

Bastide, Roger, *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Amorrortu, Bs. As. 1973.

V

El último caso que habremos de analizar, y que demorará durante más tiempo nuestra atención por constituir el más rico en enseñanzas, es el de Africa del Sur.⁽²²⁾

Debemos partir de un hecho, y es el de que la separación de los colores en Africa del Sur aún no tiene un siglo de existencia. De aquí surge un primer interrogante: ¿cómo fue impuesta y qué la precedió? La Compañía Holandesa de las Indias levantó en El Cabo, en 1652, un pequeño puerto para los buques en camino a las Indias, frecuentado tan solo por marineros y aventureros. Sin embargo, en 1657 se dio autorización para que los blancos se estableciesen como granjeros en los alrededores de la fortaleza y llevasen con ese fin el ganado necesario. A partir de entonces y durante el resto del siglo xvii se vuelca en Africa del Sur una corriente de calvinistas holandeses y hugonotes franceses. De aquí resultan dos tipos de contacto entre los blancos y los hotentotes pobladores del lugar o los esclavos negros: 1) El concubinato y la mestización en El Cabo mismo, lo cual corre por cuenta de los soldados y los funcionarios civiles, todos ellos célibes y a menudo aventureros; 2) La segregación fuera del área urbana, en la zona de las granjas, donde los criadores holandeses vivían con los suyos, conservaban el culto familiar tan característico de los protestantes y leían la Biblia después de la cena, antes de acostarse. Pero esta política de aislamiento y separación no impedía que se estableciesen relaciones raciales de tipo paternalista entre los amos blancos y sus servidores hotentotes, jardineros o cuidadores del ganado. Estos recibían de los blancos

22 Las principales obras utilizadas para el análisis de la situación racial en Africa del Sur desde una perspectiva religiosa son las de K. L. Little, *Race el société*, París: UNESCO; I. D. MacCrone, *Race altitudes it> south Africa*, Londres, 1937; B. J. Marais, *Colour; insolved problem of tbe West*, Ciudad del Cabo, s.l.; F. L. Schoell, *Les tensions raciales datts ; 'Unjo, ', Sud-Africaine et leurs incidences internationales*, París, 1956; Dr. Malan, *Apartheid*, folleto informativo; B. W. Peacy, *When the separated the cbildren of me,,; Report of tbe Dutch Re/ormed Churchesit, South A/rica, 1955*; muy en especial, la colección de los textos del SABRA (South African Bureau of Racial Affairs) y del South Africa Institute of Race Relations, así como diversos artículos publicados por el *Journal of Racial Affairs* (como por ejemplo el de B. Peacy, <cThe Christian Citizen lii South Africa's Multiraciaj Society», vol. 2, nº4, 1951), otros aparecidos en *Hoernlé Lecture* (J. H. Hofmeyer, «Christian principies and race problems», p6gs. 2-6) y en *The Student World* (vol. 4, 1951), y, por supuesto, diversas declaraciones de obispos y arzobispos referidas a la discriminación racial.

113

una educación religiosa muy avanzada, y cuando se suponía que si esclavo había adelantado bastante en el camino de su salvación se le daba el bautismo e inmediatamente se lo liberaba. Una vez libre, no había impedimento legal para que se casase con una persona blanca, si bien

hay que reconocer que los matrimonios de este tipo fueron muy escasos (se recuerda, por ejemplo, el de Eva con el explorador Van Mierkoff). En todo caso, a la inversa de lo que ocurría en El Cabo, no se conocía el concubinato. Las costumbres estaban sujetas al más cerrado puritanismo. En primer lugar, desde luego, imperaba una innegable separación sexual, pero ello no era obstáculo para que, en el marco de la familia, se estableciesen vínculos verdaderamente fraternales entre amos y servidores.

Dos hechos vienen a modificar este cuadro idílico inicial. Ante todo, que la colonia holandesa caiga en 1806 en manos de los ingleses. Ciertamente es que los ingleses suprimen la esclavitud, en 1828, e instituyen un gobierno representativo en 1858, abriendo a las «gentes de color» * y los «negros» la posibilidad de elegir y ser elegidos, pero estas medidas, tan liberales a primera vista, no persiguen otra finalidad que la de eliminar el tipo «paternalista» en las relaciones raciales, para instaurar en su reemplazo el tipo «competitivo». Además los ingleses, en su movimiento expansionista, habrían de salir del territorio hotentote para entrar en relaciones con los bantúes, y en primer término con el grupo xhosa. Continuará la tarea evangelizadora, es cierto, pero ya no tendrá, como con los boers, un carácter familiar; «misiones» organizadas por la metrópoli la tomarán a su cargo, y de este modo el amor cristiano se convertirá en materia de instituciones especializadas, con lo cual, paralelamente, quedarán destruidas las fraternales relaciones afectivas entre los grupos, fundadas en las relaciones interpersonales. Por último, la creciente intervención administrativa, que en el siglo XIX desató la gran migración de los descendientes de holandeses hacia el este y el norte, y luego la conquista de estos nuevos territorios por parte de los ingleses al concluir la guerra de los boers, determinarán una separación entre holandeses calvinistas e ingleses liberales que, aunque expresada fundamentalmente en el terreno político, no dejará de tener repercusiones en el ámbito religioso. Esto hace que podamos preguntarnos si las políticas opuestas que con

*«Gentes de color» o «*coloured*» es una expresión que integra la terminología oficial del *apartheid* y designa a los mestizos de europeos y africanos o de europeos y asiáticos (*N. del T.*)

114

respecto a los bantúes sostienen en África del Sur los descendientes de ingleses y los afrikaners no constituirán más la consecuencia de un conflicto político que de miras supuestamente antagónicas en sus respectivas éticas religiosas. O, más exactamente, cabría averiguar si esas divergencias en materia de ética religiosa no resultarán fortalecidas, endurecidas y exageradas por los antagonismos políticos.

El segundo hecho que influyó en la transformación del cuadro inicial fue el descubrimiento de canteras diamantíferas en 1870 y minas de oro en 1896, lo cual acarreó un cambio profundo en la antigua economía sudafricana, ya que a partir de entonces se multiplicaron los medios de transporte, surgieron nuevas ciudades, se diversificó la industria y, como resultado de todo ello, se hizo necesario emplear mano de obra africana en cantidades cada vez mayores. Y es el caso que la antigua economía agrícola facilitaba la separación entre las

razas, sobre todo en las zonas ganaderas, donde no se necesita un gran número de trabajadores (fuera de las relaciones paternalistas servidores-patrones), mientras que la industrialización: 1) provocaba la afluencia de los bantúes a los grandes centros urbanos, y en consecuencia mezclaba las razas en lugares de reducida extensión territorial, y 2) generaba la formación de una clase de «blancos pobres», obligada a enfrentar en el mercado del trabajo la competencia de los bantúes, que aceptaban salarios inferiores. Más que un resultado lógico de las convicciones religiosas, el racismo blanco constituye, pues, una respuesta a esas nuevas condiciones económicas. En la oportunidad, el enfrentamiento entre afrikaners y anglosajones, es decir, entre obreros y empresarios, manifiesta bien pronto —a través de una serie de leyes, despidos en masa de obreros blancos y reacciones sindicales— su carácter económico y no religioso, ya que el liberalismo anglosajón representaba el interés de los patrones, en disfrutar de una mano de obra más pagada, y el racismo afrikaner traducía los intereses de los trabajadores blancos —privados de sus tierras como consecuencia de la guerra de los boers y obligados a refugiarse en las ciudades— de no permitir que la competencia negra viniera a «proletarizarlos» aún más: Federación Industrial de la Unión Sudafricana por un lado, Partido Laborista por el otro.

Pasaje, por lo tanto, de un tipo paternalista de relaciones raciales a un tipo competitivo. Integración de las diferencias de ética religiosa en conflictos —que les son exteriores— de naturaleza política o económica. Oposición, en cuanto a la estrategia de las relaciones raciales, entre dos actitudes: la de los

115

boers, todavía campesina, de separación para preservar los antiguos valores europeos frente a las influencias de un ambiente nuevo; la urbana, comercial y capitalista de los ingleses, inclinada a ganar a los bantúes para la cultura occidental y asimilarlos. La victoria del doctor Malan señaló el triunfo de la estrategia de los boers sobre la de los ingleses. Con ella quedó asimismo consagrado el triunfo del *apartheid*.

El *apartheid* ya es demasiado conocido, y no pretendemos describirlo una vez más. Lo que nos importa es su «ideología» y el papel que en ella desempeña la religión. Los liberales anglosajones piensan que la asimilación de los negros a la cultura de los blancos, al atenuar las diferencias de comportamiento y actitudes entre blancos y no blancos y, sobre todo, al dar pie para una nueva estratificación racial que ya no se fundaría en el color sino en los ingresos, permitiría el surgimiento de una sociedad multirracial unida. Los partidarios de la «separación» responden²³ que la idea de que los boers son antinegros en tanto que los ingleses son los campeones de los africanos es falsa, y no tiene otra finalidad que la de alzar a estos últimos contra el gobierno constituido. El *apartheid* no es una manifestación racista sino una política nacionalista, que no es lo mismo. En definitiva, lo único que su liberalismo concede a los negros es el falaz derecho de voto, que por lo demás solo podrán ejercer los negros ricos e instruidos, lo cual conseguiría dividir aún más a la comunidad de color y permitiría al capitalismo blanco practicar una más pronunciada explotación de las masas. Por el contrario, lo que se requiere es sustituir la política del *laissez faire* por una de «protección» y «educación».

Ultima metamorfosis del tipo «paternalista» boer en una sociedad de competencia racial. Retroceso o, como dijimos, «respuesta campesina». Otro error del liberalismo consistiría en su intención de convertir al hombre de color en simple apéndice del hombre blanco, en un europeo más, que únicamente por el color de la piel diferiría de su modelo; ello, en resumidas cuentas, supondría destruir la cultura bantú en su originalidad y su «negritud», al tiempo que legalizar la mestización equivaldría a liquidar la cultura blanca, disolviéndola en una cultura sincrética.²⁴ Inclusive es muy probable que el triunfo de este liberalismo condujese a una sociedad estratificada por clases en el estilo de las de América latina, en

23 Véase, en particular, E. Domingo, *Apartheid and the liberalistic Fallacy*, SABRA, enero de 1961.

24 C. N. Mentz, en *The Student World*, op. cit.

116

que el poder estaría en manos de una minoría blanca, en tanto que el proletariado estaría compuesto por los ‘bantúes empobrecidos.’²⁵ En resumen, desde el punto de vista ideológico el *apartheid* no se presenta como una doctrina racista y de dominación sino como una política por la cual, al tiempo que se atiende a la autopreservación del grupo europeo y su cultura, se brinda reconocimiento y protección a la comunidad bantú y a su originalidad cultural: «La política del desarrollo separado es la condición del desarrollo de las mismas comunidades bantúes, a las que garantiza, en particular, la posesión inalienable del territorio (...), la posibilidad de administrar sus intereses en forma autónoma y el derecho a alcanzar el desarrollo económico». Pero la religión forma parte de la cultura: el calvinismo integra la cultura de los afrikaners y el Evangelio misionero se inserta en la cultura bantú. Debemos, por consiguiente, investigar qué sitio ocupa la religión en el *apartheid*. Dijimos unas líneas atrás que los primeros colonos consideraban como sus iguales a los negros bautizados, pero que estos eran únicamente servidores domésticos o esclavos hotentotes. El contacto de los blancos con los bantúes, en el siglo xviii, transformó los datos del problema: la evangelización doméstica cedió su lugar a la actividad misional, e inclusive, si bien al principio la existencia de cultos separados no obstaba a la unidad de la Iglesia, vemos que entre 1829 y 1857 se va infiltrando poco a poco en esa misma Iglesia la idea de segregación «por razones de higiene» —miedo a la mestización— o temores de que el contacto social «perjudique la causa de Cristo entre los cristianos». En síntesis, vemos delinearse lentamente la tendencia —que concluirá por triunfar con el *apartheid*— hacia una Iglesia blanca y una Iglesia misional.²⁶ El famoso Informe Tomlinson presenta a esa Iglesia misional como una muralla erigida para la protección de los blancos: «La única defensa de la civilización europea en Sudáfrica consiste en intensificar el esfuerzo para la evangelización de los no

cristianos», en especial como réplica al mesianismo de las iglesias de Sion,

25 Para esta crítica del liberalismo y en favor del *apartheid* hemos seleccionado deliberadamente las opiniones de gente de color como Domingo y Mentz, en lugar de remitirnos al criterio de los autores blancos.

26 Detalles de esta historia se podrán encontrar en B. J. Marais, *op. cit.* Véase, en el apéndice de esta obra, las opiniones de los principales líderes eclesiásticos —y en especial de los calvinistas— respecto del problema de si «la insistencia de Calvino en cuanto a la desigualdad de los individuos y los pueblos (*Opera*, XXVI, 400, y libro 1, 803) permite inferir que ha querido justificar una política de segregación racial~.

117

aspecto religioso, y hemos intentado subrayarlo. Prosigamos ahora nuestra búsqueda interrogando a las iglesias de Africa del Sur sobre este único aspecto en particular. En 1955 la Asamblea de las Iglesias Reformadas * afirmó la unidad de la Iglesia cristiana como cuerpo místico de Cristo, pero los reformadores, y muy especialmente Calvino, rechazaron siempre la identificación de ese cuerpo místico con las iglesias-instituciones, tan diferentes —y a menudo en conflicto— entre sí: la separación en iglesias negras e iglesias blancas responde a la diferencia entre las civilizaciones europea y africana, que solo cesará con el fin del mundo, por lo cual la Iglesia de Cristo, si bien supranacional, no por ello es a-nacional; mientras existan razas diferentes habrá otras tantas iglesias autónomas, las cuales no destruyen la unidad del pueblo de Dios sino que, por lo contrario, revelan en forma más completa la riqueza de las experiencias cristianas. Ciertamente, la existencia de iglesias raciales separadas en un país multirracial como es Africa del Sur presupone innegables peligros, y de ahí las <Recomendaciones> de la Asamblea en pro de una política de amor, tolerancia y respeto mutuo. El *apartheid* es condenable cuando se pretende utilizarlo en la mayor explotación de una raza, pero constituye la mejor de las soluciones cuando se lo aplica con espíritu cristiano, ya que gracias a él los blancos pueden preservar su cultura y su raza, y los bantúes elevarse dentro mismo de su civilización rescatada en su integridad y, por consiguiente, sin afrontar los peligros mortales de la destribilización.³⁰

En la misma línea de pensamiento que la de la Asamblea de las Iglesias, Arthur Keppel Jones advierte que el *apartheid* exige únicamente la separación de los pueblos y sus civilizaciones, y en modo alguno la discriminación; por el contrario, es un mecanismo llamado a permitir relaciones más armoniosas entre los grupos autónomos.³¹ La segregación, en efecto, debe efectuarse en términos de igualdad; el *apartheid* no ha de convertirse en una técnica de dominación económica (con mayor motivo cabría atribuir esto al liberalismo anglosajón, que apunta a la obtención de sirvientes para las tareas domésticas y de obreros para las fábricas). El *apartheid* es fundamento

* El autor se refiere a las Iglesias Holandesas Reformadas de Sudáfrica, principalmente integradas por la *Nederduitse Gere/ormeerde Kerk* y la *Nederduitse Hervormde Kerk*. (N. del T.)

30 *Repon of the Dutch...*, *op. cit.*

31 A. K. Jones, *Who is destroying civilization jis South Africa?*, SABRÁ, 1951.

120

de la integración verdadera, que descansa en la coordinación de las industrias y agriculturas bantúes y no bantúes en un mercado único.⁽³²⁾ En *Ou va l'Afrique du Sud?*> un libro que, por lo demás, fue escrito en contra del *apartheid*, B. B. Keet resume en los siguientes puntos las argumentaciones de los defensores del sistema: Dios ha querido pueblos diferentes (*Génesis*, 3, 20; *Hechos*, XVII, 26, etc.); la voluntad de Dios se manifiesta a través de la experiencia de nuestras vidas, y es el caso que nuestros antepasados estuvieron dispuestos a admitir a los indígenas pero se vieron forzados a establecer barreras como consecuencia de la enorme distancia cultural que los separaba de ellos; el sacramento del matrimonio fue instituido por Dios, y ocurre que, según muestran los hechos, la pareja proveniente de razas heterogéneas no vive en armonía, y el contacto asiduo entre las razas concluye con facilidad en ese tipo de matrimonios desdichados; el sexto mandamiento prohíbe matar y matarse, y un pueblo no tiene más derecho que un individuo a disponer de su vida: si no mantenemos las barreras entre blancos y negros condenaríamos a muerte, como consecuencia de la desproporción numérica entre ambas poblaciones, a los valores esenciales de nuestra civilización; tenemos el deber de vivir en cordial relación con los demás, pero es un hecho que la mayor parte de los blancos experimenta sensaciones de repulsión frente a las personas de color, de modo que estatuir la vida en común para ambas etnias acarrearía fricciones y frustraciones en perjuicio de los dos sectores: el *apartheid* puede evitar que nazca el odio; Dios nos ha dado una «vocación» de blancos, que consiste en guiar a los negros hacia el Evangelio y ayudarlos a desarrollarse tanto material como espiritualmente, y nos sería imposible cumplir esta misión si no conservásemos pura nuestra raza.

Las otras iglesias condenan el *apartheid* en nombre de la igualdad de los hombres ante Dios, de la unidad de los hijos de Jesucristo y de la ley de caridad (Declaración de los arzobispos y obispos sobre la discriminación racial en Africa del Sur, *Sauthern Cross*, J. H. Oldham, *Christianity and the Race Problem*, etc.). Pero las iglesias calvinistas holandesas aceptan los argumentos que acabamos de enumerar y los integran en su ideología religiosa relativa al *apartheid*. El único valor que revisten semejantes argumentos es el de respaldar la denuncia del uso hipócrita que hacen de ellos tales iglesias y emprender

32 *Integration on separate development*, SABRÉ, 1952.

121

la demistificación del *apartheid* siguiendo el ejemplo de Hoffmeyer, quien dice: Aquellos que defienden la separación de las razas afirman que los nativos podrán realizarse mejor de esa manera, pero no está ahí la razón auténtica del *apartheid*; la verdadera razón consiste en el egoísmo de los blancos, en su propósito de mantener a los negros en una situación de inferioridad, en perpetuar la desigualdad de oportunidades y, por consiguiente, en dar la espalda al verdadero cristianismo; por lo contrario, lo que debe hacerse es confiar en Dios y en la generosidad de los seres humanos.³³ Pese a todo, desde las otras iglesias no dejan de alzarse voces de adhesión —en nombre de principios cristianos— a la política del doctor Malan. Un ejemplo es la del obispo anglicano Peacy, ya citado por nosotros,³⁴ que pretende mostrar al liberalismo anglosajón como el continuador de la política de San Pedro, quien hubiese querido circuncidar a los cristianos: sus seguidores aspiran a desarrollar a los bantúes según la línea europea, con lo cual acabarían por convertirlos en un pueblo que dependiese social eclesiástica, política e intelectualmente de los ideales de los blancos (ya lo decía un pastor negro: «Vosotros, los europeos queréis convertirnos en fotografías de vosotros mismos»); e *apartheid*, en cambio, se inscribe en la línea de San Pablo quien acepta la diversidad de las herencias culturales. Los liberales confunden lo religioso con lo civil. La fraternidad cristiana es algo espiritual, que nada tiene que ver con la estructura de las iglesias, y menos todavía con la de las naciones.

¿Qué conclusiones se desprenden de este conjunto de hechos textos y consideraciones?

Ante todo, el *apartheid* se nos presenta como una respuesta de carácter político ante una situación social particular, originada por la urbanización y la industrialización de África de Sur; tal respuesta expresa cierta nostalgia por un pasado a cual se considera idílico, y refleja el ideal de los antiguos colonos, contrario a las transformaciones que el capitalismo industrial ha introducido en el viejo sistema de relaciones raciales.

Pero, en segundo lugar, esa respuesta, puesto que es la de los afrikaners, se expresa en una ideología que contiene, entre otros, un aspecto religioso. Aspecto que, sin lugar a dudas representa una distorsión del cristianismo. Para nosotros no

33 H. Hoffmeyer, «Christian principles.. », *op. cit.*, págs. 2-6.

34 Aparte de *When separated...*, *op. cit.*, véase, también, «The christian citizen. . », *op. cit.*

es aquí, sin embargo, donde radica el problema. Lo que nos interesa es verificar si tal «distorsión» tiene su origen —por que quizá no sea así— en el calvinismo de los creyentes holandeses. O si acaso cabe considerar que la ética calvinista misma se encuentra también «distorsionada».

Kenneth L. Little,³⁵ en su análisis de la situación racial en Africa del Sur, no se olvida de conceder al factor religioso un lugar junto al factor económico: «La causa —dice— de que se llegara a considerar a los indígenas y otros individuos de extracción no europea como miembros heterogéneos con respecto al grupo debe buscarse en el cerrado particularismo social y religioso de los primeros colonos boers». Y más adelante expresa que, por encima del miedo a la competencia experimentado por los «blancos pobres» y del temor, más general, de toda la minoría blanca ante la idea de verse aniquilada, el *apartheid* debe ser conectado con la tradición de los antiguos boers y la repugnancia que en ellos provocaba la gente de color: «El obstáculo infranqueable para toda solución que no concuerde con el principio de la separación de las razas proviene siempre del exclusivismo de ese grupo de pioneros, que se fundaba en la doctrina de la predestinación y en la conciencia de su homogeneidad racial». Quizás esto sea apurarse demasiado, y convenga más establecer varios niveles de explicación, en cada uno de los cuales el calvinismo ocupará un lugar diferente.

En un primer nivel, que es el correspondiente al «espíritu de frontera», el calvinismo aparece como «elemento» de un conjunto, como parte de un complejo cultural.³⁶ En una «sociedad de frontera» los hombres están embarcados en una lucha continua contra las fuerzas de la naturaleza y los demás hombres; esta atmósfera de guerra crea un sentimiento de constante inseguridad que impide la instauración de un status orgánico para las relaciones raciales (aunque se trate de un status de «amo» y «esclavos»). Y ese sentimiento de inseguridad lleva asimismo al grupo de pioneros a aferrarse con mayor desesperación a su cultura nativa y su fe religiosa, ambas indisolublemente unidas: la fe forma parte, como uno de sus elementos constitutivos, de la cultura. El calvinismo, pues, aparece en este primer nivel, pero como ingrediente de una herencia cultural que despierta mayor estima cuanto más amenazada

35 K. L. Little, *op. cit.*

36 Con respecto a la función desempeñada por el espíritu de frontera en el caso de los afrikaners, véase I. D. Mac Crone, *op. cit.*

se la siente. Hay aquí, en cierto modo, por parte del grupo, un reflejo de conservación de su propia «identidad». Ya hemos visto, entre los textos favorables al *apartheid*, la referencia al sexto mandamiento. Dejarse desbordar o penetrar por la masa negra sería un crimen, porque de tal manera se permitiría la destrucción de esa «identidad», es decir, de esa «individualidad» cultural. El apego del calvinismo a su fe a sus prácticas no opera, pues, como estímulo de una solución racista sino como «parte» de una respuesta global ante la situación de frontera. Los blancos han hecho auténticos esfuerzos para evangelizar a los paganos, pero el cristianismo de los negros, cuando lo hay, difiere en naturaleza del de los blancos, ya que uno y otro se encarnan en tradiciones culturales diferentes. Esto da lugar, pues, a que los blancos defiendan, como elemento constitutivo de su personalidad de base, su propio cristianismo.

Aquí, en este primer nivel, aparece el calvinismo, pero bien se ve que no como «explicación sino como «elemento».

Por lo tanto, el calvinismo es en este nivel, en la medida en que no es «causante» sino «causa», el objeto de una distorsión. Nada más natural, a primera vista, que el apasionamiento con que los grupos minoritarios adhieren a sus valores; por las diversas colonias de los blancos, esto es un fenómeno corriente y universal (no podríamos decir lo mismo de los grupos negros, los cuales, por el contrario, suelen interiorizar los ideales de los blancos, poniéndose así de manifiesto que en los grupos blancos interviene como elemento adicional el orgullo racial o étnico). Pero la mencionada adhesión da origen a un fenómeno de aislamiento voluntario, conservación agresiva y esclerosis. Y aunque sin duda las religiones pueden ser «conservadoras», ello no quita que el cristianismo, primero y el protestantismo, más tarde, se presenten como fenómenos revolucionarios, como manifestaciones colectivas de un propósito de agitación, de cambio del orden social, de transformación radical de los individuos. Pues bien: el espíritu de frontera elimina de la religión ese dinamismo creador para cristalizarla como tradición muerta, como un tesoro que se ha heredado y es preciso no dilapidar. La fe queda guardada en la caja fuerte, y de ahí en más solo se muestra como erizada de instrumentos defensivos; ha dejado de ser lo que fue entre los apóstoles o los primeros protestantes. El calvinismo se distorsiona porque, de positivo que era, ha cambiado de signo para volverse negativo.

En un segundo nivel, resulta posible que el calvinismo actúe

124

1

como un estímulo de ciertas actitudes racistas; es en ese nivel donde se ubica la cita de Little que hicimos unas pocas líneas atrás. Los primeros holandeses, lo mismo que los puritanos de la Nueva Inglaterra en sus relaciones con los indios, pisaron tierra africana imbuidos de una concepción igualitaria; pero su actividad misional fracasó en buena medida, así como su inequívoca voluntad de ayudar al desarrollo económico y social de los indígenas. Con ello la teoría de la predestinación parecía revelar, en la medida en que el éxito terrenal era el criterio de la salvación, que la gracia de Dios estaba reservada a la comunidad holandesa, que constituía el «pueblo elegido» de Sudáfrica. No es casual que en los textos de las iglesias calvinistas sean tan numerosas las citas del Antiguo Testamento que se refieren a la elección de un pueblo en los designios de la Divina Providencia. Los no europeos no supieron aprovechar la tierra que el Señor les había dado ni extrajeron renta alguna del talento que menciona la Parábola. Los blancos procuraron perfeccionar la raza bovina de los criadores bantúes y sustituir el alto número de cabezas (que traía como consecuencia la erosión de las tierras) por una mayor calidad (permitiendo que la tierra descansara); pero tropezaron con la «resistencia» de una civilización que no veía en el buey una fuente potencial de beneficios sino un signo externo de riqueza y una moneda para la concertación del matrimonio. Para los holandeses «calvinistas» todo sucedía, pues, como si Dios hubiese querido «enceguecer» a los indígenas en tanto hacía que floreciese la economía de los blancos. Por lo demás, el desarrollo del mesianismo negro no se atribuyó a una reacción anticolonialista o a cierto contrarracismo sino a una incapacidad natural para comprender las verdades de la Biblia, a la «superstición» que recubre el cristianismo traído por los misioneros o lo reinterpreta en

términos paganos, y en resumen, una vez más, al enceguecimiento, y por lo tanto, en definitiva, a la insondable voluntad de Dios, que elige a unos y condena a otros. Pero la teoría de la predestinación no tiene en Calvino el carácter sociológico que le dan los holandeses, ya que únicamente se refiere a elecciones individuales y nunca a pueblos «hechos a un lado». Por consiguiente, el calvinismo no ha podido operar como estímulo sino en la medida en que haya dejado de ser una dogmática para convertirse en una ideología; en síntesis, que haya sido incorporado al proceso inconsciente de las racionalizaciones y justificaciones a *posteriori*.

Y ya estamos en nuestro tercer nivel, donde el calvinismo

125

asume el carácter de aspecto ideológico de una política económica que no tiene más raíces que el egoísmo y la decisión de dominio de una raza con respecto a otra. Los textos mismos de los opúsculos propagandísticos para consumo de los cristianos extranjeros ponen claramente de relieve ese elemento de justificación o racionalización a *posteriori*, ya que cuando las contradicciones entre los textos de la Biblia o de Calvino y las realidades del *apartheid* son demasiado notorias —por ejemplo en lo que se refiere a la separación de las razas durante la Santa Comunión— nos encontramos con frases que disculpan el irritante hiato «a causa de las circunstancias históricas», «a causa de la debilidad humana» o a causa de ideas racistas procedentes del exterior pero tan arraigadas que, en homenaje a la fe del rebaño, era conveniente no herir para no desatar el escándalo. Bien se advierte que todo esto rezuma «mala conciencia». Aunque en teoría el *apartheid* se presenta como una forma de relativismo cultural, de mutuo respeto por las diferencias étnicas y en pro de un desarrollo separado pero igualitario, en la práctica persigue el aislamiento de la masa de color para facilitar el control que la minoría blanca pueda ejercer sobre ella, y supone sumir a los negros en una situación de inferioridad permanente al reservarles las peores tierras, darles una educación diferenciada y no dedicar al desarrollo de las comunidades no europeas más que una parte mínima del presupuesto nacional... Pese a todo, los boers son demasiado religiosos para que puedan aceptar esos imperativos o exigencias económicas y materiales sin hacer el intento de concordarlas con su fe. La ideología religiosa del *apartheid* sirve a los boers para disimular, bajo vestiduras aceptables frente ~ sus propias conciencias, sus intereses egoístas de clase racial.

La comparación entre los casos norteamericano, brasileño y sudafricano permitió sin duda que hiciésemos el hallazgo de elementos comunes a todos ellos, pero también —y quizás en mayor medida— de elementos divergentes. Y sin embargo hemos partido siempre de grupos «calvinistas» que emigraron hacia nuevas tierras con sus dogmas, su ética y sus iglesias.

No faltan motivos para que los actuales afrikaners sigan una política similar a la de los portugueses, quienes, no obstante, son católicos. Unos y otros reconocen, en efecto, la existencia de «culturas» distintas pero igualmente válidas. Unos y otros han vivido desde hace mucho tiempo en contacto con pueblos diferentes para no haber percibido que cada uno de ellos

tiene su «civilización». Los anglosajones, en cambio, tienden a considerar que los no blancos carecen de civilización y que a ellos les incumbe ante todo la misión de «asimilarlos». Lo que ocurría en Estados Unidos, en realidad, era que el blanco entraba verdaderamente en relación con pueblos «sin cultura» a raíz de que la esclavitud había destruido las culturas negras, y en cambio los holandeses pudieron verificar por vía experimental que los bantúes no eran iguales a los hotentotes. Pero esto determina diferencias de sentido en una política segregacionista que a primera vista parece la misma en Estados Unidos que en África meridional. En África meridional, donde se enfrentan culturas vivientes, la política de segregación es una reacción defensiva de la civilización blanca amenazada por las civilizaciones de las masas negras. En Estados Unidos, donde frente a la civilización blanca no se alza sino la ausencia de otra civilización, el segregacionismo es una reacción del puritanismo moral contra las tentaciones de la carne, o, si se quiere, de la «cultura» contra la «naturaleza» (en la medida en que, por haber destruido la esclavitud las disciplinas culturales de los africanos, se suponía que estos retrogradaban hacia una vida instintiva, corporal y carnal). Los afrikaners sienten cierta «repugnancia» con respecto a los negros, y esto hace que entre ellos la separación no tenga el carácter dramático que asume en Estados Unidos: simplemente, el blanco se defiende contra el *Alter*. En Estados Unidos se defiende de sí mismo, contra el llamado de los abismos que contiene su propio ser; el rechazo del negro es la objetivación o exteriorización de la lucha del blanco contra sí mismo.

El calvinismo de los puritanos está señalado por aquellos elementos de la doctrina de Calvino que Max Weber discernió como elementos distintivos del espíritu del capitalismo industrial. El calvinismo de los boers, en cambio, es un calvinismo campesino. Por eso es que el *apartheid* constituye una reacción contra la industrialización y la urbanización, corrientes ambas que mezclan a las razas y tienden a instituir naciones «multirraciales» donde los colores se estratifican en clases. En Estados Unidos el racismo tiene un carácter completamente distinto, puesto que existe en una nación multirracial donde solo hace falta impedir que el negro franquee los límites de clase, para lo cual basta con forzarlo a «conservarse en su lugar». La creación de castas endógamas y cerradas no tiene otra función que la de mantener ese sistema de clases estratificadas y sujetas a la autoridad de la clase blanca. Aquí ya no se trata de una «cultura» que defiende su sistema de valores sino de un

“estrato étnico” que defiende sus intereses económicos en medio de la competición

interracial. Ya mostramos, al consignar el caso del Brasil holandés, que el calvinismo era dominado por la situación. Ahora podemos generalizar: el calvinismo opera siempre dentro de situaciones particulares, y en consecuencia opera «diferencialmente». No podemos, ni siquiera por hipótesis, considerarlo como una variable «independiente»; por lo contrario, nunca dejó de presentársenos como una variable «dependiente». Dependiente de los intereses culturales, sociales y económicos del grupo blanco.

Pero, en tal caso, ¿qué motivos teníamos para buscar en él posibles «estímulos» para el racismo? Si lo que explica en último análisis al racismo son los intereses —por lo demás tanto espirituales como materiales— del grupo blanco, ¿para qué hemos emprendido esos minuciosos exámenes tendientes a desentrañar sus raíces religiosas? Al referimos a la dicotomía entre el tipo paternalista y el tipo competitivo ya respondimos a este interrogante: la razón está en que, si bien la religión no crea el racismo, puede en cambio otorgarle cierto tinte, determinar sus formas, su intensidad o su cualidad predominante. Ahora bien: se nos ha hecho evidente que los calvinistas blancos llevaron consigo, tanto a las tierras africanas como a las americanas, el calvinismo «total», es decir, el igualitarismo, el carácter individual de la elección divina —o predestinación—, el sentimiento de la vocación, la dignidad del trabajo, etc. Solo poco a poco algunos elementos se oscurecieron y otros, por el contrario, fueron valorizados; lentamente también, sobre la base de las experiencias habidas en materia de contactos raciales (por otra parte mal interpretados) se fue practicando dentro del calvinismo una selección que condujo a retener, si se quiere, más los elementos judaizantes que los elementos cristianos, más los elementos de elección que los vinculados con la condena del pecador... En suma, que se pasó de la experiencia vivida a la ideología. O, si se prefiere, de una fenomenología de la fe a una sociología de los grupos eclesiales. Existen, pues, pese a la diferencia de situaciones, ciertos elementos comunes que nos permiten hablar, si bien no de un racismo cristiano, tanto de un racismo calvinista como de un racismo anglicano o un racismo católico. A propósito de ello queda por hacer toda una sociología de las «infidelidades», porque la «infidelidad», precisamente, no tiene un carácter ético sino sociológico.