

46. *Los primeros contactos*

Cuando en 1514 el conquistador Pedrarias Dávila puso pie por vez primera en “tierra firme”, es decir, sobre el continente americano, dio la orden a uno de sus acompañantes de leer en voz alta una especie de formulario a los indígenas con los que se encontró. En este texto los invitaba, en nombre “del rey de España, muy alto, muy poderoso y muy católico defensor de la Iglesia, siempre vencedor y jamás vencido”, a someterse a la autoridad de la corona y a aceptar la predicación de sus misioneros; de otra forma –se agregaba en el formulario– “os certifico que con la ayuda de Dios penetraré con fuerza contra vosotros, os haré la guerra por todas partes y mediante todas las formas posibles, os someteré al yugo y a la obediencia de la Iglesia y de Su Majestad...”.

Ya puede uno imaginarse el efecto de este discurso, leído en el más puro castellano, sobre los indios asombrados por el desembarco de esa especie de “extraterrestres”. Ésa fue la primera utilización del famoso procedimiento del “requerimiento”, que luego será empleado por los conquistadores en otras ocasiones semejantes para legitimar el uso de la fuerza contra los indios. Tenemos ahí uno de los más puros ejemplos del legalismo, es decir, del arte de transformar por el artificio de las palabras y de la forma un hecho, acto de fuerza, en acto legal conforme a derecho.

Tal como se ha escrito frecuentemente, la “conquista” ibérica del Nuevo Mundo se llevó a cabo mediante la espada y la cruz, pero no por ello dejó de lado el instrumento del derecho. Desde el principio, el Estado español se esforzó no sólo por legalizar la empresa colonial, sino también por legitimarla. Y si bien la instalación de los europeos, franceses e ingleses, en América del Norte tomó sendas diferentes, la violencia tampoco estuvo ausente allí, ni el recurso al derecho, bajo la forma, principalmente, de tratados acordados con las poblaciones autóctonas.

En todos los casos, el choque que produjo el encuentro de 1492 desembocó en los mismos resultados: se desposeyó a los pueblos autóctonos de sus territorios, se los enajenó material y culturalmente en diversos grados, se los infravaluó en el sentido más amplio de la palabra, es decir, se los inferiorizó jurídicamente a través de la confiscación de sus derechos. Si fuese preciso escoger un objeto simbólico para caracterizar la colonización de América, ¿acaso antes que la bandera de los reyes católicos, símbolo de la soberanía que Colón plantó el 12 de octubre de 1492, no sería mejor optar por el hierro que se empleó para marcar a los indios, prisioneros de guerra y reducidos a la esclavitud, mediante las letras S.J. (*sine jure*)? Porque en América el derecho fue más a menudo un instrumento de dominación que de liberación.

47. *El marco jurídico de la conquista*

Antes de zarpar, Cristóbal Colón no había concebido su empresa más que bajo la forma de una instalación de factorías con el fin de practicar el trueque (o “rescate”) con las poblaciones que encontrara, a imitación de las factorías portuguesas de África. El marco jurídico de la primera expedición lo daban las Capitulaciones de Santa Fe, del 17 de abril de 1492, en que quedaban asociados para el reparto de los beneficios los reyes católicos y el almirante de la mar oceánica, además de concederle a este último una amplia delegación de soberanía en calidad de virrey.

Los episodios del primer viaje, el regreso triunfal, la acogida que dieron Isabel y Fernando al almirante, son demasiado conocidos para que sea necesario detenernos en ellos. Pero el éxito contenía ya el germen de la transformación de la empresa colombina, y ello por dos razones principales: la inesperada magnitud del “descubrimiento” y la actitud de la corona.

A partir del segundo viaje, se mandaron 17 navíos, y más de 1 500 españoles se instalaron en la isla de la Española (Haití) fundando allí una villa. Ya no se trataba de simples factorías, sino que los primeros inmigrantes pretendían instalarse. Esos castellanos y aragoneses eran los herederos de una larga tradición de colonización y poblamiento dentro del marco de la reconquista de la península sobre los moros. Habían venido a las Indias para encontrar riquezas y vivir como *hidalgos*. No deseaban vegetar como asalariados del almirante, sino establecerse por su cuenta y buscar el oro para su propio beneficio. Pronto estallaron querellas, que se envenenaron dentro de un clima de decepción. En 1497, y encabezados por Francisco Roldán, una parte de los colonos se alzó contra la autoridad de Colón. Esta agitación encontró el apoyo de la corona. Y es que, en efecto, los reyes católicos buscaban la manera de reducir los privilegios del almirante. Nombraron a un juez instructor para que arbitrara en el diferendo entre Colón y los sublevados. El comendador Bobadilla se instituyó como gobernador de la isla y mandó arrestar al almirante. De hecho, Colón perdió sus prerrogativas de virrey. A partir de ese momento las Capitulaciones de Santa Fe eran letra muerta, sin que, por lo demás, se hubieran abrogado. Colón jamás se resignó ante esta situación. Hasta su muerte va a reclamar el restablecimiento de sus prerrogativas, y después de su fallecimiento habrá un interminable proceso en el que se enfrentarán la corona y sus herederos.

Mientras tanto, el Estado español tomó en sus manos el control de las operaciones y se enfrascó en una política de colonización y de poblamiento. Esto no significa que fuese el propio Estado el que se encargara de la empresa. La conquista va a ser todavía durante largo tiempo un asunto privado en manos de sus empresarios, y el Estado se limitará a dar concesiones (*capitulaciones*) y a controlar el reparto del botín, descontando previamente la parte correspondiente a la corona. Para encargarse de esta regulación se fundó en Sevilla, en 1503, un organismo: la famosa Casa de Contratación.

En la tierra conquistada, el Estado estaba representado por un gobernador que ejercía los poderes políticos y militares. En 1511, se instaló en Santo Domingo un tribunal (*Audiencia*) encargado de impartir justicia, y ciertos funcionarios de hacien-

da percibían los impuestos y controlaban los monopolios de la corona. Éste es el modelo conforme al cual se organizará la colonización de las grandes islas de las Antillas: Puerto Rico en 1508, Cuba y Jamaica en 1511, y luego, a partir de 1519, los inmensos territorios de la Nueva España conquistados por Cortés y Pizarro sobre las ruinas de los imperios azteca e inca. La conquista se llevó a cabo bajo el signo de la asociación entre la iniciativa privada y el aparato del Estado, es decir, entre los aventureros y hombres de guerra por un lado, y los jueces y administradores (*letrados* o *licenciados*) por el otro.

En ciertos aspectos, esta empresa es de espíritu moderno, pero también está marcada por arcaísmos. Las normas medievales y feudales persisten, como lo indica el vocablo *cabalgada*, que designa a la propia operación de la conquista. Pero sobre todo, el poder público de ese Estado español naciente tuvo muchas dificultades para controlar y enmarcar la codicia de los conquistadores; lo más frecuente fue que se limitara a legalizar las exacciones.

Esto se ve perfectamente en la suerte trágica que se reservó a los indios. Desde el principio, su esclavización estigmatizó esta empresa colonial. Los aduladores de Colón se han esforzado por absolverlo de este pecado original. Se ha dicho que malos consejeros le habían presionado. Y sin embargo, el almirante ya había presentado, desde el primer contacto, todo el partido que se podía sacar de las poblaciones indígenas. En su famoso diario describe las costumbres pacíficas de las poblaciones arawakas. El 16 de diciembre de 1492, escribe para información de sus comanditarios, los reyes católicos: "No poseen armas y andan del todo desnudos. No tienen conocimiento alguno del arte de la guerra y son hasta tal punto miedosos que mil de ellos no se atreverían a hacer frente a tres de nuestros hombres. Se ve pues, que son aptos para que se los mande y se les haga trabajar, sembrar y hacer todo lo que se pudiera juzgar útil... Podrán construir ciudades y se acostumbrarán a vestirse y a comportarse como nosotros mismos". Todo está dicho ya en esta frase terrible, toda la lógica de la explotación colonial: meter a trabajar a los indios y, para ello, forzarlos a asimilar el modo de vida de los colonizadores.

De todas maneras, Colón no puso este plan en ejecución inmediatamente. Fiel a sus objetivos, vio en los indios más bien una mercancía de tráfico, buena para venderla en los mercados de la península, como hacían los portugueses con los negros de las costas de África. A partir del segundo viaje, y debido a que la cosecha de oro no había sido tan buena como se esperaba, embarcó a varios centenares de indios cautivos. Operación catastrófica, ya que la mitad de esos desafortunados habría de morir antes de llegar a desembarcar. Pero el tráfico va a continuar hasta que los reyes católicos lo prohíban expresamente en 1502. Escrupulo de conciencia de la reina Isabel, sin duda, pero a decir verdad también influyeron en ello razones económicas: el mercado no existía en España, donde la mano de obra autóctona era abundante.

## SECCIÓN I

## LA LEGALIZACIÓN DEL AVASALLAMIENTO DE LOS INDIOS

## 48. Una práctica arbitraria

Fue en el lugar, en las islas, y después en la "tierra firme", donde los indios fueron sojuzgados de acuerdo con una modalidad que nada tenía que envidiarle a la trata de esclavos. Pero la prohibición formal de la trata va a permitir a los juristas pretender que el colonizador respetó la libertad natural de los indios.

El sojuzgamiento de éstos fue el producto espontáneo de las necesidades de mano de obra de la propia empresa colonial. Como la reserva de oro amasada mediante el truco pronto se agotó, fue necesario organizar la extracción del metal en las minas, y también poner a cultivar las primeras plantaciones. Los españoles no habían venido de tan lejos para ponerse a trabajar con sus propias manos, y el clima tampoco los incitaba demasiado a ello. No había animales de tiro. Ya desde 1495 Colón había impuesto a todos los indios de más de catorce años un tributo en oro, como precio de las primeras violencias. Los colonos que se instalaron se pusieron a reclamar su parte. Ésta fue la principal razón de la revuelta de 1497 y el origen de la práctica del repartimiento. Los colonos alzados se dividieron la población indígena. Cada uno recibió cierto número de indios obligados al trabajo forzado. A Colón se le obligó a confirmar estos repartimientos en 1499, y el nuevo gobernador que lo reemplazó en 1500, Nicolás de Oviedo, hizo lo mismo.

Se trata pues de una práctica que procede de la más absoluta arbitrariedad, de un hecho consumado que el Estado bien que mal tatará de legalizar, siguiendo un proceso que habrá de reproducirse un buen número de veces en el transcurso de las empresas coloniales posteriores.

## 49. El régimen de la encomienda

Dentro del marco del sistema controlado por la Casa de Contratación, a cada concesionario se le hacía una concesión (merced) de tierra y, por otro lado, se le asignaba cierto número de indios para que la trabajasen. Las atribuciones estaban jerarquizadas: 100 cabezas para un oficial real, 80 para un "caballero", 60 para un escudero y 30 para el simple colono.

Fue un decreto real de 1503 el que dio al repartimiento su forma jurídica: la encomienda. Los indios eran considerados "vasallos" de la corona, pero eran "confiados" a un colono español denominado encomendero, que recibía sobre ellos una verdadera delegación de poder público que implicaba un derecho de jurisdicción y una tutela extensa; podía obligarlos a trabajar por su cuenta, y, en contrapartida, tenía que protegerlos, evangelizarlos y pagarles un salario para mantener la ficción jurídica de su libertad. Así, la evangelización pasó a ser la primera legitimación de la conquista. ¡La evangelización mediante el trabajo forzado!

A partir del siglo XVI, numerosos juristas españoles han desplegado tesoros de

ciencia para calificar la encomienda y justificarla. Y esto hasta nuestros días, o casi: en 1954, un eminente internacionalista, Castañón, en un curso de la Academia de La Haya, veía aún en ella la base de una buena política colonial, un "instrumento de civilización", ¡que había que proponer a los expertos de las Naciones Unidas!

Lo cierto es que se trata de una institución arcaica, de una transposición a la colonia de la servidumbre feudal y especialmente del *solariego*, entresacado del antiguo Fuero de Castilla, que ya se había extendido a los territorios reconquistados a los moros. De esta manera, ese régimen de la encomienda legalizó una explotación brutal de los indios de las Antillas. Asociado a las epidemias, tuvo el efecto horroroso que se conoce: un verdadero genocidio que diezmo a la población autóctona de las islas. De medio millón de habitantes en 1492, en 1514 no quedaban más que 30 mil. La consecuencia de esta hecatombe fue la ruina de la primera colonización, cuya única salida fue la huida hacia adelante: la importación de esclavos negros provenientes de África para reemplazar a la mano de obra india exterminada, y la conquista de las riquezas del continente, de las "tierras firmes".

#### 50. Los orígenes del derecho colonial

La encomienda suscitó la reprobación de ciertos misioneros franciscanos y dominicos, y principalmente del padre Montesinos, cuyos sermones en 1511 van a despertar las conciencias, entre ellas la de Bartolomé de las Casas, el futuro defensor de los indios. Las primeras protestas encontraron eco en España, en el más alto nivel, entre los consejeros del soberano que ocupaban asiento en el Consejo de Indias, y desembocaron en la promulgación de las leyes de Burgos y de Valladolid en 1512-1513. Se trata de una primera codificación del derecho colonial que se preocupa por proteger a los indígenas. Estas leyes reconocerían su libertad e intentaban reglamentar el trabajo y la vida de los indios dentro del marco de la encomienda.

El encomendero estaba obligado a construir un pueblo para 50 indios, con una iglesia atendida por un capellán. Debía dejarle a cada uno una parcela de tierra para sus propios cultivos. La duración del trabajo quedaba limitada a nueve meses por año y los salarios eran fijados por los funcionarios reales. Estaban previstas inspecciones para hacer respetar estas disposiciones. Estas leyes dan ciertamente testimonio de buenas intenciones, pero en sí mismas eran destructoras de las culturas autóctonas, con la constitución de pueblos en los que los indios estaban obligados a vivir en contacto con los blancos y según un modo de vida impuesto por éstos. Y, sobre todo, fueron muy mal respetadas en cada lugar. Los jueces de las audiencias estaban en contubernio con los colonos y practicaban el arte de respetar las leyes sin hacer que se aplicaran ("obedecer y no cumplir").

La propia corona cedió constantemente a las presiones de los colonos. Éstos obtuvieron el derecho a transmitir la encomienda hereditariamente por dos generaciones, y luego por tres. Y sobre todo, la corona no pudo impedir que el sistema se extendiera por el continente, en la Nueva España (México) y después en el Perú. El

repartimiento y la encomienda se practicaron en gran escala. Incluso la explotación de los indios se vio reforzada mediante la recuperación de modalidades de dominación que estaban en vigor en las sociedades precolombinas, como la *mita* incaica: prestación personal por turnos, que se utilizaba para la explotación de las minas de plata del Potosí, descubiertas en 1545. Se practicó igualmente la reducción a la esclavitud de los prisioneros de guerra.

Sin embargo, algunos años antes, por instigación de Las Casas, Carlos V había promulgado las Nuevas Leyes de 1542 que ordenaban la desaparición de las encomiendas. Pero estas leyes desataron un levantamiento de los colonos, orquestado por el propio Consejo de Indias, y el emperador tuvo que dar marcha atrás una vez más. En realidad, el sistema de la encomienda atravesó todo el siglo XVI y no comenzó a declinar sino en el siglo XVII. Su debilitación se debió esencialmente a razones económicas: la aparición de las grandes posesiones (haciendas) y nuevos modos de producción (estancias) hizo necesaria la transformación de las relaciones jurídicas. El sistema cuasifeudal de la encomienda, que implicaba un derecho de jurisdicción sobre los hombres, quedó borrado ante un derecho de propiedad sobre los suelos. Se vieron entonces aparecer nuevos tipos de dependencia, como la servidumbre por deudas, o peonaje, fuente de nuevos abusos.

En el transcurso de este primer periodo de la colonización, el derecho siempre corrió atrás de los hechos. Legalizaba las prácticas más condenables, y cuando quería hacer obra de justicia, ésta no se aplicaba, o se aplicaba muy poco. Así, España experimentó una especie de fatalismo que pesa sobre las legislaciones coloniales. El mismo proceso habrá de reproducirse muchas veces. Piénsese, por ejemplo, en las derrotas sucesivas de las tentativas de reforma del estatuto de indigenato en Argelia, en la época francesa.

#### SECCIÓN II

##### LA LEGITIMACIÓN DE LA CONQUISTA MEDIANTE EL MENOSPRECIO DE LOS INDIOS

La legitimidad de la conquista fue objeto de un debate apasionado en la España del siglo XVI. Sus protagonistas fueron los clérigos, los teólogos, nutridos principalmente por la doctrina tomista, y los dominicos ocuparon en este debate un lugar central. Pero estos teólogos fueron también juristas, formados en el derecho canónico y en el derecho romano. Sin subestimar las implicaciones teológicas y morales, el debate sobre la colonización tuvo una fuerte coloración jurídica. Giraba en torno a las "justas razones" de España para conquistar y dominar el Nuevo Mundo, y se consumaron allí un gran número de conceptos jurídicos eruditos.

Todos esos autores se expresaron mediante pesados tratados dogmáticos, en obras históricas, en *lectiones*, pero también a través de libelos más polémicos destinados a un público más amplio. Es que ese debate no se circunscribió a un círculo de intelectuales. Lo estimuló el propio poder real, preocupado ya por una opinión nacional y sobre todo internacional nascente, organizando en diversas

ocasiones controversias públicas dentro de la más pura tradición escolástica. De ello dan testimonio las Juntas de Burgos en 1510 o de Valladolid en 1551 que fueron precursoras de reformas legislativas. Estos debates doctrinales tuvieron gran resonancia, ya que tocaban intereses considerables.

### 51. Los debates teológicos sobre las "justas razones"

La primera justificación que adujeron los teólogos fue la evangelización. Ésta encuentra su fundamento jurídico en la bula *Inter coetera* (1493) del papa Alejandro VI, la cual dividía los mundos descubiertos y por descubrir entre España y Portugal, con el fin de que "la fe católica y la religión sean exaltadas y por todos lados amplificadas y difundidas, y que las naciones bárbaras sean subyugadas y reducidas a la fe". Independientemente de la discusión sobre los derechos que este acto pontificio confería a las potencias coloniales —simple mandato con miras a la catequización de los indios, o concesión territorial—, se planteaban así numerosas preguntas, y ésta para empezar: ¿hasta dónde se podía llegar en el uso de la coacción? España conocía bien la lucha por la fe. Acababa de terminar la reconquista contra los moros y de expulsar a los judíos. El empleo de la fuerza contra los herejes y los infieles podía parecer legítimo en función de la doctrina de la guerra justa enunciada por Tomás de Aquino (*Suma teológica*, Secunda Secundae, quaestio 66). Ahora bien, ¿podía hacerse lo mismo con los indios?

La solución más sencilla era asimilarlos a los infieles. A partir del momento en que se cayó en la cuenta de que estos "salvajes" no eran habitantes de las Indias, se planteó el problema de los orígenes. Los indios no podían haber escapado a los planes de Dios ni a lo que enseñaba la Historia Sagrada. Y de allí la idea de que los indios eran los descendientes de las diez tribus perdidas de Israel. Los indios eran judíos, y por ende era legítimo aplicarles la suerte reservada a los infieles. Por más que esta extraña tesis haya persistido hasta el siglo XVII entre ciertos autores, los más lúcidos la habían abandonado. Teniendo en cuenta las prohibiciones que afectaban a todas las relaciones entre cristianos y judíos, la colonización hubiera resultado imposible de haberse insistido en esta asimilación.

Así pues, fue preciso admitir que los indios eran paganos. Ahora bien, santo Tomás era formal: puesto que los paganos no habían oído predicar jamás la Buena Palabra, su infidelidad no era más que negativa. No existía "justa causa" de guerra contra ellos; solamente podían emplearse la predicación y la persuasión para convertirlos. Pero los partidarios de la mano dura pronto encontraron el quite. La guerra era justa si, una vez debidamente "exhortados", los indios permanecían sordos al llamado de Dios. La idea se encuentra expresada en el tratado del dominico Matías de Paz: *De dominium regium Hispaniae super indios* (De la soberanía del rey de España sobre los indios), y habrá de inspirar el famoso "requerimiento" al que da inicio el conquistador Dávila. Este procedimiento llevaba evidentemente la intención de satisfacer la conciencia de los conquistadores, pero la farsa pone de manifiesto hasta dónde puede llegar el juridismo.

De todas formas, el requerimiento no resolvió todos los problemas. Se discutió largamente sobre la cuestión de saber si se podía continuar empleando la fuerza con los indios convertidos, o si era necesario reconocer su libertad, restituirles los bienes confiscados, e incluso restablecer su autoridad a los caciques. Había quienes sostenían esta tesis, pero ello significaba la ruina de toda la empresa de colonización. Para terminar con estas discusiones era preciso llegar a una inferiorización radical de los indios, a una peyoración que por sí misma fuera capaz de legitimar su sojuzgamiento definitivo.

### 52. La controversia de Valladolid

Hacer de los indios unos seres despreciables y perversos con el fin de explotarlos sin tener que temer una reprobación cualquiera en este mundo, ni tampoco en el otro: he allí el objetivo de un canónigo de Córdoba, Ginés de Sepúlveda. Este historiógrafo oficial de Carlos V y preceptor del futuro Felipe II fue el adversario de Las Casas en el transcurso de la controversia de Valladolid en 1550. Contrariamente a una idea popular, Sepúlveda nunca puso en duda el hecho de que los indios pertenecieran a la especie humana. No son animales. En su época, no todo el mundo estaba persuadido de ello y era posible encontrar todo un florilegio de citas que convertían a los indios en "casi monos". Pero el propio papa Paulo III había zanjado la dificultad en su bula *Sublimis Deus* de 1537: los indios son verdaderos hombres (*sunt vero homines*). Claro, ¡era preciso que los indios tuvieran un alma para que se los pudiera evangelizar!

Para Sepúlveda, los indios no dejan de ser subhumanos (*homunculi*). En su tratado *Democrates alter*, considera que está permitido emplear la fuerza contra ellos porque son perversos, bárbaros y crueles: la prueba está en el hecho de que practican la antropofagia, como es el caso de los feroces caribes, o los sacrificios humanos, como hacen los mexicanos. Por consiguiente, se les puede hacer la guerra incluso antes de tratar de evangelizarlos, puesto que así se salvará a miles de inocentes.

Sepúlveda utiliza también un argumento de autoridad que extrae de Aristóteles. Los indios son bárbaros, y como tales, son "esclavos por naturaleza". Lo cual no significa que el buen canónigo de Córdoba esté a favor de que se los ponga bajo esclavitud. Prefiere la "encomienda", y hace la apología de las relaciones paternas que se establecen entre el encomendero y sus indios.

Las tesis de Sepúlveda fueron objeto de impugnación apasionada por parte de Las Casas, el "defensor de los indios", promovido a obispo de Chiapas. En sus obras muy prolijas, y especialmente en la *Historia apologética* y en la *Muy breve relación de la destrucción de las Indias*, pone en tela de juicio, punto por punto, las afirmaciones de Sepúlveda. Su vibrante alegato en favor de la dignidad y la libertad de los indios llega hasta a hacerle decir que éstos son mejores que los españoles, y que se les deberían restituir enteramente los bienes de los que se les ha despojado mediante el dolo y la violencia (se reconoce aquí la utilización del concepto jurídico de la *restitutio in integrum*); todo esto, para gran escándalo entre los colonizadores de

América. Estas controversias teológico-jurídicas concernían a evidentes intereses que estaban en juego. Se sabe que el consejo municipal de México le envió a Sepúlveda una donación de 200 pesos para demostrarle su agradecimiento, y si bien las tesis del canónigo cordobés a la postre fueron condenadas por la Junta de Valladolid, no por ello dejaban de reflejar una opinión muy ampliamente extendida en esa época. En cuanto a la defensa de los indios por parte de Las Casas, ésta no deja de arrojar sus sombras. ¿Acaso para salvar de la esclavitud a sus protegidos no propuso el obispo de Chiapas la generalización de la trata de negros?

Conviene terminar con la opinión de otro gran teólogo-jurista del siglo XVI que también se opuso a Sepúlveda y a quien se alinea más bien del lado de Las Casas, pero que ilustra un punto de vista "modernista", nada opuesto a la colonización: el dominico Francisco de Vitoria.

### 53. La doctrina de Vitoria

Formado en París dentro de la doctrina tomista, pero también en derecho canónico y derecho romano, y luego profesor en Salamanca, Vitoria es considerado el precursor del derecho internacional. Se le atribuye el mérito de haber formulado, antes que Grocio, el concepto de "derecho de gentes". Siguiendo las enseñanzas de santo Tomás, Vitoria cree en la existencia de un derecho natural común a todos los hombres, fundado en la naturaleza humana, creada por Dios, y en la universalidad de la razón. Este derecho natural trasciende los derechos positivos, esto es, los cuerpos de reglas propias de cada nación, pero entre derecho natural y derechos positivos existe un *jus gentium*, un derecho de gentes común a todas las naciones que obliga a las comunidades humanas, a los estados en sus relaciones mutuas. Este derecho de gentes forma parte del derecho natural, pero se debe inscribir dentro del derecho positivo.

La colonización, al igual que la guerra, competen al *jus gentium*. Éste es el tema de la famosa conferencia: *De Indiis et de Jure belli*. En este texto, Vitoria zarandea las tesis presentadas para justificar la conquista. Descarta el mandato otorgado a España por el papa y rechaza también el empleo de la violencia para imponer la fe cristiana. Reconoce la dignidad humana de los indios, que no son "esclavos por naturaleza". Antes del descubrimiento de América, los indios gozaban apaciblemente de sus derechos sobre las cosas, conforme al derecho natural. Estaban regidos por un derecho positivo. Vitoria comparte ciertos puntos de vista con Las Casas; este último hará valer su autoridad en sus polémicas. Pero la colonización no deja de reposar en razones legítimas. La primera de ellas es el *jus communicationis*, es decir, el derecho natural de los individuos a ir y venir por todos lados donde les plazca. En los albores del tiempo, cada uno podía instalarse libremente por todas partes, y la división de los bienes terrenales no ha abolido este derecho. Así pues, los españoles tienen el derecho de ir a las Indias y de establecerse allí, y los indios pueden hacer lo mismo en España. Por lo demás, puesto que las riquezas naturales son un bien común, pertenecen a quienes las encuentran: "Así, el oro escondido

en el suelo, o las perlas que hay dentro del mar". Por consiguiente, nadie puede prohibir a los españoles que comercien con los indios ni que gocen de aquello que se han ganado gracias a sus esfuerzos.

Vitoria no olvida la misión evangelizadora de España, pero ve en ella un corolario del derecho de libre comunicación. Los misioneros españoles tienen el derecho de ir a predicar la fe cristiana en América y los indígenas no se pueden oponer a ello, ya que de otro modo podría desatarse una guerra justa contra aquellos que pusieran trabas a la libertad de comercio y de prédica. Se puede observar, sin embargo, que Vitoria no piensa en ningún momento seriamente en la reciprocidad para provecho de los indios.

La doctrina de Vitoria es moderna en la medida en que laiciza los fundamentos de la colonización y contiene el presentimiento de un nuevo orden mundial basado en la circulación de los hombres y de las mercancías, y no resulta inútil recordar que John Locke, el fundador de la doctrina liberal, fue un lector de Vitoria.

Otra de las justificaciones de la colonización que desarrolló Vitoria es una versión atenuada de los prejuicios de Sepúlveda. Los indios, sin ser estúpidos, no dejan de poseer una debilidad intelectual (*debilitas*) cercana a la de los niños. Así, se les pueden aplicar conceptos bien conocidos por los juristas: incapacidad, potestad paterna, o tutela. Es lícito que el rey de España tome a su cargo su administración, como un padre ejercería sobre sus hijos la patria potestad, y, como agrega Vitoria, en el plano moral éste es un deber de caridad. Se trata, sin duda, de un tema inagotable para los ensalzadores de toda empresa colonial.

## CAPÍTULO 4 UNA OJEADA A LAS TRADICIONES JURÍDICAS NO OCCIDENTALES

### SECCIÓN I

#### EL ESTATUS DE LAS MINORÍAS EN TIERRAS DEL ISLAM

##### 54. *El Islam y la alteridad*

Las relaciones que el Islam guarda con la alteridad pueden parecer desconcertantes para las mentalidades occidentales. La actualidad de este fin de siglo, marcada por la escalada de poder de un islamismo radical, nos remite sobre todo a imágenes de intolerancia y de violencia. Están, en Argelia, los asesinatos sistemáticos de extranjeros perpetrados por los rebeldes del FIS, en nombre de la guerra santa (*jihad*). Está la lucha emprendida por el gobierno islamista de Jartum para imponer la ley islámica (*charia*) a las poblaciones cristianas y animistas del sur del Sudán; y ya no se hable de las sentencias de muerte (*fatwa*) pronunciadas contra musulmanes disidentes o simplemente enamorados de la libertad intelectual, como en el caso del escritor anglopaquistaní Salman Rushdie. Sin embargo, no hay necesidad de estar animado por una islamofilia militante para encontrar en los textos fundamentales del Islam y en sus comentarios llamamientos a la tolerancia y al respeto al prójimo, para descubrir en la historia lugares y épocas en que el Islam supo coexistir, de manera si ya no armoniosa, por lo menos pacífica, con otras comunidades, por ejemplo, bajo el califato de Córdoba en el siglo X o en el Imperio otomano de Solimán que, precisamente, acogió a los judíos sefarditas expulsados de España por los reyes católicos, para reconocer, simplemente, que hoy día países de tradición musulmana tales como Marruecos y Túnez se comportan, respecto a los extranjeros y a sus propias minorías, de conformidad con las normas que rigen en los países occidentales.

La cuestión es compleja, atravesada por contradicciones y pasiones debido a que atañe prioritariamente al dominio religioso, de acuerdo con la naturaleza esencial del Islam. El islamólogo Henri Massignon calificaba esto de "teocracia laica". A diferencia del mundo occidental, que con el transcurso de los siglos ha logrado establecer una separación entre lo sagrado y lo profano, entre lo religioso y lo político, el Islam estuvo fundamentado desde sus orígenes, y aún lo está, en la completa sumisión del creyente a la ley divina, pero sin la intercesión clerical, por lo menos en la tradición mayoritaria representada por el sunnismo. Dentro de este contexto, la figura del Otro es ante todo la del no creyente, la del infiel. El Islam divide a la humanidad en dos bandos irreductibles: musulmanes y no musulmanes, y esta dicotomía trasciende, o simplemente ignora, cualquier otro criterio de pertenencia. Es así como la palabra *ginsiyya*, que en la terminología moderna

designa la nacionalidad era desconocida en el árabe clásico, lengua canónica del Islam.

La cuestión de las minorías dentro del mundo musulmán debe ser aprehendida dentro del marco de esta oposición fundamental. Para captar toda la dialéctica de la misma, es indispensable remontarnos a los orígenes del Islam, a la época de la Hégira, cuando, en vida del Profeta, los fieles de la nueva religión se vieron enfrentados a diversas comunidades religiosas previamente establecidas: politeístas, judíos, cristianos, adeptos al mazdeísmo. Las peripecias político-religiosas que marcaron las relaciones entre los musulmanes y los adeptos de los demás cultos, determinaron actitudes y comportamientos que, en forma de preceptos, pasaron a formar parte de los textos sagrados del Corán y de la Sunna.<sup>1</sup> En la época de la conquista musulmana, estos preceptos sirvieron de base para la elaboración de un estatuto destinado a las poblaciones vencidas que se negaban a islamizarse. Pero este estatuto legal de las minorías en tierra del Islam, denominado *dhimma* y producto de la ciencia jurídica, va a ser aplicado de manera muy variable en el transcurso de los siglos, poniendo así de manifiesto que los azares de la historia de las sociedades humanas pueden hacer fracasar las intenciones mejor concebidas, debido a que se fundamentan en la pretendida voluntad de Dios.

#### I. LOS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS Y POLÍTICOS DE LA DHIMMA

La actitud del Islam frente a las otras religiones quedó profundamente marcada por los acontecimientos político-religiosos que se produjeron en el transcurso de la Hégira, es decir, en el periodo (622-632) durante el cual el profeta Mahoma (*Muhammad*) se refugió en Medina (*Yatrib*) para escapar de la hostilidad de sus compatriotas de La Meca –y principalmente de los qoraysh, su tribu de origen– que se negaban a escuchar sus llamamientos a la observación de un monoteísmo estricto y al abandono del culto a los ídolos.

##### 55. *Del estatuto de Medina al pacto de Najran*

En Medina, el Profeta y sus primeros compañeros encontraron instalada en el seno de la población árabe a una poderosa comunidad de mercaderes judíos, los Banu Israel ("hijos de Israel", en árabe), así como a árabes adeptos de diversas sectas cristianas. Al principio, Mahoma se propuso acercarse a estos monoteístas y especialmente a los judíos, multiplicando, sin la esperanza de convertirlos, los signos de buena voluntad: la oración orientada hacia Jerusalén, la Biblia aceptada como

<sup>1</sup> El Corán (recitación) es, para el creyente, la palabra divina revelada al Profeta por intermediación del ángel Gabriel; la Sunna (tradición) es la compilación de las declaraciones y de las gestas (*hadiths*) atribuidas al Profeta y a sus primeros compañeros.



libro santo, la armonización de las festividades y de los ritos religiosos. Las primeras revelaciones coránicas traen la marca de esa corriente de simpatía, acogida con benevolencia por los propios rabinos judíos (Corán, sura I, versículo 38). Aunque las esperanzas de conversión no se concretaban, el Profeta no dejó de concebir el proyecto de una alianza estratégica de todos los monoteístas medinenses contra sus adversarios de La Meca. En un documento conocido bajo el nombre de Estatuto de Medina, Mahoma propuso la constitución de una comunidad política unificada (*umma*) que agrupara a los judíos, a los cristianos y a los propios fieles del Profeta denominados *ansars*. Así, todos los creyentes de Medina debían quedar reunidos con igualdad de derechos y de deberes, sin excluir a nadie, "puesto que el Dios de unos y otros es el mismo" (Corán, XXIX, 46). Pero este intento original de ecumenismo anticipado se malogró al surgir la cuestión del mando de los creyentes. Los judíos se negaron a reconocer la autoridad del Profeta, y tanto más firmemente cuanto que, en su fijación en la espera mesiánica, no estaban dispuestos a ver en él al enviado de Dios. Este rechazo determinó un cambio radical de actitud en Mahoma y entre sus fieles. Tras los propósitos llenos de amabilidad, vinieron fórmulas de desconfianza y anatemas; la ruptura quedó consumada cuando los musulmanes recibieron la orden de apartarse de Jerusalén y de ahí en adelante orar en dirección de La Meca. Fue el momento en que se precisaron diferencias teológicas entre el Islam y el judaísmo rabínico, acusado de haber falsificado la revelación de Moisés. Después, el conflicto tomó un giro militar tras recibir Mahoma el mando de la *jihad*, esto es, de la guerra santa contra los infieles, que resultó en la expulsión de las tribus judías de Medina acusadas de traición por haberse aliado con los enemigos árabes del Profeta.

En cuanto a los cristianos medinenses, por más que hayan estado poco implicados en estos conflictos político-religiosos, no por ello dejaron de padecer a causa del cambio de actitud de los musulmanes. No cabe duda de que políticamente eran menos peligrosos que los judíos, debido a sus propias divisiones internas; pero su doctrina fue juzgada perniciosa a causa de la creencia en la Trinidad, que topaba con el estricto monoteísmo islámico y hacía caer la fe cristiana bajo la acusación de "asociacionismo". Y los textos coránicos amenazan con las penas más graves contra aquellos que asocian otras divinidades al único Dios verdadero (*mushrikun*) (Corán, II, 221; X, 28; XIX, 82; XXI, 98).

El triunfo espiritual y político de Mahoma y de sus partidarios en la época medinense habrá de anclar en el corazón del naciente Islam una convicción inquebrantable: la única comunidad legítima (*umma*) es la de los "creyentes"; ésta representa la forma definitiva y perfecta del "pueblo elegido", porque la revelación divina que fue confiada al Profeta cumple y trasciende todas las demás revelaciones anteriores judías y cristianas. Este dogma de la "superioridad de la comunidad musulmana" (*ismat al umma*) divide al mundo en dos partes irreductibles. Está por un lado la *dar al-Islam*, literalmente la "casa de la sumisión a Dios", donde reinan la fraternidad y la igualdad, puesto que todos "los creyentes son hermanos" e iguales entre sí, "como los dientes de un peine" (Corán, XLIX, 10). Por otra parte, está el mundo de los infieles, donde reinan la impureza y la ignorancia (*jahiliyya*), que los

musulmanes tienen la obligación de combatir para reducirlo, y de ahí la denominación de *dar el-harb* (territorio de la guerra) que tradicionalmente se le atribuye. Esta misión escatológica se encuentra intrínsecamente vinculada con el famoso concepto de *jihad*, fuente de tantas controversias y malentendidos en Occidente. Traducida exclusivamente como "guerra santa", lo cierto es que, en árabe, esta expresión tiene un valor polisémico. No designa solamente el combate contra los infieles para inducirlos a seguir la senda de Dios (*charia*), sino que significa también la lucha del creyente contra sí mismo con miras al perfeccionamiento moral y religioso. No por ello, empero, dejan de ser numerosos y reiterados los llamamientos guerreros en el Corán: "¡Oh creyentes! Combatid a los infieles que os rodean" (Corán, IX, 123; véanse también: II, 217; VII, 17, 39; VIII, 17; IX, 5, 29, 111; XLVII, 35), pero esto no nos debería sorprender si consideramos la sociedad compuesta por guerreros nómadas y el contexto belicoso dentro de los cuales nació el Islam.

No obstante, la doctrina musulmana estableció una distinción fundamental entre los infieles. Los politeístas y los idólatras fueron colocados en la condición más rigurosa: éstos no tenían otra opción más que la conversión o el exterminio, ya que "la idolatría es una injusticia inmensa" (Corán, XXXI, 13). En cambio, cristianos y judíos, llamados las Gentes del Libro (*Ahl al-Kitab*), a causa de su herencia escrituraria común, fueron objeto de una relativa mansedumbre al conservar, bajo determinadas condiciones, el derecho a profesar su religión en espera de su inevitable conversión. Se trata en este caso del estatuto de *dhimma*, cuyos contornos se fueron fijando paulatinamente en el transcurso de la fase de conquista del Islam.

La elaboración de un estatuto legal de los no musulmanes (*dhimmis*) en tierras del Islam es consecuencia, indudablemente, de la *jihad* que propagó la nueva religión en menos de un siglo, primero por la península arábiga, y luego por el perímetro mediterráneo. Pero la "dhimmitud" sólo fue verdaderamente codificada bastante tardíamente. En los primeros tiempos de la conquista, las relaciones entre los musulmanes y las poblaciones sometidas fueron regidas caso por caso en función de las circunstancias y de las relaciones de fuerza, mediante el rodeo de verdaderos tratados negociados. Los cronistas mencionan a menudo uno de estos tratados establecido en el año X de la Hégira por el propio Profeta con los cristianos de la población de Najran. Éstos, que se habían rendido sin combatir e incluso habían ayudado a las tropas musulmanas, obtuvieron, mediante el pago de un impuesto razonable, la total libertad de culto, la protección de la *umma*, y además el Profeta estipuló expresamente "que no debía pesar sobre ellos humillación alguna". Pero semejante mansedumbre mostró la tendencia a desdibujarse a medida que el Islam se manifestaba cada vez más dominador y seguro de sí mismo.

#### 56. Los Reglamentos de Omar

Los tratados clásicos de derecho musulmán hacen referencia a los "Reglamentos de Omar", mencionándolos como un estatuto típico que organiza la condición de los *dhimmis*. Este texto, que se atribuye al califa Omar I, segundo sucesor del Profeta

(634-644), fue en realidad redactado en la época abasida (hacia mediados del siglo IX) y fue antedatado para conferirle una mayor autenticidad. De cualquier manera, sus disposiciones son claramente menos liberales que las del tratado de Najran. Se observa, sin embargo, que el estatuto de Omar no se aplica más que después de un pacto acordado entre la autoridad musulmana y la población sojuzgada, y descansa sobre la ficción según la cual esta última ha ofrecido hospitalidad a los conquistadores. Los juristas habrán de situar la convención de *dhimma* entre los actos bilaterales, a continuación de los contratos matrimoniales, de venta y de donación. Pero en realidad se trata indudablemente de un acto unilateral que se les impone a las Gentes del Libro, judíos y cristianos de todas las confesiones, a los cuales se asociaron, aunque de manera más polémica, los zoroastras, los sabeos y los samaritanos.<sup>2</sup>

Sin entrar en los detalles complejos, puesto que los Reglamentos de Omar han sido objeto de interpretaciones a menudo divergentes por parte de los doctores de la Ley (*fuqaha*), representantes de las cuatro grandes escuelas en que se dividió la ciencia del derecho musulmán (*fiqh*) en la época clásica,<sup>3</sup> se pueden distinguir en el estatuto de *dhimma* imposiciones específicas, exclusiones e incapacidades, desigualdades penales y judiciales, así como obligaciones sociales hacia los musulmanes.

Los *dhimmis* quedaban sujetos a una capitación personal (*jiziyā*) que, aparte de su valor intrínseco, tenía un carácter de reconocimiento (Corán, IX, 28). Los agricultores no musulmanes debían pagar también el impuesto sobre la tierra (*kharaj*), ya que ésta, al haber pasado a ser, por derecho de conquista, propiedad colectiva de la comunidad musulmana, no podía ser cedida en usufructo más que a cambio de una retribución.

En la ciudad musulmana, donde el poder es de esencia teocrática, los infieles no tenían ningún derecho político. Así pues, ellos estaban excluidos de toda función pública que implicara el ejercicio de alguna autoridad. Fundamentada en los versículos coránicos que evocan la desconfianza que debe inspirar todo infiel (Corán, III, 28; IV, 141, 144), esta exclusión general encontró el consenso de los juristas. De igual manera les estaban prohibidos la portación de armas y el servicio militar; algunos juristas admiten sin embargo infieles en las tropas auxiliares, siempre y cuando no tengan que combatir contra musulmanes.

Las consignas de segregación formuladas por el Profeta y recogidas en varios *hadiths* se concretaron mediante la obligación que se les impuso a los *dhimmis* de portar marcas distintivas en sus vestimentas, de tener viviendas aparte de los musulmanes, así como por la prohibición de entrar a las mezquitas, salvo para verlos convertirse al Islam. Por otra parte, y según los votos de Mahoma, el califa Omar mandó expulsar de la península arábiga a todos los infieles indicando como motivo

<sup>2</sup> Zoroastras (o mazdeístas): adeptos de la antigua religión irania fundamentada en la prédica de Zaratustra; sabeos: miembros de una secta semicristiana que invocaba a Juan Bautista; samaritanos: miembros de una secta herética separada del judaísmo.

<sup>3</sup> Los doctores de la Ley se agruparon en cuatro grandes escuelas de interpretación (o ritos): shafeíta, hanbalita, hanafita y malequita.

que “dos religiones no deben coexistir (allí)”; esta medida de exclusión se ha mantenido hasta nuestros días, por lo menos en lo que concierne a los lugares santos de La Meca (*al Haram*).

En cambio, cierto número de estipulaciones de los Reglamentos de Omar implicaban un “estado de humillación” que no había sido deseado expresamente por el Profeta; los *dhimmis* debían ceder en todas partes el paso y la prelación a los musulmanes. Les estaba prohibido montar a caballo, hacerse seguir por criados, poseer sellos con caracteres árabes, etc. Toda actitud, todo signo simbólico que pudieran ser interpretados como una afirmación, si ya no de superioridad por lo menos de igualdad, estaban proscritos.

En el plano penal, la ley del talión (*qisas*) no se aplicaba, en sentido único, más que en detrimento del *dhimmi* responsable de la muerte de un musulmán, ya que, según la Sunna “a un creyente no se le debe dar muerte a causa de un infiel”. En cuanto a la componenda legal (*diyya*) que, con el consentimiento de la víctima, podía reemplazar la pena del talión, ésta era inferior en la mitad para las “Gentes del Libro” y en un quinceavo para un mazdeíta. Y finalmente, ante el tribunal del *cadi*, el testimonio de los no musulmanes no era aceptable en un proceso en el que se juzgara a un musulmán, porque la infidelidad era presunción de inmoralidad. Este conjunto de prescripciones hacían de los *dhimmis* en tierras del Islam sujetos de segunda clase, marcados por un estado de inferioridad con respecto a la comunidad dominante de los musulmanes; estatus que, como se habrá observado, guardaba un buen número de rasgos comunes con las condiciones de inferioridad que ya hemos encontrado: los metecos en la Atenas del siglo IV, por ejemplo, o los judíos en tierras cristianas durante la Edad Media.

Como contrapartida a su sumisión, los *dhimmis* obtenían de las autoridades musulmanas una protección general de las personas y de los bienes, así como la inviolabilidad de las propiedades y la libertad de las actividades de producción y de comercio exceptuando la usura, que estaba estrictamente reglamentada. Los estatutos personales se respetaban, y en especial los matrimonios, pero en el caso de que éstos fueran mixtos, solamente era válida la unión de un musulmán con una *dhimiyya* monoteísta. Y finalmente, la libertad religiosa, que según el Corán era la contrapartida esencial del pago de la *jiziyā*, era respetada siempre y cuando no diera lugar a ningún proselitismo o a alguna práctica o manifestación ostentosa: por ejemplo, los campanarios de las iglesias no debían rebasar la altura de los minaretes de las mezquitas.

Se observa en qué medida la “*dhimmitud*” se halla alejada de la idea de tolerancia indiferenciada que Occidente comenzó a aplicar a partir de la época de las Luces. Por el contrario, a todo lo largo de los siglos, y hasta el XIX, los Reglamentos de Omar funcionaron como texto de referencia para anclar en las conciencias colectivas el respeto a las diferencias prescritas, a la vez que confirmaban a los musulmanes en el sentimiento de su superioridad y a los no musulmanes en su condición de sojuzgados-protegidos. Pero no por ello el concepto general de este estatus deja de ser ambiguo. Teólogos y juristas musulmanes frecuentemente han hecho valer que las restricciones impuestas a las Gentes del Libro llevaban principalmente la



mira de obtener su conversión voluntaria. Es evidente que, en tierras del Islam, la promoción social no podía lograrse más que a través de la adhesión a la religión dominante, mientras que a la inversa, la apostasía de la fe musulmana era castigada con la muerte. En el transcurso de la historia, no faltan los ejemplos de la islamización individual o, más a menudo, colectiva; ahí está el caso de los feudales y de las élites urbanas bosnias que abrazaron la religión de los conquistadores otomanos, para dar testimonio de ello.

En el sentido inverso, un factor material no despreciable frenó los ardores proselitistas. Las imposiciones exigidas a los *dhimmis* constituían una de las principales fuentes del erario, ya que los musulmanes estaban teóricamente exentos de impuestos; así pues, las autoridades musulmanas no estaban dispuestas a privarse de tales tributos alentando demasiado las conversiones. Es decir, la dhimmitud pudo tomar, en el transcurso de la historia y en función de las necesidades tanto político-militares como religiosas, formas variadas, más o menos alejadas de la letra de los textos, pero que la riqueza de las fuentes escriturarias y, sobre todo, la habilidad casuística de los juristas, siempre lograron justificar. Es preciso pues echar una ojeada a vuelo de pájaro para convencerse de esta diversidad. Un periodo particularmente interesante es el del Imperio otomano en el momento de su apogeo (siglos XVI al XVII), en cuyo transcurso, dentro de un contexto que sigue estando dominado por el Islam, nuevas fórmulas favorecieron el surgimiento o el resurgimiento de fenómenos minoritarios de orden étnico, hasta el punto de que ciertos autores no vacilan en hablar, a este propósito, del "Estado multinacional".

## II. LA EVOLUCIÓN DE LA CONDICIÓN DE LAS MINORÍAS EN EL MUNDO MUSULMÁN DESDE EL SIGLO VII HASTA EL SIGLO XIX

### 57. En la época de la conquista árabe

La primera oleada de conquistas que bajo los cuatro primeros califas sucesores de Mahoma extendió el Islam por Oriente, desde Egipto hasta los confines de Persia, tuvo lugar dentro de un clima de flexibilidad bastante grande en lo tocante a las poblaciones sometidas. Y ello, por dos razones evidentes. Para empezar, los ejércitos musulmanes, compuestos esencialmente por beduinos árabes, eran demasiado poco numerosos para enmarcar eficazmente territorios inmensos. Con frecuencia mantenían en su lugar los cuadros administrativos que ya existían. Así, los papiros egipcios nos dan los nombres de numerosos funcionarios cristianos coptos. Bajo el reinado de Muawiya (califa en 661), el gobernador de Alejandría era cristiano. En Armenia, los omeyas otorgaron poderes muy amplios a los príncipes llamados *Ishans*, que recibían el título de "delegado del califa" e incluso tenían autoridad sobre los musulmanes instalados en sus circunscripciones. Hay que decir también que los cristianos y los judíos orientales no acogían desfavorablemente a sus nuevos amos, que los desembarazaban de un poder bizantino deshonrado, por parte de los

primeros a causa de su rapacidad fiscal, y por parte de los segundos a causa de su intolerancia.

Las poblaciones que se convertían libremente ingresaban a la comunidad de los creyentes. Pero, contrariamente a lo que determinaban las Sagradas Escrituras, se estableció en el seno de la *umma* una sutil jerarquía. Los conversos no fueron acogidos más que en calidad de clientes (*mawali*) de los árabes, que se reservaban privilegios, por ejemplo, el de repartirse entre ellos el botín de las conquistas. Esta primacía de la condición árabe dentro del *dar al-Islam* fue legitimada en nombre de los orígenes del Profeta y de la elección de la lengua árabe para transmitir la palabra divina, pero con el transcurso de los siglos y hasta nuestros días, no ha dejado de crear rencores y tensiones, como se puede comprobar todavía en el África negra, por ejemplo.

Entre los árabes, la precedencia se le otorgó a la tribu del Profeta, los qorayshitas, y a los distintos linajes que de ella salieron. Empero, tras la muerte de Mahoma, muy pronto la cuestión de la devolución del poder a la Comunidad provocó varios cismas político-teológicos, el más importante de los cuales presenció la ruptura, en 680, entre los chiítas, o partidarios de Alí, yerno del Profeta, que pretendían conservar el califato en su descendencia directa, y los sunnitas (gente de la Tradición) que aceptaban los acuerdos a que habían llegado los jefes de la Comunidad de conformidad con las prácticas en vigor dentro de la sociedad beduina de la época. Otro partido, el de los kharedjitas, ya se había separado, en 657, de la ortodoxia islámica al profesar una doctrina revolucionaria según la cual la designación del jefe de la comunidad debía hacerse de manera independiente a toda pertenencia dinástica y hasta de raza: "Todo musulmán puede ser califa, incluso un esclavo negro". Así, a todo lo largo de los siglos, el ideal de unidad de la *umma*, muy fuertemente proclamado pero siempre frustrado, se topó con las rivalidades entre estas tres principales corrientes del Islam y con sus disidencias, así como con fenómenos minoritarios de los que nos volveremos a ocupar más adelante.

Al oeste, la conquista de la Ifriquiya (África del norte) no planteó grandes problemas: las poblaciones cristianas divididas por la herejía donatista quedaron rápidamente sumergidas, en tanto que las tribus bereberes que todavía eran paganas se veían convertidas por la fuerza, a pesar de una feroz resistencia que fue fuente de futuras disidencias. Luego, asentándose en la península ibérica a partir de 711, los conquistadores encontraron una cristiandad visigótica sólidamente establecida, así como numerosas comunidades judías oprimidas que los acogieron como libertadores. Fue sin duda bajo la égida del emirato de Córdoba fundado en 716 por Abd-el-Rahmán I, cuando la coexistencia de los tres monoteísmos abrahámicos resultó la más pacífica. La gran mayoría de la población que siguió siendo cristiana (los mozárabes) gozaba de la libertad religiosa y estaba regida por sus obispos y sus "defensores", los condes, que a menudo provenían de linajes visigodos. En las ciudades había importantes comunidades judías que participaban activamente en la prosperidad del país, en tanto que las poblaciones bereberes islamizadas se hallaban instaladas en las campiñas, donde introdujeron las técnicas de irrigación que se practicaban en el Maghreb. Los árabes, muy minoritarios, controlaban la

región con la ayuda de conversos (los *mawali*), y los califas no dudaban en rodearse de letrados pertenecientes a las tres religiones. Fueron dos y medio siglos durante los cuales el país de *Al-Andalus* vivió una civilización floreciente que se prolongó, tras la constitución del califato por parte de Abd-el-Rahmán III (929), hasta la muerte de Al Mansur (1002) y el comienzo de un periodo de anarquía llamado de los "reyes de taifas".

En Oriente, en cambio, la situación se endureció a partir del siglo IX con el advenimiento de los califas abasidas. Es probable que para hacer olvidar su usurpación, hayan optado deliberadamente por mandar aplicar una política más intransigente respecto a los infieles. De esta época datan precisamente los reglamentos indebidamente atribuidos a Omar I. Tampoco fue ajena a esta evolución una política más ofensiva del Imperio bizantino. Es un hecho que la situación de las minorías religiosas, especialmente las comunidades cristianas, fue muy sensible no solamente a los equilibrios internos del mundo musulmán, sino también al estado de las relaciones con la cristiandad. Y desde este punto de vista, el fenómeno de las cruzadas tuvo consecuencias duraderas.

Se sabe que el llamamiento del papa Urbano V (1095) fue motivado por una ola de persecuciones anticristianas perpetradas por los recién llegados en el escenario oriental: los turcos seljukidas, recientemente islamizados. No por ello las cruzadas dejaron de ser percibidas como una agresión injusta por parte del Occidente, y marcaron profundamente, hasta nuestros días, la memoria colectiva de los musulmanes. En aquella época, su consecuencia fue agravar la suerte de los cristianos orientales, acusados, no sin razón, de colusión con los cruzados. Pero en el transcurso de dos siglos de presencia franca en el Levante, las relaciones no fueron constantemente belicosas. Se anudaron alianzas entre principados musulmanes y cristianos, a veces con base en uniones matrimoniales, y las minorías religiosas de los dos campos ocasionalmente pudieron sacar provecho de ello. La eliminación definitiva de los últimos cruzados en 1289 por parte de los sultanes mamelucos, dio paso a un nuevo periodo de rigor para los *dhimmis*. Los orígenes servil y periférico (turco) de los nuevos amos los incitaron sin duda a hacer aplicar con mayor celo la *charia* y a revocar los cargos de todos los funcionarios no musulmanes de su imperio. Los coptos de Egipto, en particular, fueron víctimas de una ola de persecuciones.

#### 58. El advenimiento del Imperio otomano y la caída de Constantinopla

El triunfo de los otomanos sobre los mamelucos en 1516 habría de cambiar profundamente los datos del problema. La ascensión de los sucesores de Osmán, salidos de un oscuro clan de nómadas turcos de la Anatolia, es bastante prodigiosa; en menos de dos siglos abatieron los restos del Imperio bizantino, e incluso antes de la caída de Constantinopla (1453) ya habían pasado a ser los amos de Rumelia, es decir, la antigua Tracia, así como del conjunto de los Balcanes hasta la Morea (Peloponeso), regiones pobladas por cristianos ortodoxos. La victoria sobre los mamelucos les abrió las puertas de Siria, del Levante, de Egipto y de las costas

meridionales del Mediterráneo, hasta Argelia. En la época de su mayor extensión (siglo XVII), el Imperio otomano habrá de extenderse desde las puertas de Viena y del San Gotardo, hasta el Caspio y Yemen al sur de la península arábiga. La diversidad étnica, lingüística y religiosa de las poblaciones que habitaban esos inmensos territorios desafia toda descripción, por minuciosa que fuese; se encontrarán allí las más curiosas combinaciones, tales como, por ejemplo, esas tribus turcas de Macedonia o de Anatolia cristianizadas desde la época bizantina, o esa secta judía de los *döme* que abraza el Islam tras la predicación de Sabatai Zevi en el siglo XVII.

Contrariamente a la fama de despotismo atemperado por la anarquía, que desde muy pronto se le atribuyó en Occidente, el Imperio otomano estuvo relativamente bien administrado y se hallaba sometido a un cuerpo de normas estables. Habiendo recuperado el califato, los sultanes se esforzaron por respetar y mandar aplicar la ley islámica que no podían modificar, pero que no se abstuvieron de complementar mediante una abundante producción de reglamentos (*firman* y *canun*). El gobierno central y la administración de las provincias (*elayet* y *sandjak*) presenciaron el desarrollo de una importante burocracia sólidamente protegida por una red de guarniciones. En estas condiciones, el pacto de protección-sumisión que el Islam reservaba a los no musulmanes (*zimmi*, en turco) continuó sirviendo de referencia, y no fue abolido hasta 1839. Teóricamente se aplicaba en todas partes, incluso en los territorios europeos del imperio donde los *zimmi*, en su mayoría cristianos, fueron en todo momento demográficamente mayoritarios. Los ingresos provenientes de la capitación y del impuesto sobre bienes raíces (*ispendje*) no dejaban de tener su importancia dentro de este apego a los principios. Pero los sultanes también supieron dar pruebas de pragmatismo. Cuando, tras la toma de Constantinopla, Mehmet II quiso recuperar la ciudad, hizo un llamamiento no sólo a los turcos, sino también a las minorías de todas las partes del imperio, ofreciendo sustanciales ventajas, lo que habrá de dar a la nueva Estambul ese extraordinario aspecto caleidoscópico que conservará hasta el siglo XX. Los otomanos pusieron cuidado en sus tratos con las autoridades religiosas cristianas, y especialmente con el patriarcado ortodoxo de Constantinopla, que fue exentado de impuestos. Acogieron también liberalmente a los judíos expulsados de España, con el fin de que hicieran oposición a las actividades de los mercaderes griegos y armenios. La ciudad de Salónica, donde más de 60% de la población era israelita, pasará a ser, en el siglo XVI, la gran metrópoli judía del imperio.

De conformidad con la ley islámica, los no musulmanes eran descartados del ejército y de la administración, pero esta regla fue modificada en cierta forma mediante la práctica original de la *devchirmé*. En efecto, a partir del siglo XVI, los otomanos adoptaron la costumbre de sacar jóvenes adolescentes cristianos de sus familias, en los Balcanes y en la Anatolia. Circuncidados, convertidos al Islam por la fuerza -al precio de una excepción a la *charia*- y fanatizados, estos jóvenes recibían una educación particularmente cuidada, para después servir en las tropas de élite, el famoso cuerpo de los jenízaros, y, en el caso de los más aptos, en los servicios administrativos hasta quizás los más altos puestos de palacio: consejeros del *divan*

y grandes visires. Entre los 47 grandes visires que se sucedieron de 1453 a 1623, solamente cinco fueron de cepa turca. Este sistema, que tenía la ventaja de proporcionar al sultán una protección y una élite dirigente mantenida en un espíritu de sumisión y de perfecta lealtad, constituyó ciertamente un poderoso medio de centralización y de homogeneización del gobierno del imperio. Pero la *devchirmé* va a caer en desuso a partir de finales del siglo XVII, y su supresión oficial en 1826, con la disolución del cuerpo de los jenízaros, no fue más que la confirmación de una declinación general del poderío otomano.

### 59. Intervenciones extranjeras y procesos de autonomía

El Imperio otomano que había hecho temblar a Europa, conoció en el siglo XVIII un debilitamiento continuo cuyos efectos fueron importantes para la suerte de las minorías. Uno de los síntomas más evidentes fue la penetración cada vez mayor de las potencias extranjeras. Éstas obtuvieron una ampliación de las "capitulaciones". Los otomanos, en efecto, habían establecido, en la época de su esplendor, numerosos tratados de comercio con los países europeos. Perpetuaban así la antigua política de las escalas que tanto había beneficiado, en la época bizantina, a los venecianos y a los genoveses. De esta manera, las primeras capitulaciones negociadas bajo Francisco I y aplicadas en 1569 otorgaban ventajas aduanales al pabellón francés, además de eximir de la *dhimma* a los súbditos del rey de Francia instalados en tierras musulmanas, y estipulaban la protección de los agentes diplomáticos franceses. En el siglo XVIII, estos privilegios fueron ampliados, bajo la presión de las potencias extranjeras, a numerosos súbditos del Gran Turco, en asuntos relacionados con los negociantes europeos. La multiplicación de estas "baraterías", es decir, los beneficiarios de una patente de protección (*berat*), entre los griegos, los armenios y los sirios cristianos, ciertamente suscitó en sus comunidades de origen el deseo de sacudirse el yugo turco; los movimientos de emancipación del siglo XIX encontraron allí su germen.

Fue en el transcurso de esa misma época cuando se vieron surgir, en el seno de los grupos minoritarios, instituciones político-religiosas a las cuales se ha tomado la costumbre de darles el nombre de *millet* (plural de *milla*, "rebaño", nación, comunidad). Se trata de uno de los mitos más tenaces de la historiografía otomana, que trabajos recientes han venido a poner en tela de juicio. En efecto, durante mucho tiempo se sostuvo que las tres principales confesiones no musulmanas del imperio, esto es, los griegos ortodoxos, los armenios y los judíos, se habían beneficiado de cierta autonomía interna que les permitía administrarse a sí mismas, bajo la autoridad de su respectivo clero, no solamente en materia religiosa y cultural, sino también en dominios más seculares como son la justicia y la educación. La institución de los *millet* incluso se atribuía expresamente al sultán Mehmet II (1421-1481). En realidad, aparte de que el empleo del vocablo *millet* realmente no se generalizó hasta el siglo XIX, hoy se piensa que la institución no se creó verdaderamente más que de manera "póstuma", cuando el movimiento de las

nacionalidades vino a impugnar la corriente de las reformas uniformadoras e igualitarias de los *Tanzimat* (1838-1878).

No por ello deja de ser cierto que el debilitamiento de la autoridad imperial favoreció la multiplicación de los fenómenos de autonomización, que no sólo concernieron a los no musulmanes, sino también a grupos musulmanes tales como los curdos o los drusos. Lo más frecuente fue que estos fenómenos se localizaran en las regiones que se prestaban a ello, como era el caso de las islas del mar Egeo y las zonas montañosas de los Balcanes o del Líbano. La recaudación del impuesto dio igualmente lugar a que las comunidades se dotaran de organizaciones adecuadas, que luego se deslizaron hacia actividades judiciales y representativas. Los jefes religiosos y los cleros locales tomaron parte de manera esencial en este movimiento, con lo cual se convirtieron en recaudadores, administradores, jueces, representantes de sus fieles ante las autoridades otomanas. Pero no se puede sostener que haya habido una verdadera jerarquización de estos fenómenos que desembocase en la constitución de conjuntos político-religiosos compactos dirigidos en la cima por los altos clérigos, patriarcas o grandes rabinos; ni tampoco que la Puerta<sup>4</sup> haya deseado y sostenido este proceso: simplemente se esforzó por controlarlo y legalizarlo mediante actos aislados. Hasta las reformas del siglo XIX, el Imperio otomano no conoció un sistema administrativo de conjunto, ni instituciones homogéneas, ni agentes especializados que se ocuparan de los súbditos no musulmanes, sino sólo arreglos locales, fluidos, que variaron con el tiempo y en el espacio" (L. Valensi).

### 60. La "Cuestión de Oriente" y las tentativas de reformas

La política del Imperio otomano respecto a las minorías fue uno de los principales aspectos que entraron en juego en la famosa "Cuestión de Oriente" que, a todo lo largo del siglo XIX, movilizó a las cancillerías para estar a la cabecera del "hombre enfermo de Europa". Los procesos de autonomización interna que afectaban la periferia del imperio, sobre todo en los Balcanes, alentaron la aparición de sentimientos nacionales frecuentemente cristalizados gracias a la identidad religiosa y lingüística, y sostenidos desde el exterior por las potencias extranjeras.

A partir del siglo XVIII, la Rusia zarista se había alzado en defensa de los ortodoxos de los Balcanes, en tanto que Francia afirmaba su interés por los cristianos maronitas del Levante; pero estos pretextos mal lograban ocultar intereses estratégicos y económicos, que no dejaron de suscitar múltiples rivalidades con otras potencias tales como Austria e Inglaterra. La insurrección nacional de los griegos en 1821, activamente sostenida por el zar Nicolás I, fue así el primer acto de un proceso que debía conducir al desmembramiento, pedazo a pedazo, del Imperio otomano. No obstante, sus gobernantes trataron de reaccionar introduciendo una

<sup>4</sup> Nombre que se ha dado tradicionalmente al gobierno otomano haciendo referencia a la "Sublime Puerta", que es la entrada al palacio Top Kapi de Estambul.

primera serie de reformas, la más significativa de las cuales fue, en 1826, la supresión brutal del cuerpo de jenízaros, autores de desórdenes y universalmente detestados por las poblaciones minoritarias. Pero es sobre todo al sultán Abdul-Medjid (1839-1861) a quien se concede el mérito de haber lanzado una vasta serie de medidas destinadas a modernizar el Estado y la sociedad. Conocido con el nombre de Tanzimat (las Reorganizaciones), este movimiento comenzó con la promulgación del *Hatt-i sherif*, el edicto de Gülkhané (3 de noviembre de 1839) por el que se decidía que de ahí en adelante todos los súbditos del imperio iban a ser iguales, sin distinción de religión ni de nacionalidad, que la ley sería la misma para todos y que cada uno entregaría directamente al Estado impuestos proporcionales a su fortuna; se instituía igualmente un servicio militar por sorteo. Este acto, manifiestamente influido por una ideología cercana a la de los derechos del hombre, tenía un alcance considerable porque teóricamente abolía el estatus de inferioridad que se había impuesto a los *zimmi*. Como estela de estos acontecimientos, durante los treinta años siguientes se pusieron en marcha reformas que llevarían a la reorganización de las estructuras del Estado de acuerdo con el modelo occidental, a la codificación del derecho con la coadyuvancia de juristas extranjeros, especialmente franceses, y a la secularización de la enseñanza. En este último campo se puede recordar la fundación, en 1868, del célebre liceo de Galata Saray, con el apoyo de Victor Duruy. Se trataba de formar las nuevas élites del país mediante una enseñanza moderna, en lengua francesa, que se impartiría tanto a los musulmanes como a las minorías.

Sin embargo, toda esta audaz política que llevaba la mira de evitar el ascenso de las nacionalidades y los fermentos de desagregación, favoreciendo mediante una mezcla cultural la uniformación de la sociedad otomana, cuando menos en sus estratos superiores, tuvo efectos inversos a los resultados que se daban por descontados. La aplicación de los principios del *Hatt-i sherif* se vio obstaculizada tanto por crisis internas como por dificultades externas. En el interior del imperio, la igualdad de derechos causó descontento entre numerosos religiosos musulmanes que temían la pérdida de preeminencia del Islam y el abandono de la *charia*. Su agitación persistente habría de obligar a los reformadores a establecer fórmulas de transacción. Así, el código civil *Medjellé*, que no sería publicado sino a partir de 1870, era una amalgama bastante laboriosa de la tradición islámica y de elementos tomados del Código napoleónico. Claro está que fueron las potencias extranjeras las que mantuvieron la tensión. Su intervencionismo, especialmente a propósito de los Santos Lugares, degeneró en un conflicto armado entre Rusia y una coalición anglofrancesa (la guerra de Crimea, 1854-1855), cuyos costos sufragó principalmente el Imperio otomano. El nuevo edicto de reformas (*Hatt-i hümayün*), promulgado por el sultán tras el tratado de París (1856), parecía, a los ojos de los tradicionalistas, algo impuesto por el extranjero. Pero fue sobre todo en lo concerniente a las propias minorías donde resultaron paradójicas las consecuencias del movimiento de las *Tanzimat*. En efecto, lejos de apaciguar sus reivindicaciones, por el contrario las exacerbaban.

Apoyándose en las proclamas liberales de los reformadores otomanos, pero en

oposición al proyecto asimilacionista de éstos, las comunidades confesionales se pusieron a reclamar estatutos particularistas que el *laissez-faire* de la Puerta terminará por otorgarles. El renacimiento de los *millet* se debe situar dentro de este contexto.

Los primeros que abrieron la senda fueron los armenios. Al cabo de varios decenios de esfuerzos, los notables armenios obtuvieron en 1863 la aprobación de un "reglamento de la nación armenia" que no solamente confirmaba los derechos y libertades proclamadas en las *Tanzimat*, sino que también innovaba al crear una asamblea de 140 miembros, en su mayoría laicos, y dos consejos, uno religioso para los asuntos del culto, y el otro civil para la enseñanza de las cuestiones económicas. Arrastrada por sus elementos más radicales, esta asamblea no tardó en transformarse en una especie de parlamento, multiplicando las posturas políticas y llegando hasta a reivindicar la autonomía de las provincias anatólicas pobladas por armenios. Pesada evolución de conflictos por venir.

La reglamentación del *millet* judío fue promulgada en 1865 sobre bases cercanas a la de los armenios, pero no tuvo, en lo inmediato, las mismas consecuencias políticas; las comunidades judías se hallaban demasiado dispersas a lo largo del imperio. De todas maneras, permitió su emancipación en el plano cultural y material, gracias a la fundación de escuelas, hospitales, asociaciones filantrópicas, lo que habría de favorecer, en el largo plazo, la difusión de las tesis sionistas. Se observará en estos dos movimientos el papel preponderante que desempeñaron los notables y los laicos modernistas.

Respecto a los ortodoxos, la política de la Puerta fue distinta. No trató de crear instituciones nuevas, sino más bien de reforzar la autoridad del patriarcado de Constantinopla, con un doble objetivo: contrarrestar mediante una jerarquía conservadora el embate de los laicos progresistas y, sobre todo, neutralizar las agitaciones nacionalistas de los Balcanes favoreciendo a un clero ortodoxo dominado por los griegos, según una táctica que ya había dado resultados. Con este fin, en 1776 se suprimió el patriarcado de Pec y la Iglesia serbia fue colocada bajo el control de los fanariotas,<sup>5</sup> que se esforzaron por helenizarla.

Al igual que en los otros casos, tampoco estas medidas lograron atajar los movimientos centrífugos. En las provincias balcánicas, las disidencias religiosas y la formación de iglesias autocéfalas precedieron o acompañaron las etapas de la emancipación de Serbia (1815-1878), de Rumania y de Bulgaria (1878). En el resto del imperio, otras comunidades fueron también elevadas al rango de "nación", y no solamente en el caso de cristianos, como los asirios, los caldeos o los maronitas, sino también en el de sectas musulmanas heterodoxas que se habían transformado en comunidades étnicas, tales como los drusos del Líbano.

Y finalmente, último avatar de todas estas reacciones en cadena, pero no el menos importante: la emergencia de un nacionalismo turco a favor de la revolución de 1908 fomentada por los "jóvenes turcos" del comité Unión y Progreso. El

<sup>5</sup> Del nombre del Fanar, barrio de Estambul donde instaló su sede el patriarcado ortodoxo.

gobierno de inspiración liberal y laica que entonces surgió, hizo un buen intento por reavivar, en un primer momento, el proyecto de fundar una nación moderna y unitaria, dejando atrás las separaciones de orden religioso y étnico, según el modelo jacobino. Pero muy rápidamente se iba a imponer una línea autoritaria, que tenía como eje el panturquismo, debido a dificultades provenientes del exterior. Las guerras balcánicas (1912-1914) que enfrentaron a Grecia, Serbia, Bulgaria y el Imperio otomano, exacerbaron los nacionalismos en una y otra parte, en detrimento de sus respectivas minorías, acusadas de subversión. Esta situación que fue agravada por el desmoronamiento del imperio al final de la primera guerra mundial. Para las minorías, el nacimiento de la nueva Turquía ocurrió en las peores condiciones, bajo el báculo de Mustafá Kémal: no hay más que pensar en el genocidio perpetrado contra la población armenia entre 1915 y 1918, o en la expulsión masiva de las poblaciones griegas del Asia Menor, así como de los turcos de Grecia tras la guerra greco-turca de 1922-1923 y el tratado de Lausana.

## SECCIÓN II

### LA CONDICIÓN DE LOS PUEBLOS ALÓGENOS EN LA TRADICIÓN IMPERIAL CHINA

#### 61. *La República Popular China: ¿un Estado multinacional?*

La República Popular de China se presenta como un Estado unitario multinacional. Reúne en su inmenso territorio a 56 grupos étnicos, de los cuales 55 son minorías nacionales. Éstas suman un total de 86 millones de individuos (1989), esto es, aproximadamente 7% de la población total. Al igual que en la ex URSS, en China se distinguen los conceptos de ciudadanía y de nacionalidad. Toda persona nacida en territorio chino posee la ciudadanía china (*zhonghua*) y una nacionalidad: ya sea la de la mayoría dominante de los chinos de origen, "los *han*", o la de una minoría étnica o nacional designada mediante la palabra genérica de *minzu*.

El reconocimiento de los fenómenos minoritarios, en el momento de la toma del poder por parte de los comunistas, vino acompañado de una territorialización, pero a diferencia de lo que ocurrió en la URSS, China no se convirtió en un Estado federal. El nivel superior de territorialización está constituido por regiones autónomas cuyo número es cinco, creadas sucesivamente desde 1947 hasta 1965, en la Mongolia interior, y luego en Xinjiang para los oigures (turcofonos), en Ningxia para los chinos musulmanes (Hui), en Guangxi para los zhuang, y finalmente en el Tibet, tras la anexión de este país en 1959. Estas regiones autónomas, que se sitúan en la periferia de la RPC, dependen directamente del gobierno central por razones esencialmente estratégicas, pero su organización interna garantiza formalmente una participación bastante grande de los autóctonos en la administración de sus territorios. En un nivel inferior, se enumeran 31 prefecturas y 113 subprefecturas que gozan también de una autonomía interna, por más que estén enclavadas en provincias ordinarias pobladas por *han*. Lo paradójico de esto reside en que los

territorios autónomos ocupan más de 6 millones de kilómetros cuadrados, es decir, las dos terceras partes del territorio de China.

El funcionamiento de este sistema ha sido objeto de apreciaciones divergentes. Si hay que creer en la propaganda oficial, la situación diríase que es idílica: los derechos de las minorías son respetados escrupulosamente, su identidad cultural y lingüística se halla protegida y sus élites gozan de medidas de promoción. Los testimonios opositores, y principalmente los de la diáspora tibetana, son de carácter totalmente distinto y dan fe de una represión más o menos brutal, de un dominio del poder central sobre los gobiernos locales por medio del partido comunista y, sobre todo, de una colonización sistemática por parte de los chinos de origen *han*, cuyo efecto es revertir en provecho de estos últimos los equilibrios demográficos que se dan dentro de las regiones autónomas.

Si bien resulta difícil formarse una opinión sobre la situación actual de las minorías en China, a través de informaciones controvertidas, parece interesante, en cambio, echar una mirada a las complejas relaciones que los chinos han mantenido con la alteridad en el transcurso de su prodigiosa historia. Se pueden ver allí algunas grandes tendencias, recurrentes, que parecen ofrecer claves muy útiles para la comprensión de las tribulaciones contemporáneas.

### 1. EL IMPERIO DE ENMEDIO Y LOS BÁRBAROS

#### 62. *Las representaciones tradicionales*

La cosmogonía tradicional china representaba el mundo como una jerarquía ordenada de cuadrados encajados. Bajo la bóveda celeste, en el centro del mundo, estaba la ciudad cuadrada, la capital del Hijo del Cielo,<sup>6</sup> abierta por sus cuatro puertas sobre el dominio imperial, sobre el de los señores y luego sobre el dominio de la paz; estos cuatro espacios concéntricos formaban el Imperio de Enmedio -Zhongguo-, es decir, el mundo civilizado poblado por los *han*, quintaesencia de la humanidad. En las fronteras del imperio se encontraba el Dominio del Apremio poblado por bárbaros tributarios (*Yi*), más lejos los Cuatro Mares, y más allá un espacio vacío e inculto que se dejaba a los pueblos errantes, a los demonios y a los monstruos.

Para los chinos, la civilización descansaba en la sedentarización, la construcción de ciudades, la práctica de la agricultura y la capacidad de respetar un orden político regido por leyes; aptitudes de las que carecían los bárbaros. Entre los *han* y los bárbaros existía pues una diferencia radical que era pensada en función de una doble oposición: civilización/salvajismo y humanidad/animalidad. La naturaleza

<sup>6</sup> Nombre tradicional del detentador del poder soberano, ilustrado mediante el carácter *wang* (rey), en el cual un rasgo vertical parte del Cielo para llegar a la Tierra, atravesando a su paso al hombre. Esta mediación se expresa en el concepto de "mandato del cielo", del cual goza el soberano.

de los bárbaros era andar errantes como animales en busca de su alimento en zonas impropias para la agricultura sedentaria, en montañas y estepas. Esta animalidad se hallaba incluso inscrita en el nombre que se atribuía a cada grupo de bárbaros; así, la raíz "perro" se encuentra en los ideogramas que designan a los Di, los Yan, los Quiang, los Tong; la raíz "reptil" está en los Mo, los Wa, los Lao...

Esta concepción que niega al otro la pertenencia al género humano evolucionó sin duda con el transcurso del tiempo y, en la época clásica, no faltan citas de letrados que, bajo la influencia de la moral confuciana, reconocen a los bárbaros su parte de humanidad. Pero ello no obsta para que esta visión del orden cósmico haya constituido un poderoso factor de segregación entre los pueblos de la antigua China. De la misma manera que un chino no podía aventurarse en los espacios incultos sin arriesgarse a regresar al salvajismo, no se podía admitir que los bárbaros se instalaran en el seno del Imperio de Enmedio sin perturbar gravemente la homogeneidad del espacio civilizado; debían contentarse con acampar en sus confines. Un sistema de esta índole no se basaba exclusivamente en un prejuicio étnico, ya que los antiguos chinos admitían que los bárbaros que hicieran el esfuerzo de aceptar las costumbres, la lengua y las leyes de los *han*, podrían encontrar un lugar dentro del imperio, pero no les dejaban opción entre la exclusión y la asimilación.

Durante más de un milenio, tras la época feudal llamada "de los reinos combatientes" (453-222 a. C.) hasta el final de la dinastía de los Tang (618-907 aprox.), estos principios fueron los que guiaron la práctica política china en sus relaciones con los pueblos circundantes. A este respecto se puede distinguir la situación en el norte y en el noroeste, donde los chinos frecuentemente tuvieron que hacer frente a poblaciones nómadas del Altai, ancestros de los mongoles y de los turcos, así como la situación en el sur, donde se encontraron con tribus aborígenes.

### 63. Las vías del imperialismo Han

Para protegerse contra las incursiones de los pueblos de las estepas, los príncipes chinos de los "reinos combatientes" se preocuparon antes que nada por levantar líneas de defensas fortificadas, que el fundador del primer imperio unificado, Shi Huangdi (221 a 210 a. C.) consolidó hasta constituir la famosa Gran Muralla. Rompiendo con una estrategia puramente defensiva, el emperador Wudi (140-87) de la dinastía Han<sup>7</sup> inició una política de conquistas más allá de esta especie de *limes*. Dotando al ejército chino con una caballería ligera a imitación de sus adversarios, Wudi logró someter a las tribus de Xiongnu (ancestros de los hunos), y luego, empujando hacia el Asia central, se anexó los oasis de la cuenca del Tarim (actual Turquestán chino) y el Ferghâna, habitados en esa época por poblaciones indoeuropeas (probablemente de origen escita). Pero no se trataba de incluir estos

<sup>7</sup> Nombre de la segunda dinastía imperial china (206-220), que no hay que confundir con el nombre étnico de los chinos oriundos.

territorios y pueblos en el Imperio de Enmedio, sometiéndolos a formas civilizadas de gobierno. Los pueblos sometidos conservaron sus mandos y sus costumbres mediante el pago de tributo y bajo el control de guarniciones chinas. La paradoja está en que esta *Pax sinica* destinada a preservar el orden y la armonía de la civilización iba a poner a China –por sus incursiones en el Asia central– en contacto con otros mundos. Y en efecto, fue hacia comienzos de nuestra era cuando se abrió la famosa "ruta de la seda" que, a través de los oasis del Tarim y de Pamir, ofreció a China la ocasión de un fructífero comercio con la India y el mundo grecorromano, pero también introdujo de regreso al Imperio de Enmedio poderosos factores de heterogeneidad: el budismo, después el cristianismo nestoriano, y más tarde el Islam.

La conquista de la China del Sur siguió vías diferentes. A partir de su hábitat primitivo, la gran planicie del Noreste y la cuenca del bajo Yangzi, los Han efectuaron un descenso hacia el sur ocupando todo el espacio propicio a la agricultura de irrigación. Así pues, colonizaron las corrientes del alto Yangzi, las llanuras del Xijiang, Sichuan, Yunna y la cuenca del río Rojo. Con esto entraron en contacto con tribus aborígenes a las que designaron mediante las palabras genéricas Man, Miao y Yao. Puesto que la coexistencia era impensable en el interior del imperio, los chinos se dispusieron a asimilar a estos bárbaros, ya que les resultaba imposible echarlos a todos hacia zonas montañosas inaccesibles, o incluso hacerlos desaparecer físicamente. En ciertos casos, la asimilación se efectuó mediante la concesión de un *jus conubii* que funcionaba de manera singular: los hijos de las parejas mixtas quedaban sometidos exclusivamente a las leyes chinas. Mitos ancestrales vinieron a legitimar esta política, como la leyenda del casamiento del "perro" Pan Yu con una princesa china, que permitió fundar las relaciones de los descendientes de esta pareja, el grupo Man Yi, con el Estado central.

Estas prácticas matrimoniales muy pronto llegaron a sus límites, especialmente debido al desprecio que tenían los Han por los bárbaros del sur. Además, el gobierno central prefirió que su sinización fuese más progresiva por la vía de la administración indirecta. Bajo la dinastía de los Han, en los territorios recientemente conquistados se establecieron distritos autónomos, *Jimi fou zhou*, los "distritos con rienda suelta" que se confiaban a administradores, los *Tu si*, reclutados entre los notables autóctonos. Estos *Tu si* gozaban de amplios poderes y vivían en la región, pero no se les remuneraba; su cargo era hereditario, pero no por ello se hallaban integrados a la burocracia imperial y dependían directamente del *Li Bu*, esto es, el ministerio de la Función Pública. Este sistema permitía mantener el orden con menos gastos en las zonas fronterizas del sur y, sobre todo, trataba de asimilar a los bárbaros mediante la incorporación de sus élites. A éstas se las invitaba a adoptar las costumbres de los Han y a mandar educar a sus hijos a la usanza china en escuelas instaladas y sufragadas por la Tesorería imperial. Esta política no deja de evocar la promoción de las élites provinciales, que fue uno de los cimientos del Imperio romano.

Por lo demás, al igual que en Roma, funcionó mientras el imperio se mantuvo fuerte y unido, pero a partir del momento en que el poder central se ablandó y



sobrevino la anarquía, se veía que las poblaciones tribales se aprovechaban de ello para tratar de recuperar las tierras que les habían expoliado los colonos chinos, como ocurrió en el transcurso del periodo llamado del "gran desmembramiento" (265-589 de nuestra era). Un poco más tarde, al final de la época de los Tang (siglo VIII), ciertas tribus de origen tibeto-birmanas lograron constituir en Yunnan el reino independiente de Nanzhao, que habría de mantenerse hasta su eliminación por parte de los mongoles en 1254.

## II. LAS DINASTÍAS DE CONQUISTA Y EL NACIMIENTO DEL NACIONALISMO CHINO

### 64. *La jerarquía de los pueblos en la época de los mongoles*

A principios del siglo XIII, un jefe mongol que llevaba el nombre de Temügin logró federar los pueblos de la estepa y partió a la conquista del Asia central, para después lanzar ofensivas en dirección de Irán, de la Rusia europea y, en el este, hacia la China del norte. Con la muerte del conquistador, que se había atribuido el título de Gengis Khan (el emperador de los mares), la federación se dislocó y se constituyeron entidades independientes en Rusia (imperio de la horda de oro), en el Cercano Oriente (imperio de los Ilkhan) y en el Asia central (reino de Karakitan). Por su lado, los herederos de Gengis Khan, tomando como base los territorios conquistados en la China septentrional, extendieron su empresa sobre la China meridional, poniendo fin al imperio de los Song (1127-1279). En 1280, el nieto de Gengis Khan, Qubilai Khan, se instaló en el trono del Dragón y fundó la dinastía de los Yuan.

Este acontecimiento es de considerables alcances, ya que marca el derrumbe del concepto tradicional que los chinos tenían del orden del mundo. No era la primera vez que los bárbaros se hacían del poder en China. Y antes, en diversas ocasiones, conquistadores extranjeros que aprovechaban el estado de anarquía y la división del imperio, habían fundado dinastías más o menos efímeras llamadas "dinastías de conquista": así ocurrió, por ejemplo, en la China del norte con los Bei Wei, de origen tungús (386-535), con los Jin (115-1234), los Liao de origen kitán (946-1125). Pero estas dinastías se habían sinizado rápidamente, sin afectar profundamente las instituciones chinas. Con los mongoles, las cosas fueron totalmente distintas. Infinitamente menos refinados que los chinos, pero dotados de una fuerte conciencia de su identidad, los mongoles nada querían saber acerca de asimilarse a los vencidos. La presencia en el corazón del imperio de estos bárbaros "orgullosos de serlo y que se proponían seguirlo siendo", determinó una inversión completa de las representaciones tradicionales y del orden de las jerarquías.

Los soberanos Yuan promulgaron códigos que instauraron una jerarquización de los súbditos del imperio en función de su pertenencia étnica: en la cumbre estaban los mongoles, "la raza de los señores", y luego venían los otros nómadas y los extranjeros: árabes, turcos, iraníes, tibetanos; y después los habitantes del antiguo imperio Jin: chinos del norte, kitanos, coreanos, manchúes; y finalmente,

en el último grado de la escala, los chinos del imperio de los Song del sur, que eran sin duda los más refinados y cultos de todos esos pueblos. La legislación mongola organizó un sistema fundamentado en la segregación y la desigualdad. Los casamientos interétnicos fueron severamente prohibidos. Los mongoles y los súbditos de la segunda categoría gozaban de su estatus personal y se les reconoció un privilegio de jurisdicción: se creó un tribunal de los extranjeros (*Li fan yuan*) para que conociera de sus causas y emitiera reglamentos concernientes a ellos.

Los Yuan conservaron la burocracia china, e incluso el sistema de exámenes para el acceso a las funciones administrativas, pero los no chinos gozaban de un trato preferente, mientras que ciertos puestos, incluso de rangos subalternos, les estaban vedados a los Han. La lengua mongol, transcrita especialmente por medio de un alfabeto de origen tibetano, fue impuesta a la administración, y los chinos tenían prohibido estudiarla. A veces la gente se ha asombrado de los limitados conocimientos sobre China y los chinos que pone de manifiesto Marco Polo, quien vivió en China bajo el reinado de Qubilai Khan. Nada de sorprendente hay en ello, si se tiene en cuenta que el viajero veneciano solamente vivió en el círculo de los soberanos mongoles y no frecuentó más que altos funcionarios, casi todos ellos extranjeros; a él mismo lo colocaron a la cabeza de la prefectura de Yang Zhu, sin conocer la lengua ni la escritura chinas.

La época de los Yuan quedó igualmente marcada por una notable efervescencia religiosa, que afectó principalmente los cultos extranjeros, vectores de fenómenos minoritarios. Los soberanos mongoles, claro está, no descuidaron las escuelas de pensamiento ni las religiones tradicionales. Para reconciliarse con los letrados, Qubilai no dejó de cumplir con los gestos rituales hacia el "confucianismo", como jefe de la religión imperial milenaria. Tampoco descuidó la Iglesia taoísta, influyente en los medios populares, pero sus favores se dirigieron sobre todo a la Iglesia budista. Introducido en China hacia finales del siglo I, el budismo había alzado el vuelo bajo los Tang (siglos VII-IX) que lo favorecieron, al tiempo que seguía siendo considerado una secta extranjera y sujeta, por ello, a persecuciones episódicas. Los soberanos mongoles alentaron una tendencia particularmente activa del budismo: el lamaísmo tibetano, cuyo proselitismo ha debido suscitar un profundo rencor entre buen número de chinos tradicionalistas. Al margen de las religiones orientales, existían igualmente comunidades de cristianos, en su mayoría de rito nestoriano.<sup>8</sup> El cristianismo había sido introducido, también bajo los Tang, por misioneros venidos de Irán, pero casi no afectaba más que a grupos de residentes extranjeros. La conversión de una etnia turca, los öngüt, aliada de los mongoles, le abrió las puertas a la corte de los emperadores mongoles, y después a la de los Yuan. En 1275, el patriarca nestoriano de Bagdad creó un arzobispado en Pekín. A su vez, el papa Nicolás IV envió un misionero franciscano, Jean de Montcorvin, que fue

<sup>8</sup> Iglesia cristiana de Oriente que seguía la doctrina cristológica del patriarca Nestorius, rechazada por el concilio ecuménico de Éfeso en 431. El nestorianismo se difundió por Mesopotamia y Persia, y más tarde por la India y China. Una estela descubierta en Si ngan fu ha permitido fechar los principios de la evangelización de China hacia el año 635.

nombrado arzobispo católico de Pekín (307) y “bautizó a más de mil tártaros”. Pero estos primeros contactos dejaron tan pocas huellas, que fueron ignorados por los misioneros jesuitas que desembarcaron en China a finales del siglo XVI.

Las circunstancias fueron más favorables para el Islam sunnita, conocido en China por el nombre de *Qingzhanjiao*, esto es, la “religión del verdadero puro”. Introducido igualmente bajo los auspicios de los intercambios anudados en torno a la ruta de la seda, supo salir bastante rápidamente de las primeras comunidades árabe-persas, no solamente para extenderse entre las poblaciones turcófonas instaladas en los lindes del imperio, sino para penetrar también en la propia China y convertir a individuos de origen han. Estos últimos, diseminados por toda China, con fuertes concentraciones en Gansu y en Yunnan, constituyen el origen de una importante minoría a la que actualmente se conoce con el nombre de hui.

El yugo mongol sobre China tuvo el efecto de hacer surgir en el seno de la masa de los han, víctimas principales de las discriminaciones y del encuadramiento militar impuesto por los soberanos Yuan, un nuevo sentimiento de identidad étnica. En el transcurso del siglo XIV hubo revueltas campesinas, como muchas de las que la China rural ya había conocido, que se transformaron en un verdadero movimiento nacional y que determinaron la caída de los mongoles y el establecimiento de una nueva dinastía de origen han. El Imperio de los Ming, fundado en Nankín en 1368, se dispuso a reaccionar contra las influencias bárbaras. Las lenguas extranjeras fueron prohibidas y a los alógenos se les impusieron nombres chinos. Los adeptos a las religiones importadas, incluyendo entre éstas el budismo, fueron objeto de persecuciones y, con un objetivo manifiestamente de asimilación, se les prohibió casarse entre ellos, bajo pena de apaleamiento.

La época de los Ming (1368-1644) quedó marcada, en el plano ideológico, por la voluntad de regresar a la edad de oro mitificada de las primeras dinastías chinas, pero la antigua representación de un *Ordo mundi* que se organizaba en espacios jerarquizados en torno al hogar de la civilización, ya no correspondía a la realidad. En una “economía convertida en mundo”, según la expresión de Fernand Braudel, nuevas potencias llegadas de la lejana Europa comenzaban a sitiar la periferia del Imperio de Enmedio. Entonces, la política de los Ming se crispó en un reflejo de encerramiento que se expresó por una obsesión acerca de las fronteras, como lo testimonia el hecho de que se haya vuelto a poner en servicio la Gran Muralla, y que, en el interior, se haya retomado la colonización han, en detrimento de las tribus montañosas del sur.

### 65. El surgimiento tumultuoso del Estado-nación

Cuando en 1644 los manchúes se apoderan de Pekín, se trata nuevamente de una “dinastía de conquista” de origen extranjero, que ocupa el poder supremo. Al igual que sus predecesores mongoles, los soberanos de la nueva dinastía Qing (1644-1911) van a imponer una estricta separación entre los manchúes y sus nuevos súbditos, mediante la prohibición de los matrimonios mixtos. La Manchuria

conservó su régimen feudal y su derecho propio. En el resto del imperio, la burocracia tradicional fue mantenida, pero enmarcada por funcionarios manchúes duplicada mediante una administración militar conocida bajo el nombre de “banderas”. Pero ahí terminan las semejanzas. En vez de dividir para reinar, los Qing adoptaron una política que trataba de establecer un Estado unitario en el interior de fronteras claramente establecidas. Se piensa que la influencia ejercida por los numerosos jesuitas franceses que frecuentaban la corte de los soberanos manchúes durante los siglos XVII y XVIII no fue ajena a este proceder.

Para evitar la reconstitución de una federación de los pueblos nómadas del Asia central, los Qing lanzaron campañas contra los mongoles, que dieron por resultado una partición de su territorio en una Mongolia interior integrada al imperio, donde los autóctonos fueron paulatinamente sedentarizados, socialmente desestructurados y sometidos al derecho común, y una Mongolia exterior que conservó sus estructuras, pero con un estatuto de Estado vasallo. Al sur del lago Balkash, repetidas ofensivas contra los Dzungar trajeron como consecuencia la eliminación de este grupo étnico (1760); y el repoblamiento de la región mediante elementos trasladados autoritariamente de diversas partes de China habrá de dar nacimiento a una nueva provincia bajo administración militar: el Xinjiang (Nuevo territorio). Para llevar a cabo esta política, los Qing instituyeron un verdadero ministerio de las colonias, el *Li Fan Yuan* (secretariado del gobierno de las fronteras).

Respecto a los aborígenes Miao y Zhuang (parientes cercanos de los tailandeses) de las provincias de la China del sur, el esfuerzo de asimilación que ya habían emprendido los Ming fue proseguido con acrecentado rigor. Los distritos autónomos fueron suprimidos, y los *Tu si* reemplazados por administradores imperiales que poseían todas las facultades para sedentarizar las poblaciones y, de ser necesario, deportarlas y reemplazarlas mediante colonos han. Las justicias y los derechos consuetudinarios fueron reemplazados por los códigos Qing. Así, el Imperio manchú alcanzó la cima de su poderío en la segunda mitad del siglo XVIII. Apoyado por un auge económico sin precedentes, y bajo el impulso de un poder autocrático fuertemente centralizado, tomó cada vez más el aspecto de un Estado-nación.

En el transcurso del siglo XIX, la unidad del imperio se vio en aprietos a causa de las presiones de las potencias occidentales, que trataban de abrir por la fuerza el inmenso mercado chino. Una serie de operaciones militares (las guerras del opio en 1842 y 1858-1860) que llevaron a cabo Inglaterra y Francia terminaron con la implantación, en los grandes puertos chinos, de las famosas “concesiones” en las cuales las comunidades de mercaderes extranjeros gozaban de un privilegio de extraterritorialidad bajo la jurisdicción de sus cónsules. Los abandonos de soberanía y las humillaciones sufridas, como el pillaje de Pekín en 1860, habrían de provocar una enorme oleada de levantamientos populares dirigidos no solamente contra la intrusión de los occidentales, sino sobre todo contra el gobierno manchú, acusado de traicionar el “mandato del cielo”. La insurrección de los Taiping (1850-1864), que presenció la formación de un Estado disidente en la China del Sur, con Nankín como capital, y la de los Nian (1853-1863), que afectó a ocho provincias de la China del norte, fueron reacciones nacionalistas animadas esencialmente por sectas

milenaristas que exaltaban el chauvinismo han. Pero a consecuencia de todo ello y aprovechando la anarquía, también las minorías entraron en rebelión. En el suroeste, de 1845 a 1873, los musulmanes chinos del Yunnan trataron de establecer en Dali un sultanato independiente, mientras que los aborígenes Miao se sublevaban en el Guizhou. Después vino en el noreste la revuelta de los Hui (chinos islamizados) del Gansu y del Shaanxi (1860-1870), y finalmente la de los turcos del Xinjiang que, bajo la dirección del príncipe Yakub-beg, fundaron un Estado disidente que resistió desde 1873 hasta 1877. Pero el antagonismo que oponía a los han y los minoritarios impidió la convergencia de los movimientos insurreccionales y le hizo el juego al poder manchú. Y fue así como la terrible represión que se abatió sobre los musulmanes del Turkestán chino fue conducida en nombre de la unidad del imperio.

Bajo los últimos emperadores Qing, el intento de modernización, el *Yang Wu* (1885-1911), inspirado a la vez por el modelo occidental y por la experiencia del Meiji japonés, inevitablemente otorgó valor a las ideas de Estado moderno, de centralización, de unidad nacional, tanto, claro está, en el espíritu de los reformadores que se hallaban en el poder, como entre sus oponentes revolucionarios. Lo cierto es que las intrigas del imperialismo occidental tienen una gran parte de responsabilidad en el desarrollo de un proceso que habrá de desembocar en la revolución de octubre de 1911. ¿Acaso Sun Yat-sen, en su *Autobiografía*, no afirmaba que "fue a partir de 1885, fecha de nuestra derrota contra Francia, cuando me puse por objetivo el derrocamiento de la dinastía Qing y el establecimiento de una república"? Para redondear todo esto, habría que subrayar toda la ambigüedad de la actitud de las potencias occidentales. Para llevar a buen fin sus objetivos económicos en China, tenían necesidad de tratar con un Estado unificado y pacificado; fue por esta razón que ayudaron decididamente a los imperiales en la represión de los grandes levantamientos de los Taipings y de los Nian. Pero, al mismo tiempo, estas mismas potencias no vacilaron en apoyar los tejemanejes separatistas de la periferia del imperio: a los rusos en la frontera del Amur, a los ingleses en el Tíbet, a los franceses en el Yunnan, mientras que los japoneses, por su lado, instaban a la autonomización de Manchuria.

En estas condiciones, se comprende por qué la primera república china se fundó sobre la base de un Estado unitario compuesto por ciudadanos chinos iguales en derecho, y que excluía por completo el reconocimiento de los derechos de las minorías. Un nacionalismo de tipo jacobino, pero también fuertemente teñido de chauvinismo han, animó la ideología del Guoming Dang (Kuoming Tang), y no fueron ni la anarquía en la que quedó sumergida China a partir de 1917, ni la multiplicación de las secesiones y las disidencias más o menos alentadas desde el extranjero, ni finalmente la ocupación japonesa, las que le hicieron cambiar de línea, hasta su derrota ante sus adversarios comunistas en 1949.

#### 66. Conclusión: para abrir algunas pistas

Al final de nuestro recorrido en el espacio y en el tiempo en busca de fenómenos

minoritarios, resultaría muy presuntuoso pretender extraer del mismo algunas explicaciones generales. La diversidad de las situaciones con que nos hemos encontrado, ni siquiera autoriza el establecimiento de una tipología, por sumaria que fuese. Todo intento de taxonomía se toparía con la especificidad de las experiencias. Desde el exterminio o la sujeción a la esclavitud hasta la coexistencia equilibrada y pacífica, desde la exclusión radical hasta la integración voluntaria o forzada, se pueden encontrar las más variadas formas de semiservidumbre o de libertad a medias. Ciertos pueblos han podido conocer a lo largo de su historia una pluralidad de condiciones minoritarias: ¡piénsese, si no, en el extraordinario destino del pueblo judío! Desde las primeras páginas de esta parte lo hemos visto vivir en la diáspora múltiples experiencias, no todas las cuales fueron crueles. En un tiempo infinitamente más corto, también los protestantes franceses conocieron diversas situaciones contrastantes.

La búsqueda de una racionalidad se topa también con la distancia que se observa tan frecuentemente entre los hechos y el derecho. Se pueden trazar, sin duda, los perfiles de un estatus o de una condición jurídica a partir de un cuerpo de textos normativos, pero su efectividad va a depender en gran medida de las circunstancias, de las relaciones de fuerza, de las interpretaciones que se hagan y de la voluntad de las autoridades encargadas de mandarlos aplicar. Ahí están los avatares del pacto de *dhimma*, bajo el Imperio otomano, para dar testimonio de esta variabilidad.

¿Habrá que reconocer, con Paul Valéry, que "la historia no da lecciones de nada porque da lecciones de todo"? Viejo debate. Contentémonos con utilizar la historia por su incomparable valor ilustrativo, y con enunciar algunas observaciones que parecerán sin duda triviales.

Démosle cuenta, para empezar, de que los fenómenos minoritarios son tan antiguos como las propias sociedades humanas. Indudablemente, para garantizar la pertinencia de esta afirmación hubiera sido preciso interrogar a los prehistoriadores o llevar la mirada hasta las sociedades ágrafas, como por ejemplo las africanas.

No obstante, es fácil ponerse de acuerdo en que, entre las minorías, han prevalecido ampliamente situaciones de dominación o de exclusión; sin olvidar, empero, los casos de coexistencia pacífica. La tolerancia y el respeto por el otro no son, ni mucho menos, el atributo de las sociedades democráticas evolucionadas; hemos visto algunos ejemplos muy significativos de ello en la Antigüedad.

El espacio de libertad que se ha dejado a las minorías, con frecuencia ha parecido tener relación con el tamaño de la configuración política dentro de la cual estaban insertas. El Imperio romano fue más tolerante que las ciudades griegas. Hemos visto que el molde aceptado de la romanidad no ahogó los particularismos provinciales, y que incluso tal vez los vivificó.

Cuando llega la fragmentación de los imperios, ¿se presencia siempre que las minorías tomen venganza con reacciones de rechazo respecto a la antigua dominación? Las historias bastante paralelas del Imperio otomano y del Imperio manchú podrían hacerlo creer así. Pero en esto, una vez más, la caída del Imperio romano, que después de Montesquieu tanto ha fascinado a los historiadores, nos aporta una respuesta matizada. Los pueblos bárbaros, algunos de cuyos elementos se habían

instalado desde muy atrás en el interior del *limes*, encontraron más fácil adherirse a la cultura romana que tratar de rechazarla.

Y finalmente, en el curso de nuestro enfoque, hemos localizado una especie de movimiento dialéctico de producción/negación de los fenómenos de minoría, que entran en juego gracias a tres series de acontecimientos históricos importantes: la aparición sucesiva de los grandes monoteísmos, el surgimiento de los estados modernos y el desarrollo de la empresa colonial.

La aparición de la creencia en un Dios único, en un mundo pagano abierto a todas las formas de sincretismo religioso, introdujo en la sociedad antigua un primer factor de irreductibilidad. El judaísmo, desde sus orígenes, no pudo sobrevivir entre los gentiles más que afirmando su originalidad e imponiéndose prácticas de separación. Luego de él, las otras revelaciones monoteístas, es decir, el cristianismo y el Islam, a despecho de su vocación universalista y a pesar del mensaje altruista que portaban en sí mismas, a veces sufrieron o suscitaron situaciones minoritarias, frecuentemente vividas en la violencia y el enfrentamiento. Así, la religión pasó a ser un marcador de identidad, hecho impensable en el mundo pagano, incluso entre los griegos.

La génesis de los estados modernos constituyó igualmente otro gran momento de ruptura dentro de la problemática de las minorías. Máquinas para homogeneizar los pueblos y para unificar los territorios, los estados se dedicaron en todas partes a reducir sus minorías, llegando incluso a su negación pura y simple cuando se apoyaron, como en Francia, en la ideología de la nación.

Empero, cuando se lanzaron a la empresa colonial, estos mismos estados contribuyeron poderosamente, mediante su dominación y su explotación, a la infravaloración de los pueblos autóctonos, es decir, a colocarlos bajo su tutela, a expoliarles sus tierras y a rechazar sus culturas. Las potencias coloniales europeas cargan pues con una enorme responsabilidad respecto a las poblaciones amerindias del Nuevo Mundo, al igual que respecto a los aborígenes de Australia, los kanak de la Nueva Caledonia y tantos otros pueblos. De igual manera crearon, importaron, produjeron en abundancia, mediante prácticas tales como la trata de negros, fenómenos minoritarios en numerosas partes del mundo. De todas maneras, mal se haría en incriminar aquí únicamente a Europa, porque lo cierto es que el imperialismo y el colonialismo son la tentación de todos los estados, en algún momento de su historia: el Imperio chino, tan frecuentemente dominado por conquistadores extranjeros, no por ello ha dejado de ser dominador en el transcurso de su milenarismo proceso de expansión. Y para terminar, nos equivocariamos al creer que la descolonización ha puesto fin a esta dialéctica de producción/negación de las minorías.

Si bien la independencia les ha devuelto a numerosos pueblos sus derechos y su dignidad, realizándose bajo la égida del Estado, también a veces ha provocado en su seno el despertar de fenómenos minoritarios y el retroceso en este sentido: los tamul en Sri Lanka, los bereberes (o *tamazight*) en Argelia, por no citar más que dos ejemplos. En todas las épocas, en todas las latitudes, el reconocimiento y el respeto de los derechos del otro seguirán siendo una cuestión que se replantee sin cesar.

## PARA IR MÁS LEJOS

### 7. Las minorías en la Antigüedad

Sobre el estatuto del extranjero, se podrán consultar los dos volúmenes de los Recueils de Société Jean Bodin que se dedican a este tema (L'Étranger, tomo IX, 1a. parte, tomo X, 2a. parte, Bruselas, Éditions de la Librairie Encyclopédique, 1958), y principalmente para la Antigüedad oriental y Egipto, las aportaciones de G. Cardascia, *Le statut de l'étranger dans l'Égypte ancienne*, y de J. Pirenne, *Le statut de l'étranger dans l'Égypte ancienne*.

Sobre las relaciones de los hebreos con los demás pueblos del Cercano Oriente: E.M. Perroux (dir.), *Protohistoire d'Israël, de l'Exode à la monarchie*, París, Éd. du Cerf, 1990. La presencia de colonias judías en Egipto dio lugar a una abundante literatura, véase la síntesis de J. Melèze-Modrzejewski, *Les juifs d'Égypte, de l'Exode à Hadrien*, París, Armand Colin, 1992. La narración bíblica de José hace surgir una serie de problemas que evoca R. Martin-Achard en la *Revue de théologie et de philosophie*, 1972, pp. 94-102. Se encontrarán también diferentes interpretaciones de la exégesis clásica en los trabajos de B.J. Diebner, R. Röner y E. Bresciani, *Le livre de traverse, de l'exégèse biblique à l'anthropologie*, París, Cerf-Patrimoine, 1992. Para una visión de conjunto: Schäffer, *Histoire des juifs dans l'Antiquité*, París, Éd. du Cerf, 1985.

Para la Antigüedad grecorromana, además de los tratados y manuales clásicos: J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, París, Sirey, 1982, con una rica bibliografía; M. Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, París, Dalloz, 1991, y los artículos de Paulys-Wissowa (*Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*), V, "Metoikos", "peregrinus", se habrán de leer las reflexiones generales de I. Weiler, *Fremde als stigmatisierte Gruppe in Gesellschaftssystem der Alten Welt*, *KLIO*, Band 71, 1989, pp. 51-59.

Sobre la Grecia antigua, véanse la síntesis de M.F. Baslez, *L'Étranger dans la Grèce antique*, París, 1984, así como R. Lonis (dir.), *L'Étranger dans le monde grec*, Nancy, 1992, y especialmente Ph. Gauthier, *Météques, Perieques et Paroikoi, Bilan et points d'interrogations*, pp. 23-46. El desprecio en el que los griegos tenían a los bárbaros no parece que haya estado marcado por una actitud que pudiera calificarse de racista; véase, a este respecto, A. Bourgeois, *La Grèce antique devant la négritude*, París, Présence Africaine, 1971. Sobre la época helenística, la aportación de C. Préaux en *L'Étranger*, Rec. Soc. Jean Bodin, tomo IX, pp. 141-193.

En cuanto a Roma, esta misma obra ofrece las aportaciones de F. de Visscher sobre los peregrinos hasta la Constitución Antonina de 212, así como de J. Gaudemet sobre el extranjero en el Bajo Imperio. El pluralismo jurídico y la cuestión del derecho vulgar han sido esclarecidos gracias a la obra clásica de L. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den römischen Provinzen des römischen Kaiserreichs*, 1891, y más recientemente, por J. Van den Bergh, *Le pluralisme juridique en droit romain*, en J. Gilissen, *Le pluralisme juridique*, Bruselas, 1972, pp. 89-103. De todas formas, para evitar que se idealicen en demasía los procesos de romanización, se podrá ver Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, París, Maspero, 1975. Sobre la percepción del extranjero y especialmente del bárbaro, habrá que leer el sugestivo artículo de E. Cizek, "L'image de l'autre et les mentalités romaines", *Latoumou*, *Revue des Études Latines*, 1989, pp. 360-371.

68. *Las grandes invasiones*

La obra clásica en francés es la de L. Musset, *Les Invasions: les vagues germaniques*, París, 1965 (col. Nouvelle Clio, 12). Pero la cuestión de la cohabitación de los pueblos bárbaros con los indígenas galorromanos se encuentra en plena reevaluación. El análisis de la *hospitalitas* como una repartición de las tierras ha sido impugnado por W. Gaffort, *Barbarians and Romans, AD 418-584, The technics of accomodation*, Princeton, 1980; véanse igualmente L. Buchet (dir.), *Les phénomènes des "Grandes Invasions" réalité ethnique ou échanges culturels?*, Valbonne, 1983. K.F. Wesner, *Conquête de la Gaule ou changement de régime, Vom Frankenreich zur Entstehung Deutschlands und Frankreich*, Sigmaringen, 1984.

La cuestión de la personalidad o de la territorialidad de las leyes ha sido objeto de numerosas controversias, animadas a veces por presupuestos ideológicos: véanse las interesantes observaciones de J. Bastier, "Droit wisigothique et droit germanique", *Mélanges Dauvillier*, Tolosa, 1979, pp. 47-64. Hoy día, el pluralismo jurídico de la alta Edad Media se aborda sin espíritu de sistema. Se admite que las leyes bárbaras sufrieron una aculturación precoz bajo la influencia romana. Así, la versión más antigua de la ley sálica sería un reglamento militar romano para las indemnizaciones francas de Bélgica, según J.-P. Poly, "La corde au cou"; Les Francs, la France et la loi salique, *Genèse de l'État moderne*, Escuela Francesa de Roma, 1983, pp. 287-320. Del mismo autor, asociado con P. Riché, se podrá leer la brillante síntesis sobre la diversidad étnica del *Regnum francorum*, en los capítulos 2 y 3 de *La mosaïque France, Histoire des étrangers et de l'immigration*, Y. Lequin, (dir.), París, Larousse, 1988.

69. *Las minorías en la época feudal*

Sobre los marginados y los excluidos de la sociedad feudal, la condición del forastero ha sido estudiada de manera más bien dogmática en ciertas antiguas tesis de derecho; el estudio más completo es el de C. Demongeat, *Histoire de la condition civile des étrangers en France*, París, 1884. Habrá que consultar mejor a M. Boulet-Sautel, "L'aubain dans la France coutumière du Moyen Age", *L'Étranger*, 2a. parte, Rec. Soc. Jean-Bodin, tomo X, pp. 65-100, que se debe complementar mediante la contribución de P. Ourliac sobre el Mediodía tolosino, pp. 101-108; véanse también C. Billot, "L'assimilation des étrangers dans le royaume de France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles", *Revue historique*, 1983, núm. 548, pp. 273-291; J.-P. Poly, "L'aubain, le serf et le marchand", *La mosaïque France, op. cit.*, p. 133 ss. Sobre el mundo de los mercaderes, cf. J. Le Goff, *Mercanti e banchieri nel Medioevo*, Florencia, 1969; L. Mayali y M.M. Mort, *Of strangers and foreigners (late Antiquity-middle Ages)*, Berkeley, Robbins Collection Publication, 1993. Habrá que poner también atención a las interesantes reflexiones de Laurent Mayali sobre el pluralismo jurídico de la Edad Media, que desarrolla en: "Le droit des autres dans la France médiévale. Système de différenciation et mode d'harmonisation", *Identité et droit de l'autre, Studies in comparative legal history*, Robbins Collection Publication, Berkeley, 1994, pp. 183-200.

La historia de los mojigatos ha hecho correr mucha tinta, pero hay dos obras recientes en las que se trata seriamente la cuestión: A. Guerreau y Y. Guy, *Les cagots du Béarn*, Minerve, 1988; F. Bériac, *Des lépreux aux cagots*, Fédération Historique de Sud-Ouest, Burdeos, 1990. A modo de comparación, cf. Sabouret, *L'autre Japon: les burakumin*, París, 1983.

En el seno de la abundante literatura dedicada a la historia de las comunidades judías en la Europa occidental, habrá que detenerse especialmente en B. Blumenkranz, *Juifs et*

*Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, París-La Haya, Mouton, 1960; B. Blumenkranz (dir.), *Histoire des juifs en France*, Tolosa, Privat, 1972; *Juifs et judaïsme de Languedoc*, Cahiers Fanjeaux, 12. Las actas del Coloquio de Pau (1985) contienen una rica cosecha de aportaciones sobre situaciones minoritarias en el sur de Europa: *Minorités et marginaux en Languedoc et dans le midi de la France*. Acerca de las persecuciones rituales a las que estaban sometidos los judíos habrá que leer el artículo de D. Nirenberg, "Les juifs, la violence et le sacré", *Annales ESC*, 1995, núm. 1, pp. 109-131.

*La invención de la nación*

El surgimiento del sentimiento nacional ha sido estudiado por B. Guénée, "État et nation en France au Moyen Age", *Revue historique*, 1967, núm. 237, pp. 17-30; K.F. Werner, "Les nations et le sentiment national dans l'Europe médiévale", *Rev. hist.*, 1970, 496, pp. 285-304; Beaune, *Naissance de la nation France*, París, Gallimard, 1985; J. Krynen, *L'empire du roi*, París, Gallimard, 1985, especialmente las pp. 328-338.

Sobre la política de las fronteras, cf. P. Allières, *L'invention du territoire*, Grenoble, PUG (critique du droit), 1980; B. Guénée, "Des limites féodales aux frontières politiques", pp. 33-53, y D. Nordman, "Des limites d'État aux frontières nationales", pp. 35-61, en P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire, La nation*, II (2), París, Gallimard, 1990. Sobre la condición de extranjeros, cf. Boizet, *Les lettres de naturalité sous l'Ancien Régime*, tesis de derecho, París, 1943.

Sobre la eliminación de los particularismos lingüísticos, cf. H. Peyre, *La royauté et les langues provinciales*, París, 1933; M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, *Une politique de la langue*, París, Gallimard, 1975; H. Giordan (dir.), *Les minorités en Europe: droits linguistiques et droits de l'homme*, París, Kimé, 1992. El esfuerzo de unificación del derecho ha sido estudiado por J. Arnaud, *Les origines doctrinales du Code civil français*, París, LGDJ, 1969, pp. 61-120. Para un punto de vista militante, en el que se asimila la unificación política de Francia con una empresa de colonización, véase COEAJ. Larzac (dir.) "4 vertats" *Le petit livre de l'Occitanie*, París, Maspero, 1972.

*El Estado y las minorías religiosas*

Sobre la reforma en Europa, cf. E.-G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, París, 1955-1964, 3 vols.; J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, París, PUF ("Nouvelle Bibliothèque de la Pléiade"), 1965; se debe complementar con P. Chanu (dir.), *L'aventure de la Réforme*, París, 1986.

Sobre la evolución de la cuestión protestante en Francia, además de la obra colectiva, *Histoire des protestants en France*, Tolosa, Privat, 1977, se puede consultar, entre una rica bibliografía: Livet, *Les guerres de Religion*, París, PUF ("Que sais-je?"), 1983; véanse también M. Yardeni, *Conscience nationale en France pendant les guerres de Religion (1559-1598)*, París, 1971; Janine Garrisson, *La Saint-Barthélemy*, París, Complexe, 1987; y del mismo autor, un estudio sobre las Provincias Unidas del Mediodía: J. Estèbe, *Les protestants du Midi*, Tolosa, Privat, 1982. La difícil coexistencia desde 1598 hasta 1685 la presentan S. Mours, *Le protestantisme en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, París, 1967, y J. Garrisson, *L'édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une tolérance*, París, 1685. B. Cottret nos ofrece un punto de vista comparativo en "Révocation des protestants: prodromes de la tolérance: parallèle des protestants français et des catholiques d'Angleterre", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1980, núm. 4.



Sobre la resistencia a la Revocación, véase P. Joutard, *Les Camisards*, París, 1976. Las consecuencias jurídicas son evocadas por E.-G. Léonard, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, 1942; J.-J. Hemardinger, "La question des biens protestants au XVIII<sup>e</sup> siècle", *Annales ESC*, 1960, p. 1155. El asunto Calas ha sido objeto de un notable estudio por parte del historiador norteamericano D.D. Bien, *L'affaire Calas. Hérésie, persécution, tolérance au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Tolosa, Éché, 1987. Y finalmente, el bicentenario del Edicto de Tolerancia ha dado lugar a varias publicaciones; nos detendremos, entre otras, en las actas del Coloquio de Tolosa, *La Tolérance République de l'Esprit*, París-Ginebra: les Bergers et les Mages, 1988; véanse también más recientemente las *Actes du Colloque Malesherbes*, Centre Culturel du Panthéon, 1995, y especialmente: J.-L. Harouel, *L'édit de Tolérance*, pp. 109-141.

## 72. Las minorías en los estados-nación

Sobre el caso francés, véanse R. Lafont, "Sur le problème national en France: aperçu historique", *Les Temps Modernes*, núm. 324-326, 1973, p. 21, y la tesis de R. Debbasch, *Le principe révolutionnaire d'unité et d'indivisibilité de la République*, Economica, Aix-Marseille, PU, 1988. Sobre la exclusión de las minorías mediante el concepto de soberanía nacional, véase la aportación de G. Soulier, "Minorités, 'État et Société'", en A. Fenet y G. Soulier (dir.), *Les minorités et leurs droits depuis 1789*, París, L'Harmattan, 1989, pp. 43-49; y también G. Delannoi y P.A. Taguieff (dir.), *Nation, nationalité, ethnicité*, París, Kimé, 1991. Para una comparación con el concepto germánico de nación, véase A. Renault, "Les deux logiques de l'idée de nation", *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, 1988, pp. 29-45.

Sobre los judíos y la Revolución francesa, además de la obra citada de B. Blumenkranz, *Histoire des Juifs en France*, véanse D. Feuerwerker, *L'émancipation des Juifs en France, de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*, París, Albin Michel, 1976; P. Girard, *Les Juifs de France et la Révolution*, París, 1989; R. Badinter, *Libres et égaux*, París, Fayard, 1989.

## 73. Apéndice: los judíos bajo Vichy

Por haberse fijado la fecha de 1914 como límite para este capítulo histórico, no hubo lugar para tratar sobre la legislación antisemita que fue la gran vergüenza del régimen de Vichy (1940-1944). Rompiendo con la tradición liberal y republicana de igualdad y de asimilación, el gobierno del Estado francés promulgó mediante las leyes del 3 y 4 de octubre de 1940 un primer estatuto que excluía a los ciudadanos franceses de origen judío de los organismos por elección y de los puestos de responsabilidad en la función pública, la magistratura y el ejército, en tanto que los judíos extranjeros debían ser internados en campos especiales. Esta legislación, que se presentaba como la expresión de un "antisemitismo de Estado", ya preconizado en el periodo de entreguerras por la extrema derecha nacionalista, fue puesta en vigor al margen de toda presión por parte de las autoridades alemanas de ocupación y se fundaba abiertamente en una discriminación racial: "Se considera judía, para los efectos de aplicación de la presente ley, a toda persona con ascendencia de tres abuelos de raza judía, o de dos abuelos de la misma raza si su propio cónyuge es judío (Art. 1o.)."

El 23 de marzo de 1941 se creó una administración especial -el Comisariado General para Asuntos Judíos- para dar seguimiento a la aplicación de esta legislación, que se vino a agravar debido a nuevas disposiciones que se tomaron en junio-julio de 1941: exclusión

total o cuota muy severa impuesta para casi la totalidad de las profesiones liberales, comerciales, industriales o artesanales, expoliación de las empresas y de los comercios pertenecientes a judíos. Se llegó al colmo de la ignominia cuando el gobierno colaboró activamente en las deportaciones masivas de judíos franceses y extranjeros con miras a la "solución final" decretada por los nazis. Fue preciso esperar la aparición en francés de la obra de R. Paxton y M.R. Marrus, *Vichy et les Juifs*, París, Calmann-Lévy, 1981, para que la historiografía francesa, timorata durante mucho tiempo, abordara a su vez uno de los aspectos más sombríos de nuestra historia nacional; sobre las razones de este retraso, cf. "Présence du passé, lenteur de l'Histoire - Vichy, l'Occupation, les Juifs", *Annales ESC*, núm. mayo-junio de 1993. En el seno de una bibliografía hoy muy abundante, deberemos detenernos, dentro de una perspectiva jurídica en: *Les Juifs sous l'Occupation, Recueil des textes officiels français et allemands, 1940-1944*, Centre de Documentation Juive Contemporaine, 1982; S. Klarsfeld, *Vichy-Auschwitz* (2 vols.), Fayard, 1983; A. Kaspí, *Les Juifs pendant l'Occupation*, Le Seuil, 1991; D. Remy, *Les lois de Vichy*, Romillat, 1992. Dos obras que se hallan en prensa habrán de aportar interesantes perspectivas sobre esta cuestión: *L'encadrement juridique de l'antisémitisme sous le régime de Vichy*, Actas del Coloquio de los días 19-20 de diciembre de 1994, Facultad de Derecho de Dijon; y, para un estudio de la aplicación de las leyes de Vichy, J. Estèbe (dir.), *Histoire des Juifs du Midi toulousain au temps de Vichy*, Tolosa, Presses Universitaires du Mirail, 1995. Y para terminar, se recomienda sobremedida a los estudiantes de derecho que mediten sobre el excelente artículo de Danièle Lochak, "La doctrine sous Vichy ou les mésaventures du positivisme", *Les usages sociaux du droit*, publications du CURAP, PUF, 1989, pp. 252-295. La autora demuestra que al comentar objetivamente, en el tono del desapego científico, las leyes antisemitas de Vichy, los juristas, y especialmente los profesores de derecho, han participado por conformismo en la trivialización, e incluso en la legitimación de lo inaceptable. Cf. igualmente: D. Gros, *Le statut des Juifs*, en los manuales que se emplearon en las facultades de derecho (1940-1944), en P. Braud (dir.), *La violence politique*, París, L'Harmattan, 1993, pp. 139-171.

La condición de las nacionalidades en la Europa danubiana es evocada por J. Droz, *L'Europe centrale, évolution historique de l'idée de "Mitteleuropa"*, París, Payot, 1960, así como por J. Béranger, *Histoire de l'Empire des Habsbourg*, París, Fayard, 1990. Se puede consultar también provechosamente la esmerada publicación de St. Pierré-Caps, *La Multination de l'avenir des minorités en Europe centrale et orientale*, París, Odile Jacob, 1995.

## 74. Los pueblos autóctonos de América

La conmemoración, en 1992, del quinto centenario del "descubrimiento" del Nuevo Mundo dio lugar a una abundante floración bibliográfica, entre la cual se distinguirá para nuestra materia: J. Dickinson y M. Mahn-Lot, *1492-1992, Les Européens découvrent l'Amérique*, Lyon, PUL, 1991; B. y L. Bennassar, *1492*, París, 1992; R. Debray, *Les Capitulations de Santa-Fe* (ed.), París, 1992; *1492. Le choc de deux mondes*, Commission Nationale Suisse pour l'Unesco, La Différence, 1993. Todo esto no excluye en modo alguno las obras clásicas tales como: N. Wachtal, *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, París, 1971; P. Chaunu, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, París, PUF, 1976; L. Heers, *Christophe Colomb*, París, 1992 (reed.), S.E. Morison, *The Admiral of the ocean sea*, Boston, 1951. Se encontrará una exposición de las instituciones coloniales españolas en A. García-Gallo, *Historia del derecho español*, Madrid, 1964, así como en S. Zavala, *La encomienda indiana*, Madrid, 1935. Véase igualmente, Ph. André Vincent, *Droits des Indiens et développement en*



*Amérique latine*, París, Les Éditions Internationales, 1976. Sobre Las Casas: M. Bataillon y A. Saint-Lu, *Las Casas et la défense des Indiens*, París, Julliard, 1971; M. Mahn-Lot, *Bartolomé de Las Casas, l'Évangile et la force*, París, Éd. du Cerf, 1991; Ch. Lancha, "Las Casas protecteur des Indiens, défenseur des droits de l'homme", *Revue historique*, núm. 589, 1994, pp. 51-70. En la obra de O.P. Dickason, *Le mythe du sauvage*, París, Phillippe Lebaud, 1995, se explora el campo de las representaciones que los europeos se forjaron sobre los amerindios, y que condicionaron sus relaciones recíprocas.

#### 75. *El estatuto de las minorías en las tierras del Islam*

Para una panorámica del Islam habrá que consultar a A. Miquel, *L'Islam et sa civilisation (VII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, París, 1968, así como a J. Burlat, *La civilisation islamique*, París, Hachette, 1982. Sobre la vida del Profeta, la obra más accesible en francés es la de M. Rodinson, *Mahomet*, París, Seuil, 1967. Sobre la conquista árabe habrá que leer a R. Mantran, *L'expansion musulmane (VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup>)*, París, 1979. Para el "País de Al-Andalus", la referencia en francés sigue siendo la obra de E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., París, 1947-1953, que habrá que confrontar con la obra reciente de Roth y Norman, *Jews, Visigoths and Muslims in medieval Spain, Cooperation and conflicts*, Leiden, 1994. El Imperio otomano ha sido objeto de una excelente obra colectiva bajo la dirección de R. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, París, Fayard, 1989. Conserva toda su utilidad la obra de J. Ancel, *Manuel historique de la question d'Orient 1792-1923*, París, 1923.

Para abordar el derecho musulmán se puede escoger entre L. Milliot y F.-P. Blanc, *Introduction à l'étude du droit musulman*, París, Sirey, 1987, 2a. ed., y B. Durand, *Le droit musulman*, París, LITEC, 1991. El pacto de *dhimma* ha sido objeto de numerosos estudios. Una de las mejores exposiciones es la de A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1958; hay que ver también, para las implicaciones actuales, L. y A. Chabruy, *Politique et minorités au Proche-Orient, les raisons d'une explosion*, París, Maisonneuve & Larose, 1984; B. Étienne, *Les problèmes juridiques des minorités européennes au Maghreb*, París, CNRS, 1968, y del mismo autor *L'islamisme radical*, París, Hachette, 1987, pp. 62-84; Y. Courbage, Ph. Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, París, Fayard, 1992. Sobre la cuestión de las minorías en el mundo musulmán, la bibliografía anglófona es particularmente abundante; citaremos, cuando menos, a A. Hourani, *Minorities in the Middle East*, Londres, Oxford University Press, 1947, y B. Braude - B. Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Nueva York-Londres, 1982. Véase la interesante reseña de L. Valensi, "La tour de Babel: groupes et relations ethniques au Moyen-Orient en Afrique du Nord", *Annales ESC*, 1986, núm. 4, pp. 817-838. Sobre las minorías cristianas de los países árabes hay una obra pedagógica: J.-M. Billioud, *Histoire des chrétiens d'Orient*, París, L'Harmattan, 1995. El erudito estudio de B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, París, École Française de Rome, De Boccard, 1995, presenta una renovada visión del papel que desempeñó la diplomacia francesa de los siglos XVII y XVIII en cuanto a la protección de las comunidades cristianas de Siria.

#### 76. *Los pueblos alógenos en China*

Para una visión de conjunto sobre la situación de las minorías en la República Popular de China, habrá que consultar: "Les minorités nationales en RPC", *La Documentation Française*,

núm. 146, 1972; J. Golfín, *La Chine et ses populations*, París, Complexe, 1982; B. Poulin, *La politique des nationalités de la République populaire de Chine*, Québec, Conseil de la Langue Française, Doc. 17, 1983; F. Aubin, "Une Chine multinationale", en M.-C. Bergère, L. Bianco y J. Domes, *La Chine au XX<sup>e</sup> siècle*, París, Fayard, 1990, que se podrán complementar con W. Heberhard, *China's Minorities, Yesterday and Today*, Belmont, California, Wadsworth Publishing Comp., 1982, y Th. Herberer, *China and its National Minorities: Autonomie or Assimilation*, Nueva York, 1989. En una perspectiva histórica, además de los estudios clásicos de R. Grousset, *Histoire de la Chine*, París, Payot, reed. 1994; H. Maspero y E. Balazs, "Histoire des institutions de la Chine ancienne", París, PUF, 1967; E. Balazs, *La bureaucratie céleste*, París, 1968, y J. Gernet, *Le monde chinois*, París, Armand Colin, 1972, véanse H. Van Der Valk, "Le statut des étrangers en Chine", *L'Étranger*, Recueil de la Société Jean-Bodin, tomo X, 1a. parte, Bruselas, 1958, pp. 267-300, y la síntesis de F. Thierry, "Empire et minorités en Chine", en *Les minorités à l'âge de l'État-nation*, op. cit., pp. 125-162. Sobre las representaciones de la alteridad en el pensamiento chino: J. Gernet, "Images de l'autre, histoire et anthropologie chinoises", *Corps écrit*, núm. 25, 1987, pp. 65-76; J. Lemoine, "Mythes d'origine, mythes d'identification; Du bon usage des dieux en Chine", *L'Homme*, 1987, vol. 7, núm. 101, pp. 58-85; Dikkoterf, *The discourse of race in modern China*, Hong Kong University Press, 1992.