cualquier indicio de civilización.

Otra crítica relevante fue pronunciada por el economista francés Jean-Baptiste Say. Éste, inspirado por Rousseau, vituperó los abusos que Napoleón perpetraría en nombre de la civilización (Wathmore, 1998: 441). Citaremos por último a Karl Marx. Autores como Murzban Jal (2014: 47) criticaron la posición eurocéntrica del pensador, especialmente en sus planteamientos respecto a la India. Sin embargo, reinterpretaciones como la de Hander Andrés (2019: 100) sugieren que, en realidad, éste fue muy crítico con el modelo burgués de civilización y progreso, por considerarlo una forma de subordinación y alteridad. En el *Manifiesto comunista*, él y Engels afirmaron que “la burguesía, con el rápido perfeccionamiento de todos los medios de producción [...], lleva la civilización hasta a las naciones más salvajes”. Sin embargo, Engels publicaría en 1884 *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Al final de la obra, se plantea un último capítulo denominado “barbarie y civilización”, donde el autor parece retomar las ideas de civilización y progreso al estilo ilustrado (Engels, 2017: 86-99).

Civilización y barbarie

La existencia de un mundo civilizado no es concebible sin su comparación con un mundo exterior, con una periferia salvaje. La civilización nunca fue ideada para abarcar a toda la humanidad, sino que su propia naturaleza exigía la existencia de una antítesis: un mundo incivilizado con el que poder compararse. Ya el propio San Agustín afirmó que, sin la existencia del mal, resultaría imposible distinguir la naturaleza del bien (Pastor, 2000: 454). De igual modo, sin la existencia de bárbaros no era concebible la sublimación de una Europa civilizada. La alteridad surgía, entonces, por una comparación; por una contraposición. Un ejemplo claro de dicha antítesis lo brinda el español *Diccionario de Autoridades* de 1726, el cual definía la barbarie como “rudéza, falta de cultura en el modo de vivir y hablar”. A lo que continuaba con: “como España esté quasi toda llena de Colónias y Pueblos Romanos, participa menos de la barbária que otra Nación alguna” (Diccionario de Autoridades, 1726: 78). Se observa de este modo cómo se anteponían romanización y barbarie, con el fin de situar a España en un plano superior. Dicha idea, como ya se ha demostrado, no apareció en el siglo XVIII, sino que arrastra una larga tradición desde, al menos, la Grecia clásica.

De ahí brota una de las ideas principales de la dicotomía que nos concierne: la superioridad. Y es que, por definición, los pueblos civilizados se encontraban en un estadio más elevado que los bárbaros. Como había afirmado Mirabeau, eran más cercanos a Dios (Goberna, 1999: 33). Uno de los primeros teóricos que estableció dicha desigualdad fue Guillaume-Thomas Raynal. En 1775, publicó *Histoire des deux Indes*, una historia de los imperios europeos y sus tierras de ultramar. Cabe destacar que, según autores como Damien Tricoire (2018: 429) o María Lazarte (2013: 18) la obra no fue escrita en su totalidad por Raynal. Al parecer, autores como Diderot contribuyeron en la escritura de varios tomos. Sin embargo, el anonimato bajo el que se publicó la obra dificulta enormemente el estudio de su autoría.

La obra aporta una novedosa opinión frente a los imperios europeos. Los autores afirmaban que: “los Estados comerciales han civilizado a todos los demás” (Raynal, 1777: 3).³ Su obra es destacada en tanto que, por primera vez, la civilización adquiriría concepciones imperialistas: el mundo europeo habría brindado su progreso a América y Asia mediante la creación de grandes Estados de ultramar. Europa era colocada, en cierto modo, como un agente colonizador -y, por ello, civilizador- de otros pueblos.

³ Se ha utilizado la versión más antigua de *Histoire des deux Indes* traducida al inglés, que data de 1777.

Partiendo de dicha base, Herder estipularía de nuevo una dicotomía entre barbarie y civilización. Las culturas salvajes, caracterizadas por su nomadismo, se hallaban muy próximas a los animales. Éstas experimentaban una notable evolución al descubrir la domesticación de plantas y animales, hallándose más próximas a Dios que al resto de creaciones naturales (Herder, 1959: 303-308). Como ya se ha analizado, autores como Ferguson creían que la diferencia entre bárbaro y civilizado residía en su capacidad para comerciar.

A pesar de ello, los bárbaros no presentaban una naturaleza diferente, sino que se hallaban en otro estadio más “atrasado”. Era posible, por lo tanto, brindarles la civilización. Ergo, ésta tenía tintes universalistas. En mi opinión, aquello podría ser una herencia de las ideas cristianas, por la cual todo individuo podía lograr la salvación sin importar su procedencia geográfica, siempre y cuando asumiese los postulados divinos. En cierto modo, la civilización era la religión de la ciencia, y todo feligrés, africano o asiático podía salvarse si adquiría los postulados del progreso europeo.

La idea de civilización como mecanismo de alteridad externa mantendría especial importancia en la Ilustración española. Gran parte de las investigaciones tienden a olvidar el efecto que las luces tuvieron en España. No en vano Adolphe Thiers afirmó que África comenzaba en los pirineos (Colmeiro, 2003: 62), lo cual indica que dicha conciencia ya primaba en la propia época. Sin embargo, Javier Fernández Sebastián (2016) demuestra que la civilización tuvo, en realidad, una gran incidencia en el país.

El mencionado autor afirma que la primera vez que se habló de “civilización” fue en 1754, por parte del jesuita Juan José Delgado, en referencia a la población de Filipinas. La extrema precocidad de la fuente ocasionó que Pedro Álvarez de Miranda (1992: 401) dudase de su autenticidad o, al menos, de su cronología; lo cual todavía hoy se halla en debate. A pesar de ello, el término se hallaba ya plenamente extendido en la década de 1760.

A pesar de las disputas, ya las primeras menciones al término se hallaban estrechamente relacionadas con la alteridad externa. Considero que, para comprenderlo, es vital tener en cuenta el contexto imperialista de España. A mediados del siglo XVIII, las potencias europeas todavía no se habían lanzado a la colonización de África y Asia. Por lo tanto, y a excepción de Rusia, España y Portugal eran los imperios más grandes de Europa. Aquello implicaba, indudablemente, un mayor contacto con poblaciones

bárbaras. Misioneros como José Ortega (1754) difundieron el conocimiento sobre ellos entre la intelectualidad europea, de modo que éstos fusionarían la idea de civilización y barbarie con extrema precocidad.

Como parte del desarrollo, los filósofos españoles consideraban hallarse en un estadio superior al de toda Europa, tanto en sus valores propios como en su encomiable labor de haber evangelizado América. Sin embargo, la intelectualidad europea llegaría a integrar a España en el grupo de las naciones incivilizadas. Fernández Sebastián (2016: 242) muestra cómo España había quedado rezagada desde su crisis en el Seiscientos y, especialmente, su Guerra de sucesión. Por lo tanto, los pensadores planteaban que era necesario civilizar España. Esto era, por ejemplo, brindar educación universal o adoptar el liberalismo.

El acontecimiento clave en la vinculación de civilización y expansión territorial sería la Revolución Francesa. Pensadores como Babeuf o Condorcet posicionarían su república como la más avanzada. De ahí brotaba una idea capital: era necesario expandir la civilización al resto del mundo. Nicolás de Caritat, marqués de Condorcet, reflexionaba en su *Bosquejo*:

¿Se acercarán todas las naciones, algún día, al estado de civilización al que han llegado los pueblos más ilustrados, los más libres, los más liberados de prejuicios, los franceses y los anglo-americanos? Esa distancia inmensa que separa a esos pueblos de la servidumbre de las Indias, de la barbarie de las poblaciones africanas, de la ignorancia de los salvajes, ¿desaparecerá poco a poco? (Caritat, 1980: 226).

El primer intento de extender la civilización pudo haberse dado en las guerras napoleónicas, que se justificaron mediante la idea de expandir la Revolución. Sin embargo, ya estudios clásicos como el de John Carter (1939) consideraron que la finalidad real de dichas guerras no había sido la extensión de los ideales franceses, sino la mera toma de territorios. Sin embargo, personalidades como Suzanne Desan (2011), sin negar las tesis de Carter, demuestran que sí se produjo una difusión real de los postulados ilustrados revolucionarios. De este modo, podría considerarse a Napoleón como el primer expansor de los ideales civilizadores. Aunque sus maniobras fueron mayoritariamente

europas, no debe desdeñarse su campaña egipcia. Según María Luisa Sánchez (2022: 353), éste fue el primer intento de expandir la civilización en África. Sin embargo, considero que la finalidad real de dicha misión era bloquear el comercio inglés; y que la idea de brindar el progreso no era sino una vía de legitimar la conquista. Pese a ello, el impacto que tuvo en la mentalidad colectiva lo habría convertido, a ojos de Europa, en la primera misión civilizadora de la historia.

Tampoco debe olvidarse que, como ya se ha mencionado, España era considerada un reino incivilizado. Por ello, la introducción del liberalismo francés buscó la expansión de los postulados ilustrados. Por lo menos, así lo entendió la población. No en vano, uno de los panfletos antinapoleónicos más destacados afirma que “la civilización a veces mata a las naciones” (Campmany, 1988: 127).

La publicación, en 1859, de *El origen de las especies* impulsaría una revolución en el estudio de las poblaciones humanas que, en apenas unas décadas, terminaría derivando en las ideas de racismo científico. Esta idea supondría el baluarte en el que se escudaría la civilización, pues a las acepciones culturales se añadían ahora las biológicas. (Jackson y Weidman, 2006: 66-68). De este modo, y pese a que se intentaría difundir la civilización, se establecía una superioridad natural de las razas europeas con respecto a las africanas (Curtin, 1960: 41).

USOS DADOS A LA CIVILIZACIÓN

Como ya se ha mencionado, las ideas de civilización serían tomadas por la élite europea para cimentar su superioridad con respecto a otras clases sociales o naciones. Se establecería, por lo tanto, un uso de la civilización en dos vertientes: la alteridad interna y la externa. Ambas se analizarán a continuación.

La civilización como mecanismo de alteridad interna

Antes de acudir a los usos de la civilización para servir al expansionismo europeo, considero conveniente señalar que también se utilizó dicha idea como mecanismo de alteridad interna. Especialmente, se atentaría contra dos grupos: el mundo rural y el mundo obrero, aunque también aparecen menciones a minorías “incivilizadas” como la hebrea o la sodomita.

André Nunes (2016: 5) observó un potenciamiento en los códigos de conducta refinados desde, al menos, mediados del siglo XIX. Las élites burguesas configuraron desde entonces una serie de patrones ligados al mundo civilizado. Éstas no son tampoco una invención *ex novo*, sino que beben de las ideas de civilidad que ya Erasmo de Rotterdam y otros intelectuales dibujaron en el siglo XVI, las cuales tienen a su vez precedentes en el mundo clásico.

La principal finalidad de dicho mecanismo sería la creación de fronteras invisibles en la nueva sociedad de clases que el liberalismo estaba forjando, con el fin de legitimar a la burguesía sobre los otros grupos sociales. El canónico estudio de Arno Mayer (1981) demostró, durante el siglo XIX, los elementos del Antiguo Régimen siguieron persistiendo en la identidad europea. Ergo, la legitimidad de la burguesía podría haber peligrado, debido a las críticas que arribaban desde dos flancos. En primer lugar, la nobleza maltrecha y debilitada pugnaba por restablecer el antiguo sistema o, cuanto menos, asegurarse un hueco en el engranaje político del nuevo orden. En segundo lugar, los incipientes círculos socialistas, que comenzarían a proyectar corrosivas críticas contra el régimen burgués que estaba forjándose a lo largo siglo XIX.

Una de las principales ideas en dicho código de conducta era la urbanidad. A influencia medieval, las áreas rurales serían descritas como bárbaras e incultas, en contraposición con la vida en la ciudad. No es casualidad que, para finales del siglo XIX,

la mayor parte de los núcleos de poder burgués se hallasen en las grandes ciudades. Sin embargo, no debe desdeñarse el papel de la aristocracia rural. Citaremos de nuevo a Mayer (1981: 17-78), quien en el primer capítulo de su obra probó la importancia del mundo agrario en la Europa del Largo Siglo XIX. Puede afirmarse, por lo tanto, que los poderes señoriales del Antiguo Régimen todavía mantendrían un notable protagonismo hasta Primera Guerra Mundial. Sin duda, el crecimiento exponencial de la burguesía urbana entró en fricción con las parcelas de poder élites rurales. Por lo tanto, reforzar su ideología como civilizados deslegitimaría a la nobleza.

Además de la alteridad entre aldea y ciudad, se creó una corrosiva dinámica dentro del propio paisaje urbano. Su objetivo habría sido el de controlar a las masas, cuyo crecimiento sin duda debió de amedrentar a los patronos decimonónicos. Por ejemplo, Nuria Soriano (2021: 2066) muestra cómo se compararon las huelgas obreras con ejércitos indígenas, estereotipando ambos en base al caos y el desorden. Éstos se contraponían a los ejércitos nacionales, caracterizados por su organización y disciplina.

De este modo se observa cómo una idea que en origen aludía a toda Europa fue apropiada por las élites con el fin de diferenciarse del resto. Así, la refinación y las buenas maneras pasaron a ser signo de la nueva burguesía, bandera de la cultura elitista europea.

Sin embargo, y pese a que se difundiría una verdadera cultura obrera a finales del siglo XIX (Buttiell y Flyinn, 1979: 41), las clases más bajas siempre tratarían de asemejarse a al ideal civilizado burgués. Para ello, se observa cierta tendencia a imitar las prácticas de sus patronos. Un caso significativo podrían ser las conductas alimentarias. Elementos burgueses como el chocolate pasaron, en el siglo XIX, a tornarse un producto popular (Squicciarini y Swinnen, 2016: 74). Rafael Montal (1999: 183) señala el aspecto exótico del cacao, el cual era un elemento elitista en la Edad Moderna. La nobleza y la burguesía celebraban chocolatadas donde pretendían exhibir su opulencia, en lo que podrían considerarse formas tridimensionales de hacer política. El proletariado, desde mediados del siglo XVIII, comenzaría a acceder a dicho producto, truncando el aura de copiosidad que lo rodeaba y convirtiéndolo en un elemento popular.

Asimismo, la civilización fue utilizada para reprimir a otras etnias minoritarias. María Sierra (2015) investigó el caso de la subcultura gitana en la España del siglo XIX. Ésta sostiene que se generó una dicotomía en la visión romántica y la degradadora. Y es

que viajeros anglosajones, franceses, alemanes o rusos quedaron fascinados por el arcaísmo de un pueblo que parecía permanecer inalterable al paso de la modernidad. Por su nomadismo, su habitación de cuevas y un supuesto talento innato para el arte, se les consideró los últimos reductos de libertad en una Europa alineada por las incipientes masas industriales. Sin embargo, dicha visión romántica incluía una cláusula imprescindible: la inferioridad. Y es que siendo un pueblo más arcaico, se situaban muy por debajo en la escala de progreso, en extrema cercanía a la barbarie. Eran, por lo tanto, susceptibles de ser civilizados. La autora considera que la visión de los gitanos españoles se halla dentro de lo que Edward Said (1979) denominó “orientalismo”. El autor demostró cómo la fascinación de la intelectualidad europea por el mundo oriental albergaba una inconsciente alteridad, por la cual Europa se colocaba en un plano superior. De igual modo, la visión del mundo romaní tenía tintes románticos y exaltantes, pero guardaba en el fondo connotaciones de inferioridad y barbarie.

A medio camino entre la alteridad interna o externa se halla la civilización de pueblos indígenas en colonias de poblamiento. Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda o Australia estaban poblados mayoritariamente por inmigrantes europeos. Existían, sin embargo, tribus autóctonas que habitaban áreas especialmente ricas en recursos. Mark Francis (1999) analiza cómo se forjó en Canadá un discurso de alteridad que aludía al binomio entre civilización y barbarie. Éste permitió llevar a cabo agresivas políticas para con la población –especialmente los inuit–. Aquello incluía, entre otras acciones, desplazamientos forzosos a otras regiones con el fin de permitir la extracción de petróleo del norte de Canadá. Ya en el siglo XX, llegó a imponerse el cristianismo entre los indígenas, prohibiendo ciertas tradiciones que, se consideraba, eran bárbaras.

La civilización como mecanismo de alteridad externa: las “misiones civilizadoras”

Además de los usos de la civilización como mecanismo de alteridad interna, los regímenes europeos proyectarían dichas ideas hacia sus colonias de ultramar. Ya se ha mencionado que la existencia de una Europa civilizada implicaba, intrínsecamente, la existencia de una periferia bárbara. Esta sería, por lo tanto, susceptible de ser incluida en lo que Eric Jones (1981) denominó “milagro europeo”.

Estas misiones civilizadoras fueron presentadas como un acto de altruismo de cara a las poblaciones bárbaras. No en vano, Ruyard Kipling las denominaría “la carga del hombre blanco”. Este autor, amén de ser uno de los escritores más conocidos del siglo XIX inglés, representaría en sus obras el ideal civilizador y paternalista, llegando a afirmar:

Take up the White Man’s burden – Send Forth the best ye breed – Go send your sons to exile to serve your captives’ need to wait in heavy harness on fluttered folk and wild – Your new caught, sullen peoples, half devil and half child. Take up the White Man’s burden in patience to abide to veil the threat of terror and check the show of pride; by open speech and simple an hundred times made plain to seek another’s profit and work another’s gain. Take up the White Man’s burden – And reap his old reward: the blame of those ye better the hate of those ye guard. (Kipling , 2011: 98)

Sin embargo, la tesis principal de esta investigación es que dichas misiones no eran sino una vía de legitimación de la expansión europea, especialmente tras la Conferencia de Berlín. La Europa de finales del XIX, asfixiada por la depresión finisecular y por la creciente demanda obrera, requería de oxígeno para continuar su crecimiento ilimitado. Los patronos necesitaban nuevas fuentes de materia prima, así como nuevos mercados donde vender su sobreproducción –especialmente tras la Crisis de 1873–. La Iglesia necesitaba paliar el incipiente anticlericalismo obrero con la expansión de la fe a nuevas comunidades. Tal vez con ello buscaba asegurarse una pervivencia de sus estructuras en caso de que triunfaran insurrecciones como la Comuna de París, que como ya demostró el canónico estudio de Persis Hunt (1971), tenían un marcado carácter anticlerical. El ejército, que salvo casos como la expansión alemana o italiana llevaba decenios en paz, requería de válvulas de escape, vías para conseguir ascensos y favores militares. Conquerir las tierras de ultramar se prestaba como una grata opción al respecto, lo cual sería especialmente notable en el caso de los soldados africanistas españoles. De igual modo, los gobiernos necesitaban agasajar a los obreros con la idea de que el imperialismo mejoraría las arcas estatales y, en consecuencia, sus condiciones de vida. Esta brillante estrategia para la integración de las masas en la superestructura europea sería, no obstante, criticada por autoridades como Lenin (1917). Éste afirmó que el imperialismo no era sino la fase más avanzada del capitalismo, y que su final derivaría en una expansión global del comunismo.

Dicha expansión, que beneficiaba a las élites europeas en todas sus vertientes, requería de medios para legitimarse. Es allí donde la idea de civilizar a los pueblos bárbaros adquiriría un notorio papel. La intelectualidad europea se encargaría de adaptar los planteamientos de la Ilustración a los nuevos tiempos, pese a que la moralidad de su aplicación sea hoy rechazada por buena parte de la historiografía. Hassan Arabi sostiene que, en realidad, “civilizar era sinónimo de borrar todo tipo de relación con las creencias locales y las lenguas heredadas a lo largo de la historia africana” (Arabi, 2013: 54).

Considero conveniente señalar un debate historiográfico surgido a finales del siglo XX, sobre la responsabilidad de los pensadores ilustrados respecto a la expansión civilizadora. David Fieldhouse (1961) establecía una clara línea de causalidad entre los filósofos del siglo XVIII y los conquistadores del XIX, incluso llegando a tildar a los primeros de imperialistas. Cuestionaba, por ello, la idea de que las misiones civilizadoras fuesen un invento del siglo XIX tardío, y consideraban que ya personalidades como Raynal o Mirabeau buscaban con sus escritos fomentar el expansionismo europeo.

Desde los 1970, autores como Jenifer Pitts (2009), autora de *A turn to empire* o Shankar Muthu (2003), autor de *Turn against empire* trataron de hallar planteamientos anticoloniales en autores como Herder, Adam Smith o Diderot. En concreto, Pitts sostiene que el afán imperialista surgió, como mínimo, a mediados del siglo XIX, cuando los ideales de la razón ya no primaban en el ideario colectivo. Estudios muy recientes como el de Luisa Sánchez-Mejía (2023) critican a los mencionados autores, en un intento por regresar a planteamientos como el de Fieldhouse. La autora culpa los pensadores del XVIII de brindar las ideas de progreso y civilización, que serían base teórica para la justificación del imperialismo.

Bajo mi punto de vista, si bien las élites europeas se sirvieron de los planteamientos ilustrados para sus propios intereses, resulta imposible establecer una responsabilidad directa entre sus bases teóricas y las acciones llevadas a cabo más de un siglo después. De hecho, considero conveniente resaltar que la mayor parte de los filósofos se posicionaron contra conductas coloniales como el esclavismo. Un ejemplo es Louis Sebastien Mercier, autor de *El año 2440, un sueño como no ha habido otro*. En la ucronía, el autor describe una estatua erigida en honor al libertador de los esclavos, un líder que habría conseguido, finalmente, la abolición de la servidumbre (Mercier, 2016: 143). Otro ejemplo es Montesquieu, quien en el libro XV de *El espíritu de las leyes*

arremetió contra el abuso del hombre europeo sobre el africano, especialmente en trabajos forzados y esclavitud (Sánchez-Mejía, 2023: 336). Sí es cierto que obras como la mencionada *Historia de las Dos Indias* fueron considerados por autores como Sunil Anagni (2016) o Damien Tricoire (2018) la base teórica del imperialismo. Sin embargo, María José Villaverde (2015: 19) matiza dichos planteamientos, y recuerda que, desde los salones ilustrados del siglo XVIII, era imposible atisbar el futuro colonial que se signaría más de un siglo después en Berlín, aquel 26 de febrero de 1885.

A pesar de ello, considero que el oficio del historiador no se basa en la culpabilización y el juicio. Por ello, no nos detendremos más en una cuestión que, pese a la polémica que suscitó, no debería ser más que anecdótica.

Las misiones civilizadoras británicas y francesas

Todos los imperios decimonónicos justificaron su actuación colonial mediante la misión civilizadora. Por su mayor entidad en comparación con el resto, este apartado brindará una breve panorámica sobre las misiones civilizadoras llevadas a cabo por Francia y Gran Bretaña.

Las tesis actuales sobre la misión civilizadora británica derivan de la obra de Uday Mehta (1999) *Liberalism and Empire*. Mehta señaló que la idea británica de civilización era pasada por el cáliz económico, derivando en una expansión de los ideales liberales, los cuales se camuflaban bajo a la idea de civilizar el mundo. Con ello proseguía con la tesis de Cain y Hopkins (1986), que habían teorizado sobre el llamado “gentlemanly capitalism”. En base a ello, se intentaba plantar en África la semilla del individualismo burgués y la propiedad privada, logrando crear sociedades de pequeños campesinos. Así lo explicó Comaroff:

In sum, the nub of the civilizing colonialism of the mission –and it was, quite explicitly, colonialism, in that it sought to subordinate Africa to the dominance of the European order- lay in replacing native economy and society with an imagined world of free, propertied, and prosperous peasant families. This latter-day yeomanry would inhabit a bounded and cultivated countryside, its beauty marred neither by the nakedness of savagery nor the despoliation of an expanding industrial city. It was a world in which God-inspired authority, pervading the reasoning mind and the receptive soul of every person, would reign through ever more enlightened secular rulers (Comaroff, 1977: 182).

Ya el canónico estudio de John Gallagher y Ronald Robinson (1953) subrayó que la expansión del liberalismo albergaba motivos más prácticos que morales. Permitía la integración de las colonias en el mercado común británico, en el llamado *imperialism of free trade*. Esta integración, cabe destacar, no era igualitaria. El Reino Unido se situaba a la cabeza de la pirámide, seguido de las llamadas “settler colonies” o colonias de poblamiento, donde existía un gran porcentaje de población británica y, por ende, una mayor presencia del liberalismo y la civilización, los cuales eran casi sinónimos. Regiones como la India se hallaban por debajo, situándose las colonias africanas en la base de la pirámide (Gallagher y Robinson: 1953). No deja de ser curioso, sin embargo, que se expandiese libertad por medio de las armas y la violencia.

La misión civilizadora británica se concentró especialmente en África, observándose un menor interés por civilizar Asia. Aunque aquello nunca estuvo exento de disputas, se consideraba que el subcontinente indio era ya una civilización en sí misma, pues ya contaba con escritura, estructuras de poder estables y otros avances del progreso estipulados por los pensadores ilustrados. (Shamir y Hacker, 2001: 441). A pesar de ello, sí se trataría de difundir el cristianismo. En las colonias de poblamiento las misiones civilizadoras se darían hacia las culturas indígenas, aunque su entidad sería mucho menor.

Si bien en África se fraguaron imperios como el de Mali o el del Congo, el continente –y en concreto su región subsahariana– era en su mayoría nómada o, a lo sumo, protoagraria. Cumplían, ergo, las características de la barbarie que los ilustrados habían planteado, de modo que se tornarían carne de cañón de las misiones civilizadoras. A ello se sumó la no existencia de fuertes estructuras de poder o de propiedad, por lo que era mucho más sencillo iniciar reformas *ex novo*. Citaremos, por ejemplo, los repartos de tierras. No existiendo un concepto de propiedad privada al estilo liberal, era posible crear lotes de parcelas desde cero, sin condicionantes sociales. Entregando éstos a la población nativa, se pretendía lograr una conversión a los ideales liberales británicos. Sin embargo, esta misma inexistencia de propiedades generaría problemas culturales y territoriales que todavía perduran a día de hoy (Fischer-Tiné y Mann: 2004).

Otro elemento imprescindible de la misión civilizadora británica consistía en la imposición del idioma inglés, el cual sería utilizado en la administración y organismos oficiales. Ello causaría una decadencia de los idiomas autóctonos, generando problemas de identidad cultural y, en casos extremos, la desaparición de ciertas lenguas (Arabi, 2013: 54).

Frente a la vertiente más económica del imperio británico, Francia mantendría una misión civilizadora de índole más cultural. La espina dorsal de su cometido versaría sobre la expansión de los ideales revolucionarios, especialmente la libertad. Y es que se consideraba que los súbditos coloniales de la república eran incapaces de gobernarse a sí mismos. Francia, por haber liderado la revolución contra el Antiguo Régimen y por ser potencia industrial, tenía la obligación moral de difundir los principios morales de 1789.

Una de las labores que más empeño suscitó entre la administración colonial fue el intento por crear un sistema educativo en África. Según Tony Chafer (2001: 193), ya en 1903 se dio un intento por crear un sistema de escuelas, cuyo plan de estudios se centraba especialmente en enseñar el idioma francés y la escritura. Y es que, en realidad, difundir la educación no era un elemento banal. Los súbditos coloniales del imperio francés tenían un reducido conocimiento de la nación a la que pertenecían, sintiéndose más parte de su comunidad que de su imperio. Brindar escuelas con un plan de estudios determinado contribuía a formar ciudadanos afines a la república. Era una inversión a futuro. Una forma inmaterial de hacer política, y de expandir la influencia francesa en un ámbito donde las armas no llegaban: la mentalidad y la identidad colectiva. A ello se sumaba la función más práctica. Individuos que sabían leer, escribir y practicar rudimentarias operaciones matemáticas estaban preparados para desempeñar su rol en la economía colonial. Contando con fructíferos modos de producción coloniales –donde era imprescindible que los trabajadores poseyesen una mínima cultura– mejoraba la economía general del imperio.

Los cursos, aunque irían prolongándose con el paso del tiempo, tenían una duración de tan solo dos años en 1903. Los estudiantes más brillantes tenían la oportunidad de proseguir con sus estudios de primaria, pero la única posibilidad de cursar la secundaria y la universidad era partir a Francia, lo cual sólo las élites indígenas podían costearse. Bajo mi punto de vista, aquello podría ser una estrategia de subordinación colonial. Se permitía adquirir una mínima cultura a todos los ciudadanos del imperio, pero no había posibilidad de cursar estudios superiores ni siquiera en las capitales africanas, de modo que las clases bajas coloniales, pese a su capacidad, jamás tendrían acceso al ascenso social que posibilitaban los estudios secundarios o la universidad. En cierto modo, se afirmaba ante la opinión pública europea que se estaba civilizando África, al brindar la escuela a los confines del imperio. Sin embargo, se obviaba que esa escuela

apenas tenía una duración de dos años, y que un estudiante de bajo estrato jamás conseguiría cursar sus estudios superiores.

Además de ello, deberíamos preguntarnos hasta qué punto la educación se extendió a todos los súbditos coloniales de Francia. Si bien urbes como Saigón, Dakar o Yaoundé sin duda gozaron de numerosas escuelas, es de esperar que su extensión a las áreas rurales fuese mucho más lenta y deficiente. Aunque no existe un estudio sistemático al respecto, Damiano Mataschi (2021) afirmó que sólo el 5% de los súbditos coloniales en el África francesa fue realmente escolarizado. Para comprender la dificultad de tal misión, podría establecerse un paralelismo con el caso español. Pese a los intentos de Primo de Rivera o la Segunda República por llevar la escuela a todos los confines del país, el estudio de Roberto Ceamanos (2001) sobre la extensión de la educación en Aragón demuestra el estado deficiente de ésta en fechas tan avanzadas como la década de 1930. Si los Estados tenían dificultades para implantar la educación en las áreas rurales de su propia metrópoli, es de esperar que la situación colonial fuese realmente baldía.

Como ya se ha mencionado, las misiones civilizadoras no se restringieron solo al imperio británico y al francés. Aunque la mayoría de las investigaciones tienden a centrarse en ambas naciones, lo cierto es que Portugal, Bélgica o los Países Bajos llevaron a cabo sus propias misiones. Pese a que cada una mantendría características propias, todas reúnen un ideal más cercano al liberalismo francés –de índole más política– que al británico –más económico–, sin por ello renegar de los liberales económicos ingleses.

Características de las misiones civilizadoras: la evangelización

Pese a sus diferencias, todas las potencias mantendrían una serie de puntos en común. El objetivo de este epígrafe es comprender qué semejanzas conjugaban las misiones civilizadoras de todos los imperios europeos, dando especial importancia a la evangelización.

El primer punto a enunciar es el intento por establecer fronteras fijas. Y es que, especialmente en el África subsahariana, la inexistencia de fuertes estructuras de poder

ocasionaba que las divisiones territoriales fuesen más bien difusas. En su intento por brindar la organización del territorio al estilo europeo, se forzó a los súbditos coloniales a asumir las fronteras trazadas por los líderes coloniales. Éstas, como demostró Roberto Ceamanos (2021: 57), fueron creadas en base a los intereses europeos, y no los africanos. No respetaron comunidades étnicas o lingüísticas, separando a comunidades enteras y uniendo a otras sin apenas cohesión. Es el principio de las fronteras trazadas “a escuadra y cartabón”, que tantos problemas suscitarían en los decenios venideros.

Todas las misiones, pese a las críticas de la historiografía realizadas *a posteriori*, se hallaban cargadas de paternalismo, el cual se mantendría incluso hasta el fin del colonialismo. Como prueba, Marcelo Caetano afirmaba en 1969 que:

Practicamos [...] con respecto a las poblaciones nativas de África, un proceso paternalista de gobierno y administración, pero en este paternalismo están implícitos el cuidado amoroso, la solidaridad humana, la comunión cristiana (Mendy , 2003: 1).

La alusión al cristianismo no es banal, y es que del paternalismo brotaría la idea de evangelización. Con el tiempo, terminó produciéndose un paralelismo entre mundo cristiano y mundo civilizado, al estilo de la idea trazada por Mirabeau. Por lo tanto, extender la religión a los pueblos indígenas terminaría convirtiéndose en la misión principal de las misiones civilizadoras. Así, tornó vital la figura del misionero, que mediante la convivencia pacífica buscaría ganarse el favor de los indígenas, logrando así su conversión. Estos terminarían impresos en el ideario colectivo, con nombres como David Livingston, Alexander Duff o Hudson Taylor.

El intento por evangelizar el mundo no era, para nada, un concepto nuevo. Osami Takizawa (2018) demuestra cómo el Vaticano se esforzó por organizar misiones a Japón en el siglo XVII. Su impacto fue tal que el cristianismo terminaría prohibido en el siglo XVII. Joseph Sebes (1978) demuestra cómo también se dieron misiones a China. Por lo general, éstas estarían comandadas por canónigos jesuitas. Festo Mkenda (2018) investiga los intentos precoloniales de evangelizar África. Según cuenta, en 1561, Gonzalo de Silveira logró el bautismo del rey de Zimbabwe. Todos los investigadores coinciden en que, en el XVI y XVII, la evangelización de Asia y África estuvo liderada por Portugal.

Sin embargo, el declive luso y el auge de nuevas potencias ocasionó la incidencia de nuevas misiones, especialmente en África.

Andrew Porter (2002) investigó las sociedades de misioneros. Especialmente la Church Missionary Society, un grupo protestante cuyo fin era difundir la Iglesia anglicana en África. Éste fue creado en 1799, y tendría especial importancia a la hora de expandir el cristianismo en el imperio colonial británico.

Francia era una república secular, y podría pensarse que no se involucró en las evangelizaciones. Sin embargo, Jean-Claude Baumont (1976) muestra una realidad totalmente distinta. Un grupo de canónigos conformaron la Oeuvre de la Propagation de la Foi, una asociación de fieles que proporcionaba ayuda económica para sufragar misiones. Su origen puede situarse entre 1817 y 1820, aunque su momento de máximo apogeo se daría desde la década de 1870.

Porter cree que terminaría dándose una lucha entre cristianos y protestantes por evangelizar más territorios en África, la cual terminaría dirimiéndose en una lucha de misioneros británicos contra franceses. Pese a representar el cristianismo, cada uno enarbolaba su bandera nacional, la cual terminaría convirtiéndose en sinónimo de su religión, de su civilización. Se han documentado incluso disputas entre grupos de misioneros cuando se producían fortuitos encuentros, los cuales se hallan muy ligados a las ideas de imperio continuo.

Esta evangelización, cabe destacar, no era obligatoria. Especialmente en el norte de África, donde el islam suponía una religión moderna y dogmática, la conversión sería un acto voluntario. Sin embargo, como afirma Nathan Nunn (2010), el cristianismo fue visto como una forma de superioridad. Bautizarse no suponía solo asumir la fe europea, sino que era todo un rito de paso hacia el mundo occidental. El bautismo era la forma de incluirse en un mundo mucho más amplio y diverso, y posicionaba a los conversos por encima de quienes optaban por mantener su fe. Además, existían amplias presiones para que los miembros de la administración fuesen cristianos, de modo que ésta no siempre fue libre.

Esa subordinación de los no cristianos terminaría entrando en contradicción con el mensaje religioso de igualdad. Los casos más extremos son Italia y Bélgica, que en

ciertos momentos terminarían no enviando misioneros. Y es que en sus predicaciones, afirmaban que todos los hombres eran iguales ante Dios, lo cual entraba en contradicción con los ideales verticales de barbarie y civilización. Fue ese temor, esa desconfianza hacia el mensaje excesivamente igualitario lo que llegaría a frenar algunas evangelizaciones (Napoli, 2013: 828). En mi opinión, los mensajes igualitarios son una constante en las misiones cristianas, que ya pudieron observarse en la conquista de América o las evangelizaciones japonesas. Sin embargo, a la altura de finales del siglo XIX existía ya una gran amenaza en Europa: el espectro del socialismo. El discurso de igualdad que antes pasaba desapercibido podría haber sido observado con miedo ante la nueva problemática para las élites, tal vez en el terror de que los súbditos coloniales conociesen el socialismo. De hecho, muchos de los posteriores líderes anticoloniales de raigambre comunista se habían formado en dicha ideología durante su estudio en la metrópoli. Citaremos, por ejemplo, a Ho Chi Minh o Pol Pot. Ambos se educaron en París, donde serían absorbidos por ideologías socialistas. A su vuelta a la colonia, liderarían movimientos independentistas y crearían nuevos Estados socialistas.

CONCLUSIÓN

Esta investigación ha intentado recopilar una de las formas de alteridad que más repercusiones ha tenido a lo largo de la historia: la civilización. Ésta surgió a mediados del siglo XVIII, pero sus raíces son mucho más profundas. Por lo tanto, la primera tesis de esta investigación es la importancia de atender a las visiones de *longue durée*. Todo fenómeno histórico es la conjunción de dos tipos de causas: las de corto y largo plazo. El surgimiento de la civilización es resultado de una causalidad concreta, acaecida a mediados del siglo XVIII –justificación de la trata de esclavos, surgimiento de la clase burguesa...– pero también aúna el largo recorrido de la alteridad europea desde la antigüedad. Sería un craso error, por lo tanto, iniciar esta investigación con las primeras luces de la Ilustración.

En segundo lugar, se ha analizado la idea concreta de civilización en varios pensadores. La segunda tesis de esta investigación es que cada uno de ellos adaptó el término a sus ideas. Ya Bénétón sugirió que el éxito de la civilización en el siglo XIX radicaba en que “tiene la doble ventaja de producir una impresión favorable y de prestarse a todas las manipulaciones posibles” (Bénétón, 1975: 128). A pesar de la multiplicidad de significados, el término mantuvo siempre dos características en común: la noción de progreso y la dualidad entre civilización y barbarie.

Una segunda parte de la investigación ha versado sobre el uso que se dio a la civilización en la posteridad. Especialmente, se ha analizado el siglo XIX, pues la primera mitad del XX se inauguró con las primeras críticas a la idea que nos concierne, y se inició el declive de su uso. Se ha dividido la investigación en dos ámbitos: la civilización como mecanismo de alteridad interna, que situó en la periferia cultural a la población rural, proletaria o gitana y la externa, encarnada en las misiones civilizadoras. Aunque cada una mantuvo unas peculiaridades –muy ligadas a la idea de civilización que primaba en cada Estado– todas mantenían una característica común: eran mecanismos de legitimación para la expansión colonial. La tercera tesis de esta investigación es que Europa, asfixiada por la crisis finisecular y con numerosos problemas sociales, vio en la conquista de ultramar un remedio para paliar sus conflictos intestinos. Era necesaria, sin embargo, una legitimación de dicha expansión. La clase política habría tomado las ideas de barbarie y civilización para afirmar que era necesario brindar el progreso a los rincones más

inhóspitos de África o Asia. Aunque sí se trató de cumplir los objetivos —especialmente la evangelización—, extender el supuesto milagro europeo no fue el motivo que llevó a las potencias europeas a su expansión.

No existe, como ya se ha mencionado, una investigación sistemática para el caso de la civilización en España. Existen estudios que lo abordan central o parcialmente, como el de Juan Goberna (1999), Fernández Sebastián (2014) o María Sierra (2015), pero no una obra de referencia que aúne todas las acepciones del término en español y su uso como alteridad interna o externa. Las nuevas generaciones tienen una especial responsabilidad al respecto, pues es necesaria la aplicación de nuevas miradas a las fuentes tradicionales, con el fin de generar una vasta compilación de un fenómeno que, en otras naciones de Europa, está ya plenamente analizado.

Como se ha demostrado en el apartado introductorio, la sombra de las misiones civilizadoras es alargada. Pese a la descolonización del siglo XX, sigue primando en la cultura europea una indiscutible sensación de superioridad. La palabra “civilización” ha sido discutida hasta reducir considerablemente su uso. Sin embargo, otros términos, como el de libertad, se han usado para justificar invasiones armadas como la de Irak, en 2003. En el discurso de la segunda investidura del presidente George Bush hijo, este afirmó que “la supervivencia de la libertad en nuestro país depende cada vez más del éxito de la libertad en otros países. La mejor posibilidad para la paz en nuestro mundo la ofrece la diseminación de la libertad en todo el mundo” (The White House, 2005).” Atendemos, por lo tanto, a un resurgimiento modificado de las misiones civilizadoras. Las viejas legitimaciones del siglo XIX reaparecen en el XXI revestidas de libertad y democracia, con un potente cáriz paternalista. Pero bajo la apariencia benévola de ciertos discursos late una lógica de alteridad que, indudablemente, es heredera del pasado colonial europeo.

Por lo tanto, considero imprescindible comprender los orígenes de la civilización, y cómo Europa se encumbró a sí misma en la cúspide del orden mundial, pues sus consecuencias todavía subyacen en la actualidad. La historia es, probablemente, la mejor herramienta para demoler los dogmas de los discursos políticos y cuestionar todo cuanto rodea su naturaleza. Por lo tanto, estudiar la civilización es una forma de comprender la evolución de Europa y del mundo en la era contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2005) [1994]. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
- Aldea, J., P. Ortega, I. Pérez y M. Soto (coords), (2012). *Historia, identidad y aternidad. Actas del III congreso interdisciplinar de jóvenes historiadores*, Salamanca, Hergar.
- Alshboul, A. (2007). “El Estado “democrático” y la “democratización” de los Estados Nómadas”. *Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 16, 1-8.
- Álvarez, P. (1992). *Palabras e ideas, el léxico de la ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, Real Academia Española.
- Anagni, S. M. (2016). *Hating empire properly: The Two Indies and the Limits of Enlightenment Anticolonialism*, Filadelfia, Temple University Press.
- Andrés, H. (2019). “La Crítica de Marx al proyecto Moderno y las Formas de Sociabilidad de los Pueblos Originarios: Notas para una reinterpretación en clave política” en S. Suelane (Ed.) *Anais do 3 o Congresso Internacional Povos da América Latina* (pp. 100-117). Brasilia, Tainacan.
- Arabi, H. (2013). “El discurso colonialista en África y oriente medio. De la misión “civilizadora” a la misión “democratizadora””, *Encrucijada Americana*, 6(1), 51-63.
- Aznar, P. (1612). *Expulsion justificada de los moriscos españoles, y suma de las excelencias Christianas de nuestro Rey Don Felipe el Catholico Tercero deste nombre*, Huesca, Pedro Cabarte.
- Baumont, J. (1976). “Une Source de l’Histoire du XIXo et du Début du XXo Siècle: Archives et Publications de l’Oeuvre de la Propagation de la Foi”. *History in Africa*, 3, 165–170.
- Bell, S. (2008). “Introduction: Role Models in the Roman World”. *Memoirs of the American Academy in Rome. Supplementary Volumes*, 7, 1–39.
- Bénéton, P. (1975). *Histoire de mots, cultura et civilisation*, París, SciencesPo.
- Benveniste, É. (1997) [1954], *Civilización. Contribución a la historia de la palabra*, Madrid, Siglo XXI.
- Bermejo, J. C. (1987). *El final de la historia*, Madrid, Akal.
- Boehme, J. (1556). *El libro de las costumbres de todas las gentes del mundo*, Cádiz, Martín Nucio.

- Boer, P. den (2005). "Civilization: comparing concepts and identities". *Contributions to the History of Concepts*, 1(1), 51–62.
- Bowden, B. (2009) [1968]. *The empire of civilization: the evolution of an imperial idea*, Londres, The University of Chicago Press.
- Braudel, F. (1994) [1963], *A history of civilizations*, Londres, Penguin.
- Brendon, P. (2008). *The decline and fall of the British Empire, 1781-1997*, Londres, Random House.
- Buttel, F. H. y Flinn, W. L. (1979). "Sources of Working Class Consciousness". *Sociological Focus*, 12(1), 37–52.
- Cain, P. y A. Hopkins, (1986). "Gentlemanly Capitalism and British Expansion Overseas I. The Old Colonial System, 1688-1850". *The economic history review*, 39(4), 501–525.
- Cammarota, A. (2012). "La antítesis Kultur y Zivilisation en Norbert Elias y Thomas Mann", *Prácticas de Oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, 9, 1-11.
- Cannon, K. G. (2008). "Christian Imperialism and the Transatlantic Slave Trade". *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24(1), 127–134.
- Caritat, M. N. (1980) [1795], *Bosquejos de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional.
- Carter, J. D. (1939). Interpretation of the Career of Napoleon Bonaparte. *The Historian*, 1(2), 164–189.
- Cartledge, P. (1995). "“We are all greeks”? ancient (especially Herodotean) and modern contestations of Hellenism." *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 40, 75–82.
- Ceamanos, R. (2001). *Los años silenciados. La II República en la Comarca de Tarazona y el Moncayo (1931-1936)*. Zaragoza, Comarca de Tarazona y el Moncayo.
- Ceamanos, R. (2021) [2014]. *El reparto de África: de la conferencia de Berlín a los conflictos actuales*, Madrid, Catarta.
- Campany, A. (1988) [1808], *Centinela contra franceses*, Londres, Tamesis Books.
- Chafer, T. (2001). Teaching Africans to be French?: France’s “civilising mission” and the establishment of a public education system in French West Africa, 1903-30. *Africa: Rivista Trimestrale Di Studi e Documentazione Dell’Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente*, 56(2), 190–209.

- Childe, V. G. (1970) [1942], *¿Qué sucedió en la historia?*, Buenos Aires, Siglo XX.
- Chisholm, M. (1980). “The Wealth of Nations”. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 5(3), 255–276.
- Cirlot, Victoria (2007). *Figuras del destino: mitos y símbolos de la Europa medieval*, Madrid Siruela.
- Colmeiro, J. (2003). “El Oriente comienza en los Pirineos: la construcción orientalista de “Carmen”” *Revista de Occidente*, 264, 57-83.
- Comaroff, J. (1997). “Images of Empire, Contests of Conscience: Models of colonial domination in South Africa”. En F. Cooper y A. Stoler, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World* (págs. 163-197), Los Ángeles, University of California Press.
- Conklin, A. (1997). *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, Nueva York, Stanford University Press.
- Conlkin, A. (2011). *France and its empire since 1870*, Nueva York, Oxford University Press.
- Crawley, A. M. (1965). “Communism and African Independence”. *African Affairs*, 64(255), 91–102.
- Curtin, P. D. (1960). ““Scientific” racism and the British theory of empire”. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 2(1), 40–51.
- Desan, S. (2011). Internationalizing the French Revolution. *French Politics, Culture & Society*, 29(2), 137–160.
- Elias, N, (2010) [1986], *El proceso de Civilización*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.
- Engels, F. (2017) [1884], *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Madrid, Akal.
- Febvre, L. (2006) [1930], *Civilisation, le mot et l'idée*, París, Fundación “pour la science”.
- Ferguson, A. (1767). *An essay on the history of civil society*, Dublín, Boulter Grierson.
- Fernández Sebastián, J. (2014). *Diccionario social y político del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770–1870, vol. 2*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/ Universidad del País Vasco.

- Fieldhouse, D. (1961). "Imperialism': An Historiographical Revision". *Economic History Review*. 14(2), 187–209.
- Fiore, N. (17 de febrero de 2020). "Indignación en Italia: el ultra Salvini acusa a las extranjeras de abortar por tener "un estilo de vida incivilizado"", *Ámbito*, <https://www.ambito.com/mundo/italia/indignacion-el-ultra-salvini-acusa-las-extranjeras-abortar-tener-un-estilo-vida-incivilizado-n5083412>, consultado el 4/5/2024.
- Fischer-Tiné, H. y M. Mann (2004). *Colonialism as civilizing mission, cultural ideology in British India*, Londres, Wimbledon Publishing Company.
- Francis, M. (1998). "The "Civilizing" of Indigenous People in Nineteenth-Century Canada". *Journal of World History*, 9(1), 51–87.
- Frédéric, J. y Sebastiani, S. (2016) "El encuentro con lo no europeo en el proceso de definición de Europa", *Claves. Revista de Historia*, 2(3), 225-250.
- Galeano, E. (2004) [1971], *Las venas abiertas de América Latina*, Buenos Aires, siglo XXI editores.
- Gallagher, J. y R. Robinson (1953). The Imperialism of Free Trade. *The Economic History Review*, 6(1), 1–15.
- Goberna, J. R. (1997). *El concepto de civilización*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e intercambio científico.
- Goberna, J. R. (1999). *Civilización, historia de una idea*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio científico.
- Goodrich, A. (2013). Understanding a language of 'aristocracy', *The Historical Journal*, 56(2), 369–398.
- Greer, A. (2019). "Settler Colonialism and Empire in Early America". *The William and Mary Quarterly*, 76(3), 383–390.
- Guilderson, H. L. (1996). From the State of Nature to the Empire of Reason: Civilization in Buffon, Mirabeau and Raynal, *Comparative civilizations review*, 34(4), 27-44.
- Guitzot, F. (1839). *Historia General de la Civilización en Europa, desde la caída del imperio romano hasta la Revolución en Francia*, Barcelona, Olivares y Gavarró.
- Guldi, J. y D. Armitage (2016). *Manifiesto por la historia*. Barcelona, Alianza.
- Harding, A. (1994). The origins of the concept of the state. *History of Political Thought*, 15(1), 57-72.

- Heraclides, A., y Dialla, A. (2015). Eurocentrism, 'civilization' and the 'barbarians.' En A. Heraclides y A. Dialla: *Humanitarian Intervention in the Long Nineteenth Century: Setting the Precedent* (pp. 31–56), Manchester, Manchester University Press.
- Herder, Johann Gottfried von (1959) [1792], *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Losada.
- Hsin-Hui, C. (2008). *The Colonial 'Civilizing Process' in Dutch Formosa, 1624-1662*, Taipéi, Brill Academic Pub.
- Hunt, P. (1971). "Feminism and Anti-Clericalism under the Commune". *The Massachusetts Review*, 12(3), 418–431.
- Huntington, S. (1996). *A clash of civilizations and the remaking of world order*, Nueva York, Simon & Schuster.
- Jackson, J. y Weidman, N. (2005). "The Origins of Scientific Racism". *The Journal of Blacks in Higher Education*, 50, 66–79.
- Jal, M. (2014). "Asiatic Mode of Production, Caste and the Indian Left". *Economic and Political Weekly*, 49(19), 41–49.
- Jones, E. (1981). *The European Miracle. Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kipling, R. (2011). *The man who would be King*, Londres, Penguin.
- Lavalle, B. (2009). *Bartolomé de las Casas: entre la espada y la cruz*, Barcelona, Ariel.
- Lazarte, M. F. (2013). "Reflexiones de Raynal acerca del rol colonizador francés y la utilización de *Voyage d'Un Philosophe* como intertexto" *XIV Jornadas Interescuelas*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2-22.
- Le Goff, Jacques (1985) "El desierto y el bosque en el Occidente medieval", *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, pp. 25-39.
- Lenin, V. (2020) [1917], *Imperialism, the highest stage of capitalism*, Paris, Foreign Languages Press.
- Majumdar, M. A. (2007). *Postcoloniality: The French Dimension*, Nueva York, Berghahn Books.
- Marx, K. y F. Engels (2023) [1848]. *Manifiesto Comunista*, Madrid, Akal.
- Matasci, D. (2021). "Imperialism, internationalism, and education in Africa: connected histories", *Pedagogica historica*, 57(3), 221-227.

Mayer, A. (1981). *The persistence of the Old Regime, Europe to the Great War*, Nueva York, Pantheon Books.

Mayer, R. (1985). “Horace on good manners”. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 31 (211), 33–46.

Mehta, U. (1999). *Liberalism and Empire: a study in nineteenth-century British liberal thought*, Londres, University of Chicago press.

Mendy, P. (2003). “Portugal’s Civilizing Mission in Colonial Guinea-Bissau: Rhetoric and Reality”. *The International Journal of African Historical Studies*, 36(1), 35–58.

Mercier, L. S. (2026) [1770], *El año 2440, un sueño como no ha habido otro*, Madrid, Akal.

Mkenda, F. (2018). “Jesuits, Protestants, and Africa before the Twentieth Century”. En F. Mkenda y R. Maryks (Eds.), *Encounters between Jesuits and Protestants in Africa* (pp. 11–30). Ámsterdam, Brill.

Montal, R. (1999). *El chocolate, “las semillas del oro”*, Zaragoza, Departamento de educación y cultura del gobierno de Aragón.

Moyano, D. (2011). *Civilización y Barbarie*, Alicante, Biblioteca Miguel de Cervantes.

Muthu, S. (2003). *Enlightenment against Empire*. Princeton, Princeton University Press.

Napoli, O. (2013). “Race and Empire: The Legitimation of Italian Colonialism in Juridical Thought”. *The Journal of Modern History*, 85(4), 801–832.

Nunes de Avezedo, A. (2016). “La génesis y el desarrollo de la idea de civilización en Europa”, *Revista Digital Estudios Históricos*, 17, 1-18.

Nunn, N. (2010). “Religious Conversion in Colonial Africa”. *The American Economic Review*, 100(2), 147–152.

O’Brien, P. (1997). *The Industrial Revolution and British Society*, Londres, Cambridge University Press.

Omar, D. (2020). “A missão civilizadora como factor de construção da alteridade colonial em Moçambique”, *História revista* 25(3), 73-88.

Ortega, J. de (1754). *Apostolicos afanes de la Compañía de Jesus*. Madrid, imprenta de Pedro Nadal.

Osborne, R. (2007). *Civilización: una historia crítica del mundo occidental*, Barcelona, Crítica.

- Pastor, F. A. (2000). “«Quaerentes summum Deum»: Búsqueda de Dios y Lenguaje de Fe en Agustín de Hipona”. *Gregorianum*, 81(3), 453–491.
- Pitts, J. (2005) [1970]. *A turn to empire: the rise of imperial liberalism in Britain and France*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Pohl, W. (2018). “Ethnonyms and Early Medieval Ethnicity: Methodological Reflections”. *The Hungarian Historical Review*, 7(1), 5–17.
- Porter, A. (2002). “Church History, History of Christianity, Religious History: Some Reflections on British Missionary Enterprise since the Late Eighteenth Century.” *Church History*, 71(3), 555–584.
- Raynal, G. (1777) [1776], *A Philosophical and Political History of the settlements and trade of the Europeans in the East and West Indies*, Londres, Straham.
- Real Academia de la Lengua Española (1726). *Diccionario de Autoridades*, tomo I, Madrid, Diccionario histórico de la lengua española.
- Rediker, M. (2008). *Barco de esclavos, la trata a través del atlántico*, Madrid, Capitan Swing.
- Romero, J. J. M. (2009) “La temática pastoral en los libros de caballerías de la época de Felipe II” *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 57(2), 563–605.
- Rotterdam, Erasmo de (2006) [1530], *De la urbanidad en las maneras de los niños*, Madrid, Centro de Investigación y documentación educativa.
- Rousseau, J. (1997a) [1750], *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires, Losada.
- Rousseau, J (1997b) [1754], *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Losada.
- Said, E. (1979). *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.
- Sánchez-Mejía, M. L. (2023). “Civilización, progreso y colonización” en G. López, F. J. Martínez, M. E. Rodríguez y M. L. Sánchez-Mejía (Coords.) *Las luces del progreso y la conciencia de la modernidad* (335-360). Madrid, Tecnos.
- Santamaría, V. A. (2013). “La crítica de Rousseau al concepto de civilización”, *Nuevo pensamiento*, 3, 293-311.
- Sebes, J. S. (1978). “China’s Jesuit Century”. *The Wilson Quarterly*, 2(1), 170–183.
- Shamir, R. y D. Hacker (2001). “Colonialism’s Civilizing Mission: The Case of the Indian Hemp Drug Commission”. *Law & Social Inquiry*, 26(2), 435–461.

Sierra, M. (2015). “Caníbales devorados: los gitanos en el discurso romántico sobre la nación española” en M. Sierra (Ed.), *Enemies Within. Cultural Hierarchies and Liberal Political Models in the Hispanic World*, Cambridge Scholars Publisher, 187-221

Smith, A. (1998) [1776]. *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, tomo II, Barcelona, Oikos-tau.

Soriano, N (2021). “Los intrincados caminos hacia el progreso. Debates y discursos sobre civilización, guerra y sensibilidad en la ilustración” en C. Borreguero, O. Melgosa, A. y A. Retortillo (Eds.), *A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la Edad Moderna*, Burgos, Servicio de publicaciones e Imagen Institucional de la Universidad de Burgos: 2057-2072.

Squicciarini, M. y J. Swinnen (2016). *The economics of chocolate*, Oxford, Oxford University Press.

Standaert, E. (2023). *A Belgian Mission to the Boers*, Londres, Legare Street Press.

Starobinski, J. (1999). “La palabra civilización”, *Prismas, Revista de historia intelectual*, 3, 9-36.

Stoichita, V. (2016). *La imagen del otro. Negros, judíos, musulmanes y gitanos en el arte occidental en los albores de la Edad Moderna*, Madrid, Cátedra.

Tafoya, E. (2012). “La simbólica del buen salvaje en el imaginario romántico de Rousseau. Una tensión entre lo natural y lo artificial”, *Acta sociológica*, 57, 81-101.

Takizawa, O. (2018). *Los jesuitas en el Japón de los samuráis (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Digital Reasons.

The White House (2005). “Discurso de Toma de Posesión del Presidente George W. Bush” (<https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2005/01/20050120-1.es.html>), consultado el 4/5/2024.

Tricoire, D. (2018). “Raynal’s and Diderot’s Patriotic History of the Two Indies, or the problem of Anti-Colonialism in the Eighteenth Century”, *The Eighteenth Century*, 49(4), 429-448.

Valle de Frutos, S. (2008). *Cultura y civilización, un acercamiento desde las ciencias sociales*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Vardi, L. (2009). “Rewriting the Lives of Eighteenth-Century Economists”. *The American Historical Review*, 114(3), 652–661.

Villaverde, M. J. (2015). “La Conquista y colonización de la América Española, según la Historia de las dos Indias del abate Raynal” en Castilla Urbano, F. (ed.) *Visiones de la conquista y la colonización de las Américas*, Alcalá de Henares: ediciones de la Universidad de Alcalá.

Vliet, E. C. van der (2003). “The Romans and Us: Strabo’s “Geography” and the Construction of Ethnicity”. *Mnemosyne*, 56(3), 257–272.

Vogt, E. A. (1996). “Civilisation and Kultur: keywords in the history of French and German citizenship”. *Ecumene*, 3(2), 125–145.

Whatmore, R. (1998). “The political economy of Jean-Baptiste Say’s republicanism”. *History of Political Thought*, 19(3), 439–456.