HAL open science

Colonialidad del poder: una invención jurídica de la conquista

Dardo Scavino

To cite this version:

Dardo Scavino. Colonialidad del poder: una invención jurídica de la conquista. Intersticios de la política y la cultura, 2016, 5 (10), pp.141-178. hal-01999022

HAL Id: hal-01999022

https://hal.science/hal-01999022v1

Submitted on 4 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

COLONIALIDAD DEL PODER:
UNA INVENCIÓN JURÍDICA DE LA CONQUISTA

Dardo Scavino*
scavino.dardo@gmail.com

A mediados de 1978 Edward Said publicó aquelensayoque conmovió la historia cultural y los incipientes estudios poscoloniales: *Orientalismo*. El escritor palestino demostró ahíque los imperios occidentales habían fabricado una imagen de Oriente que se ajustaba muy poco a la realidad de aquellos pueblos[1]. Por el mero hecho de recurrir a un solo nombre, los occidentales ya estaban presuponiendo que las sociedades ubicadas al este del Bósforo o de los Urales, pero también al sur de Gibraltar, poseían una identidad común a pesar de su profusa diversidad cultural y religiosa. Es cierto que los occidentales suelen añadirle tres adjetivos a Oriente: cercano, medio y lejano. Pero esta distinción tan ostensiblemente eurocéntricasigue situando en regiones presuntamente uniformes una miríada de culturas totalmente heterogéneas.

Algunos occidentales pensaban haber encontrado un criterio que permitía establecer una distinción neta entre Oriente y Occidente. Said lo evoca en las primeras páginas de su trabajo cuando cita una intervención del primer ministro británico, Arthur Balfour, durante la sesión del 13 de junio de 1910 de la Cámara de los Comunes. Balfour le estaba respondiendo en ese momento a Theodor Roosevelt, quien había acusado a los británicos de menospreciar al pueblo egipcio, como si este no hubiera erigido una civilización formidable en otros tiempos. "No es asunto de superioridad o de inferioridad", le replicaba el primer ministro, quien no tenía inconveniente en reconocer la grandeza de la civilización faraónica. Pero "desde que emergieron en la historia, las naciones occidentales mostraron capacidades de *self-government*"que los orientales

---

*Doctor en Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Université de Bordeaux. Profesor de historia del pensamiento latinoamericano de la Université de Pau et des Pays de l'Adour.
[1]Said, E. (1978), *Orientalism*, Vintage Books, New York.

ignoran. Bastaba con observar la historia de Oriente, proseguía, para constatar que "unos conquistadores remplazaron a los precedentes, una dominación a la anterior"[2], sin que nadie lograse mencionar la existencia de algún pueblo que practicase el *self-government*. Si los británicos no hubiesen ocupado Egipto, concluía el mandatario, otro imperio lo habría hecho, y era preferible que los egipcios fueran los súbditos de una corona que les aportaba, a su entender, la prosperidad, el civismo y los progresos sociales.

Said corroboraba en el discurso de Balfour una típica inversión ideológica: Egipto no podía gobernarse a sí mismo porque lo gobernaba Gran Bretaña, pero el mandatario inglés pensaba que lo gobernaba su país porque no podía gobernarse a sí mismo. Y este principio se extendía, para Balfour, a cualquier pueblo oriental, es decir, a cualquiera de las poblaciones que en esos mismos momentos viviera bajo la tutela de una potencia europea. La división entre Oriente y Occidente coincidía a grandes rasgos con la división entre colonias y metrópolis, entre países dominados y dominantes. Occidente –es la tesis de Said– creó una imagen de Oriente que contribuía a legitimar la dominación colonial de cualquiera de esas poblaciones, perotambién inventó –podríamos agregar– el principiode *self-government* político.Esta invención se remonta a ese momento en que los pueblos occidentales inician sus campañas de dominación de los demás pueblos del planeta, esto es: durante la conquista de un erróneo Oriente, las Indias. Evangelizar, civilizar, modernizar y, como sugiere Balfour, democratizar fueron las cuatro acciones sucesivas en cuyo nombre Occidente legitimó su política colonialista, y el denominador común de las cuatro fue el aprendizaje del *self-government* por parte de los colonizados. Así va a entenderlo todavía Samuel Huntington, para quien muchos pueblos orientales habrían aprendido el principio del*self-government* individual y colectivo de los occidentales, lo habrían invocado a continuación para independizarse de ellosy habrían terminado rechazándolo algunos años después: este rechazo sería, en su opinión, uno de los principales factores del

[2]*ConsolidatedFund (n°2) Bill*, HC Deb 13 June 1910, vol. 17, cc1103, pág. 24 (salvo indicación expresa, las traducciones de los textos son siempre nuestras).

actual "choque de civilizaciones"[3]. La noción de *self-government* va a servirnos entonces como hilo conductor para retrotraernos a los orígenes jurídicos del poder colonial y para identificar los rastros de su persistencia en las naciones poscoloniales.

El *self-government* greco-latino

Con su respuesta a Theodor Roosevelt, el primer ministro Balfour estaba repitiendo una oposición proveniente de la antigüedad. Los atenienses pensaban que los bárbaros en general eran incapaces de gobernarse a sí mismos y que por ese motivo precisaban algún amo que dirigiera sus vidas. Este amo se encontraba entre los griegos, o entre los aristócratas griegos, esos individuos que se veían a sí mismos como individuos capaces de gobernarse a sí mismos. Los griegos ya conocían el principio de *self-government* y lo llamaban *enkráteiaheautou*. Para ellos, sin embargo, no se trataba de un principio político sino ético: había individuos que se gobernaban a sí mismos y otros que no lograban hacerlo. Había*enkratées* y había*akratées*. Ese gobierno de sí mismo precisaba todo un arte, un trabajo sobre sí, y esta *askēsis* era una de las primeras cosas que los griegos aprendían en la infancia. Educar al ciudadano, al *politēs*, significaba inculcarle, antes que nada, el arte de autogobernarse.

Para los pensadores atenienses, sin embargo, la política no era el arte de gobernarse a sí mismo sino a los otros. Ni siquiera la democracia era el gobierno de algún pueblo por sí mismo. Había democracia, para Platón o Aristóteles, cuando los muchos gobernaban a los pocos, y esos muchos eran quienes carecían de fortuna. Aristóteles llegó a sostener incluso que la democracia tampoco erapor definición el gobierno de los "muchos" porque si hubiera una polis en donde los ricos fueran más numerosos que los pobres,

[3] Huntington, S. (1996), *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York.

éstos la gobernarían si el régimen fuese democrático[4]. "Es justo que en Atenas los pobres y el pueblo cuenten más que los nobles y los ricos", dice el demócrata de un diálogo atribuido erróneamente a Jenofonte, "porque es el pueblo quien hace andar los navíos y hace el poder de la polis"[5]. Pero tampoco bastaba con ser pobre para formar parte dela clase hegemónica en una polis democrática: hacía falta, además, ser libre, es decir, no ser esclavo: "Hay democracia", afirma en otro momento Aristóteles, "cuando los hombres libres y pobres, siendo más que los ricos, son amos y magistrados, y oligarquía, cuando los ricos y nobles, siendo menos que los pobres, gobiernan"[6]. Un partidario de la democracia, como Demóstenes, llegó a plantear que los oligarcas debían verse privados de sus derechos de ciudadanía y excluidos de la asamblea democrática[7], de modo que este régimen político se parecía más a una dictadura del proletariado que a las democracias liberales modernas.

La democracia se oponía entonces a la oligarquía, que aparecía cuando unos pocos, los más ricos, gobernaban a la multitud. En la monarquía y la tiranía uno solo gobernaba a todo el resto, pero a diferencia del buen monarca, el tirano era incapaz, desde la perspectiva de Aristóteles, de gobernarse a sí mismo. En todos estos regímenes, a fin de cuentas, una parte de la polis gobernaba a las demás, pero la diferencia entre gobiernos buenos y malos dependía de si los dirigentes se gobernaban, o no, a sí mismos. Había aristocracia u oligarquía cuando los pocos gobernaban a los muchos, sólo que los aristócratas, a diferencia de los plutócratas, eran*enkratées*. Aristóteles establecía una diferencia similar entre monarquía y tiranía o entre democracia y demagogia. Había malos gobiernos porque había malos gobernantes, y había malos gobernantes porque había individuos incapaces de gobernase a sí mismos. Había malos gobiernos porque a veces terminan gobernando a otros quienes tendrían que someterse más bien al gobierno de otros.

---

[4]Aristote (2002), *Politique II, Lires III-IV* (édition bilingue), Les Belles Lettres, Paris, pág. 265.
[5] Pseudo Jenofonte, *La república de los atenienses*, en Jenofonte, *Obras menores*, Gredos, Madrid, 1984, p. 284.
[6]Op. Cit. Aristote, *Politique II*,pág. 263.
[7] Demóstenes (1985), "Contra Midias, acerca del puñetazo", en *Discursos políticos II*, Gredos, Madrid, pág. 279.

Platón ya había establecido en la *República*un paralelo semejante entre el cuerpo humano y la polis. Sus guardianes eran los hombres de la inteligencia y la cabeza; sus guerreros, los hombres del honor y las pasiones del pecho; sus trabajadores, los hombres del apetito del vientre y los genitales. Del mismo modo que la inteligencia debía gobernar las pasiones y los apetitos, los guardianes debían gobernar a los guerreros y los trabajadores. Las pasiones y los apetitos lograban gobernar a menudo la inteligencia pero se trataba de conductoresincapaces de llevar el navío a buen puerto. En la democracia y la timocracia, o en el gobierno de los trabajadores y los guerreros, los apetitos y las pasiones gobiernan, según Platón, la inteligencia. Y la consecuencia, claro está, es el naufragio de la polis. Porque para él los malos gobiernos provenían igualmente de los malos gobernantes, sólo que, en su opinión, no había la menor chance de que una timocracia y una democracia dispusieran de buenos gobernantes.

A pesar de que tanto Platón como Aristóteles proponen un paralelismo entre el cuerpo y la polis, ninguno de los dos alude a la existencia de una *enkráteiaheautou*política, es decir, a una suerte de *self-government* colectivo. No hay para ellos ningún régimen político en el que la polis como tal, como unidad, se gobierne a sí misma: un grupo gobierna siempre a los demás, del mismo modo que una parte del cuerpo gobierna siempre a sus vecinas. Foucault tenía razón: el gobierno de sí griego se inspira en el gobierno de los demás –y la ética, como consecuencia, en la política[8]–, pero el *self-government* de la política moderna se inspira en la *enkráteia* o la *continentia* de la ética antigua, a tal punto que la expresión inglesa *self-government* se aplicó, primero, a los individuos, y sólo a partir del siglo XVIII, y en el contexto de la situación colonial, a los pueblos.

Para los griegos, sin embargo, no había un solo arte de gobernar a los otros sino dos: la política y la económica. La *polítikē* era el gobierno de la polis. La *oikonomikē*, del hogar. Cuando asumía una responsabilidad política, un hombre gobernaba a sus conciudadanos, es decir, a los seres libres. Cuando asumía una

[8] Foucault, M. (1984), *L´usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, pp. 85 y ss.

responsabilidad económica, gobernaba a los demás miembros del *oîkos*: a sus hijos, a sus esclavos, a su esposa. A seres que no eran libres. Cuando Aristóteles se refiere entonces a esos bárbaros susceptibles de convertirse en esclavos de los griegos debido a su incapacidad natural para autogobernarse, no estaba justificando el colonialismo ateniense sino más bien la esclavitud. No estaba defendiendo la idea de que los pueblos griegos pudieran gobernar a otros pueblos sino legitimando la posesión de esclavos bárbaros por parte de los amos griegos. En resumidas cuentas, no estaba abordando un principio político sino económico.

A esta economía, a esta administración de las personas que no podían gobernarse a sí mismas, los romanos le daban otro nombre: tutela. Esta institución encuadraba en la antigua Roma la relación entre las personas *sui iuris* y las personas*alieni iuris*, entre quienes vivían bajo su propia jurisdicción y quienes vivían bajo la jurisdicción ajena, entre los *maiores*, en fin, y los *minores*, noción que no incluía solamente a los *impuberes* sino también a *insani*, *lunatici*, *mulieres* y todos aquellos individuos que, por su presunta incapacidad para gobernarse a sí mismos, estuvieran obligados a vivir bajo la potestad, o el *mancipium*, de otro: el *pater familias*. Solo este *pater familias*, en efecto, tenía el estatuto de*civis* o ciudadano, pero este estatuto no resultaba irreversible dado que, como castigo por algún delito, la persona podía perder esta ciudadanía y regresar a la situación de *minor*, sanción que los romanos denominaban*capitisdeminutio*.

El *self-government* cristiano

El cristianismo introdujo una inflexión crucial en el concepto de emancipación. En una de sus epístolas, Pablo de Tarso les explicó a las comunidades de Galacia, convertidas unos meses antes al judaísmo, que el pueblo hebreo era como un niño que vivía bajo la tutela de las autoridades religiosas con todas sus tradiciones, prohibiciones y fábulas. La llegada de Jesucristo equivalía a la emancipación de los jóvenes, o al momento en que un individuo accede a la

mayoría de edad, y por eso la resistencia a reconocerlo como el auténtico Mesías los estaba condenando a una perpetua minoría (*Gl* 4, 1-5). Cristo también iba a "adoptarlos", o a ponerlos bajo su tutela, solo que esta vez lo haría para que abandonaran paulatinamente su condición de menores. Y el tiempo que quedaba hasta la redención de los cristianos, no era sino ese "tiempo que restaba" para que recibieran por fin la "herencia", es decir, para que llegaran a la mayoría de edad, se emanciparan o fueran redimidos. De hecho, San Pablo recurre una vez más a la diferencia entre el niño y el adulto en la primera Carta a los Corintios a propósito de la revelación: "Cuando yo era niño", escribe, "hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; pero cuando llegué a ser hombre, dejé las cosas de niño" (*1Cor* 13, 11). "Porque ahora", concluye, "vemos como a través de un espejo, enigmáticamente, pero entonces veremos cara a cara" (*1Cor* 13, 12).

Aquel pasaje de la Epístola a los Gálatas no hubiese cobrado tanta importancia si hacia finales del siglo IV, en un extenso comentario sobre esta misiva, un berebere converso, Cayo Mario Victorino, no hubiese empleado por primera vez el vocablo *paganus* para referirse a los gentiles o, en el griego de Pablo de Tarso, a los *éthnoi:apudGraecos, id estapud paganos*[9], escribe este profesor de retórica.La sustitución de*gentilis*por *paganus* en esta glosa se explica porque *gens* y *pagus* eran, en muchos casos, sinónimos:*pagus* no significaba solamente pago o país sino también pueblo o tribu, en el sentido de etnia o de población ligada por un origen común. Los romanos, de hecho, oscilaban entre *gens* y *pagus* a la hora de traducir el vocablo griego *éthnos*. Los *pagani* no eran solamente los habitantes de esos pagos sino también los integrantes de esas comunidades. Aquellas dos significaciones de *pagus* sobreviven hasta hoy en las acepciones del sustantivo *paisano* –campesino y congénere, individuo ligado a un terruño y miembro de una misma *gens*– ambivalencia que encontramos igualmente en el *paesano* italiano, en el *paysan* francés y hasta en el *countryman* inglés.

[9]Victorinus, C. M. (1986), "In Epistolam Pauli ad Galatas", en *Opera exegetica*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vienna, pág. 105.

Los *pagani* estaban ligados siempre a un territorio rural, lo que explicaría por qué *pagus* se oponía a *urbs:* a la ciudad o a la urbe, pero también a la *civitas,* el orden civil o estatal. Esto no significa que estuviesen, por un lado, los *cives* y, por el otro, los *pagani*. Se trataba más bien de dos maneras de interpelar a los sujetos: como conciudadanos, en la medida que respetaban las leyes y las instituciones de una misma *civitas;* como paisanos, en la medida que observaban las costumbres y las normas consuetudinarias, o étnicas, de un pago. La figura de este paisano, habitante del país y campesino, aferrado a sus costumbres y a sus creencias ancestrales, reacio a la ciudad letrada, refractario a las leyes e instituciones civiles, existía en la cultura romana, por supuesto, mucho antes de la llegada del cristianismo. Pero gracias a la interpretación paulina de Mario Victorino, la dualidad entre ciudadano y paganova a terminar confundiéndose con la dualidad mayor y menor.

Se constituyó así un paralelo entre varios pares de opuestos: los*pagani* y los*cives*, los menores y los mayores, la antigua alianza y la nueva, los infieles y los fieles. Agustín de Hipona terminaría consagrando estas oposiciones en un tratado fundamental:*De Civitate Dei contra paganos*. El cristianismo no se asocia en esta obra con un *pagus,* una tradición ancestral y local, sino con una ciudad, un orden cívico que, como lo sugería Pablo, llegó para liberar a los paganos de sus antiguos vínculos patriarcales o sus tradiciones étnicas. No hay un *Pagus Dei* sino solamente una *Civitas*. La importancia de aquella doble oposición se entiende todavía mejor si se recuerda que los jóvenes se convertían en ciudadanos, en *cives,* desde que accedían a la mayoría de edad. Desde el momento en que los judíos y los paganos se resistían a la conversión, aferrándose a sus costumbres ancestrales –a los *mores maiorum*–, no abandonaban esa condición de minoría comparable con la esclavitud. O no ingresaban, como tales, en la *Civitas Dei*.

La ética griega giraba en torno a la *enkráteia,* y un joven griego se convertía en ciudadano cuando llegaba a la edad en que ya no estaba obligado a vivir bajo el gobierno de su padre o su tutor. Pero un individuo, para ellos, no estaba sometiéndose a un gobierno ajeno cuando respetaba las costumbres o las

tradiciones: los *agraphoinomoi*. San Pablo introduce esta novedad: un individuo sigue siendo como un niño*alieni iuris* cuando vive bajo la tutela de las tradiciones locales. Los *éthnoi* son, en consecuencia, menores, sin importar qué edad tengan. Los paganos de Mario Victorino y Agustín de Hipona se encuentran en esa situación: para acceder a la mayoría de edad, tienen que emanciparse de la tutela de los padres y también de los ancestros, y esta es la condición para incorporarse en la *Civitas Dei*.

El *self-government* colonial

Cuando a principios del siglo XVI el jurista español Francisco de Vitoria se propuso establecer la naturaleza jurídica de ese nuevo vínculo que unía a los pueblos conquistados en ultramar con la metrópoli ibérica, se inspiró en aquella tradición cristiana que oponía a la ciudad y los paganos y, como consecuencia, en la institución de la tutela romana. Por su condición de idólatras, los indios eran, a su entender, como menores de edad obligados a vivir bajo la tutela de un pueblo mayor, o capaz de gobernarse a sí mismo. Como tutores, entonces, los Reyes de Castilla no tenían derecho a apoderarse de sus tierras y su patrimonio. Sólo podían "administrarlo" hasta que sus pupilos llegaran a la mayoría de edad[10]. El teólogo recuerda que, desde el punto de vista de Aristóteles, y del derecho romano, los niños, y hasta los idiotas, tenían derecho a ser "dueños", como se infería de la mencionada misiva de Pablo a los Gálatas: "*mientras el heredero es niño, en nada se diferencia de un siervo, siguen las de no obstante ser dueño de todo*"[11].

Vitoria no piensa que estos bárbaros "sean completamente idiotas", pero considera que "tienen mucho de ello" y "que no son realmente idóneos para constituir y administrar una república en las formas humanas y civiles"[12]. En nombre "del bien y la utilidad" de los indios, en consecuencia, los príncipes de

[10]Vitoria, F. de (1928), *Relección de indios y del derecho de guerra*, Espasa Calpe, Madrid, pág. 49.
[11] Ibídem, pág. 49.
[12] Ibídem, pág. 55.

los españoles pueden "tomar la administración y gobierno de los mismos e instituir en sus pueblos prefectos y gobernadores y cambiarles los soberanos donde constare fuere necesario para su bienestar", de modo de someter estos pueblos "al gobierno y la tutela de los que tienen razón y entendimiento", pero esto, "a condición de que realmente se haga para el bien y utilidad de los mismos y no para lucro de los españoles", es decir, a condición de que las administradores velaran, como en el derecho romano, por el bienestar de sus pupilos[13]. Este argumento va a terminar prevaleciendo en las Leyes Nuevas promulgadas por el emperador Carlos V, esas mismas leyes que los conquistadores rechazaron y sus descendientes, los criollos,acataron sin cumplir. Estas leyes preveían una extinción paulatina de la encomienda –institución que la Conquista de América había heredado de la Reconquista de al-Andaluz– para que los indígenas quedaran bajo la tutela del rey. Y si hubiese observado rigurosamente la lógica de la analogía delineada por Vitoria, tendría que haber previsto la completa emancipación de estos pueblos, una vez que hubieran asimilado, como Vitoria esperaba, los valores y las prácticas de sus tutores cristianos.

Algunos años después otro jurisconsulto español, Juan de Solórzano Pereira, va a explicar que las leyes del Derecho Indiano trasladaban a los aborígenes la condición de minoría, "pues por su corta capacidad gozan del privilegio de rústicos y de menores, y aun no pueden disponer de sus bienes raíces, cuanto más de sus personas y libertad"[14]. Los indios habían sido durante la colonia individuos libres –en el sentido de que la ley los consideraba dueños de sus propios bienes–, pero un Protector General era enviado por el monarca castellano para que velara por los intereses de estos "miserables", y vigilara cualquier posible compra o venta de sus bienes, dado que"no parece que tienen voluntad libre", o*self-government,* de modo que se encuentran "expuestos a tantas acechanzas y engaños". Para que "su fragilidad y facilidad y poca

[13] Ibídem, pág. 185.
[14]Solórzano Pereira, J. de (1647),*Política indiana Libro Segundo*, S/E, Madrid, pág. 81 (modernizamos la ortografía del texto para facilitar la lectura).

constancia no se convierta y redunde en daño y acabamiento de sus haciendas, como hablando de los menores y mujeres, a quienes los indios se comparan"[15], el jurista español aseguraba que en esta parte del mundo los reyes y los virreyes eran "como buenos tutores y curadores" encargados de dirigir "a los que por su barbarismo o rusticidad" eran incapaces de gobernarse a sí mismos[16].

Aunque suele presentárselo como un teólogo favorable a la esclavitud de los indígenas, Ginés de Sepúlveda no planteaba algo demasiado diferente. Si este teólogo se oponía a Fray Bartolomé de las Casas, se debía a que el fraile dominico pensaba que los indios no precisaban tutores, como lo probaba el hecho de que antes del desdichado desembarco de los españoles "estas tierras estaban pobladas, llenas de pueblos y gentes y teniendo reyes y señores, viviendo en paz y sosiego, en abundancia y prosperidad"[17], de modo que no había ninguna excusa para que los españoles los sometieran a su tutela. Para Sepúlveda, en cambio, los españoles tenían derecho a conquistar a estos pueblos, porque, por derecho natural, "lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario", y la excelencia, a su juicio, habitaba entre los españoles; los contrario, claro, entre los indios[18].

A lo largo de un diálogo escrito para la ocasión, *Democrates alter,* el teólogo explicaba que en las cosas inanimadas "la forma, como más perfecta, preside y domina, y la materia obedece a su imperio", y esto "todavía es más claro y manifiesto en los animales, donde el alma tiene el dominio, y es como la señora, y el cuerpo está sometido, y es como el siervo". Pero en el interior de la propia alma, "la parte racional es la que impera y preside, y la parte irracional la que obedece y le está sometida", por lo menos entre los "hombres sanos de alma y de cuerpo" porque entre los "depravados" sucede más bien la inversa: "domina el cuerpo al alma y el apetito a la razón". Por este mismo motivo, "las

[15] Ibídem, pág. 237.
[16] Ibídem, pág. 204.
[17] Las Casas, B. de (1986), *Historia de las Indias. Tomo III*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, pág. 28.
[18]Sepúlveda, G. de (2006)*, Demócrates segundo o de la justa causa de la guerra contra los indios*, Biblioteca Virtual Cervantes, Alicante, pág. 31.

fieras se amansan y sujetan al imperio del hombre", "el varón impera sobre la mujer", "el hombre adulto sobre el niño", "el padre sobre sus hijos" y, en general, "los más poderosos y perfectos sobre los más débiles o imperfectos". De modo que era perfectamente justo, en opinión de este teólogo, que "las gentes bárbaras e inhumanas, ajenas a la vida civil y las costumbres pacíficas" se sometieran al imperio "de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud". Era perfectamente justo que las gentes incapaces de gobernarse a sí mismas, los menores, se supeditaran a quienes estaban capacitadas para hacerlo, los mayores. Y como Sepúlveda daba por sentado, contra el parecer de Las Casas, que los indios eran "gentes bárbaras" y los españoles gente "civil" y de "costumbres pacíficas", no había injusticia alguna en la conquista, aun cuando las gentes pacíficas se valieran de la violencia para reducir a los conquistados[19].

A diferencia de Aristóteles, para quien el gobierno del *oîkos* no se confundía con el gobierno de la polis, porque en un caso se gobernaba a seres libres y en otro no, Sepúlveda pensaba que "el imperio regio" era "muy semejante a la administración doméstica, porque en cierto modo la casa viene a ser un reino, y viceversa, el reino es una administración de la ciudad y de una nación o de muchas". El rey debe tratar a los indios "como ministros o servidores" pero de condición libre, "y cuando el tiempo los vaya haciendo más humanos (*temporisprogressu cum iidemfuerinthumanioresfacti*), y se confirme entre ellos la probidad de costumbres y la religión cristiana, se les deberá dar más libertad y tratarlos más dulcemente", "pero como esclavos no se los ha de tratar nunca", a no ser que "por su crueldad o su pertinacia en el modo de hacer la guerra se hayan hecho dignos de tal pena y calamidad"[20], es decir, a no ser que, como castigo por un crimen, se los condene a trabajos forzados.

Sepúlveda prefiguraba además las posiciones de personajes como el mencionado Arthur Balfour. El español también reconocía que algunos pueblos

[19] Ibídem.
[20] Ibídem, pág. 89.

americanos habían erigido espléndidas capitales comparables con las europeas. Pero el síntoma de su inferioridad se encontraba, para él, en otro lado: en su ignorancia, por empezar, de la propiedad económica ("nadie posee individualmente cosa alguna, ni una casa ni un campo de que pueda disponer y dejar en testamento a sus herederos") y en su tendencia, para seguir, a la sumisión política ("todo está en poder de sus señores que con impropios nombres llaman reyes, a cuyo arbitrio viven más que al suyo propio, atenidos a su voluntad y capricho y no a su libertad")[21]. Los indios tenían, a su entender, "un ánimo servil" ya que obedecían a esos déspotas sin que estos precisaran amedrentarlos con armas, lo que demostraba hasta qué punto habían "nacido para la servidumbre y no para la vida civil y liberal". De modo que si los españoles querían reducirlos, "a una servidumbre un poco más blanda", no iba a resultarles muy gravoso "mudar de señores" y "en vez de los que tenían, bárbaros, impíos e inhumanos, aceptar a los cristianos, cultivadores de las virtudes humanas y de la verdadera religión". En efecto, "¿qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya verdadera prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo, de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?"[22]

A diferencia de Las Casas, Sepúlveda pensaba que la conversión de los indios a la fe de Jesucristo, así como la progresiva adopción de las costumbres europeas, justificaba la conquista de América y todas las violencias concomitantes que los españoles podían infligirles. Lejos de haberse convertido en víctimas de la concupiscencia y la ferocidad de los españoles, como lo había denunciado el obispo de Chiapas en su consagrada *Relación*, los conquistadores y los misioneros, según Sepúlveda, los estaban "sanando" o "salvando" del estado de barbarie en que vivían, de modo que esta dominación terminaría

[21] Ibídem, pág. 64.
[22] Ibídem.

trayéndoles aparejadas "grandísimas utilidades". Gracias a la colonización de las Indias Occidentales, sus habitantes conocerían, a la manera de los niños, un progreso educativo desde la barbarie hasta la civilización.

Todo pareciera indicar entonces que el traslado de la institución tutelar desde el derecho privado –la economía de los griegos– hasta el derecho de gentes se produjo en el siglo XVI cuando los juristas españoles trataron de encuadrar legalmente el nuevo vínculo político impuesto por la conquista. Y estos juristas se inspiraron a su vez en la Epístola a los Gálatas para resolver aquello que hubiese sido una contradicción desde la perspectiva de Aristóteles: la existencia de un menor "de condición libre", el indio, que permitía convertir al gobierno de los seres libres, la política, en una tutela económica. Es cierto que el propio vocablo *metrópoli*, ciudad madre, suponía ya en la antigua Grecia una analogía entre el vínculo filial y el vínculo colonial, pero esta filiación no concernía a los indígenas sino a los colonos, hijos de una polis que partían a vivir lejos de ella aunque siguieran manteniendo no solamente los lazos políticos y económicos con la madre patria sino también, y por sobre todo, los parentescos lingüísticos y culturales. Colonia se decía en griego *apoikía*, un vocablo que alude al alejamiento del hogar (*oîkos*). Pero quien se alejaba no era el habitante del territorio ocupado –el indígena o *endēmos*– sino el *apoîkē*, el emigrado. El hijo de la metrópoli era este emigrado. Cuando Vitoria se refiere a la tutela colonial, no está aludiendo la relación de los metropolitanos con los colonos o con los conquistadores sino con los autóctonos: los pupilos pasaban a formar parte de la misma familia pero no provenían de ella, ni por la sangre ni por la alianza.

En algunos países sudamericanos la tutela de los indios va a sobrevivir hasta en las repúblicas independientes. Como recuerda Alberto Pestalardo, los indígenas seguirían siendo considerados "menores" por el Estado argentino hasta principios del siglo XX, estatuto justificado por el hecho de que ignoraban tanto la lengua como la cultura nacional. "La condición del indio es la de un incapaz", escribía Juan Bialet-Massé en 1904, ya que "no conoce el idioma del país, no sabe leer ni escribir, no tiene idea de las relaciones jurídicas, ni menos conocimiento de las leyes del país, y apenas las más elementales del derecho

natural". De modo que "en toda relación con extraños necesita que se complete esa personería, interviniendo en los contratos que celebre, especialmente en los de trabajo, y se vigile su cumplimiento". Así, el decreto del 3 de mayo de 1899, promulgado a instancias del juez Miguel Ángel Garmendia de Formosa, "dispuso que los Defensores de Menores de los Territorios Nacionales fueran también Defensores y Protectores de los indígenas"[23]. En su fallo, el Procurador General de la Nación reconocía que los indios eran ciudadanos argentinos y gozaban de los mismos derechos y obligaciones que cualquier otro ciudadano, pero, añadía, por su condición de "míseros menores incapaces e inconscientes", "por su falta de inteligencia y medios de comprensión y expresión de la voluntad", no podía aplicárseles las mismas leyes que a los ciudadanos mayores.

En su *Condición legal del indígena*, publicada en 1891, Julio Zenteno Barrios recordaba que algo semejante sucedía en Chile. "Nuestra legislación", escribía, "clasifica a las personas en cuanto a la facultad que tienen para ejercitar sus derechos, en capaces e incapaces". En la segunda categoría la legislación incluía a "la mujer casada sujeta a potestad marital, el hijo de familia, el menor no emancipado ni habilitado de edad, el loco o fatuo, el sordomudo, el pródigo y el ausente". Esta clasificación no incluía, en principio, al indígena. El jurista chileno explicaba que, aun así, "en el ejercicio de sus derechos se halla sujeto a ciertas limitaciones que hacen de su persona un verdadero incapaz"[24].

El estatuto de minoría que concernía, en la antigua Roma, a todos los miembros de la casa que vivían bajo la tutela del *pater familias*, asume, gracias al colonialismo, una significación política. Y esta significación política reaparece en el interior de los Estados nacionales desde el momento en que estos establecen una relación de tipo colonial entre el Estado y las minorías, la *Civitas* y los paganos. Del mismo modo que el *pater familias* representaba a los demás miembros de la casa en su condición de ciudadano, los Estados van a

[23]Pestalardo, A. (2006), "La condición de los indígenas en la Argentina a fines del siglo XIX y comienzos del XX", en *Revista de la Asociación de Magistrados y Funcionarios de la Justicia Nacional*, núm 41/42, julio-diciembre, pág. 34.
[24]Zenteno Barrios, J. (1891), *Condición legal del indígena*, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, pp. 3-4.

representar ante la Sociedad de las Naciones –o, más tarde, ante las Naciones Unidas– a los pueblos menores: a los pueblos colonizados, si estos habitan lejos del territorio metropolitano, o a las minorías nacionales, si habitan en el interior. Nos encontramos entonces con una situación curiosa: los Estados modernos no mantienen con sus minorías una relación política sino económica, como si la economía moderna, o el pasaje de la antigua gestión de la casa a la gestión del país, hubiese coincidido con la aparición del colonialismo moderno y la minoración de las poblaciones periféricas.

Este desplazamiento de las relaciones económicas a las relaciones políticas, o de la tutela de los menores a la tutela de los pueblos no-europeos, explica la notoria confluencia de las cuestiones raciales y feministas en el pensamiento descolonial[25]: los pueblos colonizados ocuparon, en el plano de las relaciones coloniales, el mismo lugar que los niños o las mujeres en el plano de las relaciones domésticas. Si las metrópolis coloniales "economizaron" las relaciones políticas –o, como dice Rita Segato, las "privatizaron"[26]–, las feministas, al contrario, politizaron las relaciones económicas o domésticas. Pero esta confluencia entre el feminismo y el anti-racismo –o este feminismo descolonial– no hubiera sido posible si la política moderna, a diferencia de la antigua, no hubiese girado en torno a la emancipación, es decir, a la conclusión de la tutela de los "menores".

El *self-government* ilustrado

Hubo que esperar a Rousseau para que la democracia se definiera como el gobierno del pueblo por sí mismo. El ginebrino, no obstante, seguía pensando que la democracia era el gobierno "de la parte más grande del pueblo", y él mismo opinaba a veces que "es contra el orden natural que el gran número gobierne y que el pequeño sea gobernado"[27]. Una ley sólo tiene validez cuando

[25]Bidaseca, K. (2016), "Rita Segato: una flecha en el tiempo",en *Intersticios de la política y de la cultura*, núm. 9, pp. 141-149, disponible on line: http://revistas.unc.edu.ar/index.php
[26]Ibídem.
[27]Rousseau, J.-J. (2012), *Du contrat social*, Hachette, Paris, pág. 108.

es ratificada por el pueblo, es cierto, pero Rousseau no dejaba de mostrarse escéptico en lo relativo a la perseverancia de los ciudadanos de esas democracias directas que suponían una participación continua en asambleas, deliberaciones y puestos de responsabilidad. Para él, la identidad entre el pueblo y el soberano era más bien la esencia de la política, esencia que cada forma de gobierno terminaba desnaturalizando o alienando, debido a la insoslayable delegación del poder en algún grupo distinto de la integralidad del cuerpo popular.

Pero la Revolución francesa extrajo su concepción de la democracia de aquella identidad entre pueblo y soberano. Y para inferir esta identidad, Rousseau había debido partir de dos peticiones de principio: que el pueblo forma un solo cuerpo y que tiene una sola voluntad, llamada por él "general". Los filósofos griegos ya habían recurrido a la analogía entre la polis y el individuo, porque el soberano era a la cabeza lo que el pueblo al cuerpo. Pero en esta analogía, se hacía sobre todo hincapié en la división de las partes y las funciones: alguien manda y otro obedece. Y cuando mandan las partes "bajas" del cuerpo, en lugar de la cabeza, la polis debía prepararse, para Platón, a un cataclismo. Cuando Rousseau explica por qué este gobierno de sí es el mejor sistema de gobierno, compara una vez más al pueblo con un cuerpo aunque en un sentido diferente: "Como el soberano está formado solamente por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener un interés contrario a ellos", de donde infiere que "el poder soberano no necesita una garantía ante esos súbditos porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a sus miembros"[28]. "El Estado o la Ciudad", añadía el ginebrino, "no es sino una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros" y "su preocupación más importante es su propia conservación", de modo que la voluntad general se definiría por ser la fuerza que "mueve y dispone cada parte de la manera más le conviene a la totalidad"[29]. La democracia es el soberano

[28]Rousseau, J.J. (1969),*Emile ou De l'éducation*, Gallimard, Paris, pág. 841 (la traducción es nuestra).
[29]Op. Cit. Rousseau, J. J., *Du contrat social*, pág. 71.

sui iuris, que nunca va a perjudicar a sus gobernados, ya que el gobernado es él, y no conoce, ni debería conocer, sublevaciones internas: si el pueblo está en contra de una ley, se limita, como soberano, a suplantarla.

Cuando Rousseau repite en el *Emilio* aquellos mismos pasajes del *Contrato social* consagrados a la soberanía popular y el gobierno de sí, les antepone una reflexión sobre la naturaleza de la autoridad paterna. Esta autoridad se justifica naturalmente, dice Rousseau, por "la utilidad del niño, su debilidad y el amor natural que el padre siente por él". Si "esta debilidad llegara a cesar", argumenta el ginebrino, "y su razón a madurar", se convertiría en "su propio amo, independiente de cualquier otro hombre, incluido su padre, porque el amor del hijo por sí mismo es más seguro que el amor del padre por el hijo"[30], razonamiento que Rousseau extiende a continuación a ese individuo político llamado pueblo.

Es muy probable que Kant hubiese tenido ante sus ojos el *Emilio* cuando redactó su famosa respuesta a la pregunta que le hiciera una revista berlinesa: "¿Qué es la Ilustración?". Porque, para él, la Ilustración era la edad en que los hombres "dejaban de ser menores *[unmündig]"* y empezaban a valerse de su propio entendimiento sin someterse a la dirección de otro: la edad de la razón o, precisamente, de las luces. El problema es que "una gran parte de los hombres", entre quienes se hallaba, en su opinión, "la totalidad del bello sexo", consideraba "como algo muy peligroso dar un paso hacia la mayoría de edad", temor que aprovechan muchos candidatos a "tutores" *(Vormünder)* para aceptar "con benevolencia ocuparse de la supervisión*[Oberaufsicht]* de la humanidad"[31]. Bastaba para Kant con que un sujeto se atreviera a emanciparse de esta autoridad tutelar para que se volviera mayor. Bastaba con que un sujeto se valiera por sí solo del entendimiento para que abandonara esta condición de minoría. Y por eso el lema de la Ilustración era, según Kant, *Sapereaude!,* "¡Atrévete a pensar!" Pero el filósofo reconocía que resultaba

[30]Op. Cit. Rousseau, J. J., *Emile*, pág. 840.
[31] Kant, I. (1999), *Was istAufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg, Meiner, pág. 145.

demasiado difícil para un individuo aislado emanciparse de semejante tutela. Su texto presuponía entonces que la Ilustración no era solamente una actitud sino también una época precisa de la historia humana, el momento en que los pueblos, o al menos una parte de ellos, empezaba a liberarse colectivamente de las antiguas tutelas –políticas y religiosas– para pensar por sí mismos. El filósofo de Könisberg estaba formulando así una analogía entre las edades del hombre y las épocas de la humanidad, entre la emancipación de los mancebos y la del género humano: del mismo modo que los menores precisan a un padre o un tutor debido a su notoria incapacidad para gobernarse a sí mismos, los hombres se habían mantenido hasta ahora bajo la protección de las autoridades políticas y religiosas porque no se habían atrevido a madurar y volverse adultos.

El discurso de Kant, en todo caso, resultaba bastante habitual entre los partidarios de la *Aufklärung* porque presuponía una analogía entre las edades del hombre y las épocas de la humanidad que se había vuelto usual en el siglo XVIII. De diferentes maneras muchos pensadores de la época –Mably, Hume, Condorcet– imaginaban el progreso de la humanidad como la maduración gradual de una persona: "El género humano", escribía Turgot en 1750, "aparece a los ojos de un filósofo como un todo inmenso que tiene, como cada individuo, su infancia y sus progresos"[32]. Y el propio Turgot presenta este progreso entre la infancia y la madurez como una desigualdad entre las naciones del orbe: "La desigualdad de las naciones aumenta: aquí las artes comienzan a nacer; allá avanzan a grandes pasos hacia la perfección." En algunos lugares, proseguía este francés, los pueblos "se detienen en su mediocridad", mientras que en otros "las primeras tinieblas todavía no se disiparon". Y esta desigualdad variaba, en su opinión, "hasta el infinito", de modo que "el estado actual del universo, que presenta simultáneamente sobre la Tierra todos los matices de la barbarie y de la civilidad, nos muestra en cierto modo, de un solo vistazo, los monumentos, los vestigios, de todos los pasos del espíritu humano" o "la imagen de todos los grados por los cuales ha pasado, las

[32]Turgot, A.R.J. (1913), *Discours en Sorbonne*, en *Œuvres II*, Alcan,Paris, pág. 598.

historia de todas las edades"[33]. En esta lenta educación del hombre por el hombre los imperios tenían, para Turgot, un papel insoslayable, dado que "sus leyes, sus costumbres, su gobierno", se convertían en "una especie de educación general de las naciones", estableciendo entre un pueblo y otro "la misma diferencia que la educación establece entre un hombre y otro hombre"[34].

Algo semejante pensaría Nicolás de Condorcet en su *Esbozo de un cuadro histórico del espíritu humano* de 1793, una obra en donde este marqués, ardiente partidario de la Revolución francesa y de la emancipación civil de las mujeres, rastreaba las huellas de los progresos del susodicho espíritu desde las sociedades primitivas hasta la época moderna, pasando por las sociedades pastoras y agricultoras. Condorcet confiaba en que las empresas de malandrines y las supersticiones de los monjes dejarían de asolar muy pronto los territorios no europeos y que muchas "colonias de ciudadanos" se instalarían en esos lugares para propagar "los principios y el ejemplo de la libertad, las luces y la razón de Europa"[35]. Porque estas verdades son "útiles para su felicidad" y "va a esclarecerlos acerca de sus intereses y sus derechos". "El celo por la verdad también es una pasión", como habían sido una pasión las misiones evangélicas, sólo que los partidarios de las luces llevarían "sus esfuerzos hacia las comarcas más lejanas cuando vean a su alrededor prejuicios groseros para combatir y errores vergonzosos para disipar". Las poblaciones iluminadas podrían incluso recorrer con mayor celeridad las épocas que la separaban del reino de la razón y la libertad porque no tendrían que caer en los mismos errores ni atravesar las mismas vacilaciones que los europeos. De modo que el colonialismo occidental resultaría una gran ventaja para ellas. Es más, Condorcet estaba convencido de que los pueblos de estos países lejanos "sólo parecen esperar, para civilizarse, que les llevemos los medios, y encontrar así hermanos en los europeos, para volverse sus amigos y sus discípulos"[36].

[33]Ibídem, pág. 599.
[34]Ibídem, pág. 601.
[35] Condorcet (1970), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin, Paris, pág. 197.
[36]Ibídem.

Porque "las naciones sometidas bajo el dominio de los déspotas sagrados o los conquistadores estúpidos" estaban esperando a sus "liberadores", como los Mesías de las Luces, y esa redención llegaría cuando la razón europea eliminara las supersticiones que subyugaban todavía a esas poblaciones históricamente atrasadas, de modo que a través de la colonización europea sobrevendría en poco tiempo "la decadencia de las grandes religiones de Oriente", incapaces de retener por más tiempo "a la razón humana en una esclavitud sin esperanza y en una infancia eterna"[37]. Lejos de percibir la tutela colonial como un sometimiento, Condorcet estimaba que se trataba de un medio privilegiado para propagar la Ilustración por la superficie del planeta y arrastrar a la humanidad en su conjunto hacia la misma situación revolucionaria que estaba viviendo Francia en esos años.

Marx y el *self-government* hindú

Podríamos citar a una multitud de teóricos del colonialismo que entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX, o durante la segunda fase de dominación colonial de las poblaciones no-europeas, se contentaron con parafrasear, probablemente sin saberlo, las posiciones de Francisco de Vitoria, Solórzano Pereira, José de Acosta, Gerónimo de Mendieta, Ginés de Sepúlveda u otros doctores de la Iglesia que convirtieron a la tutela en paradigma de la dominación colonial[38]. Pero para medir la importancia del paradigma tutelar durante este período, vale la pena recordar uno de los artículos que Karl Marx le consagró a "La dominación británica en la India" a pedido del *New York DailyTribune*. "Por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y descomponen en sus unidades integrantes esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas", escribía el alemán con su inconfundible estilo, "por triste que

[37] Ibídem, pág. 198.
[38]Scavino, D. (2015), "Paradigma tutelar", en *Las fuentes de la juventud*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, pp. 29-50.

resulte verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar cómo cada uno de sus miembros va perdiendo a la vez sus viejas formas de civilización y sus medios hereditarios de subsistencia" –lo que a veces se tradujo en una caída vertiginosa de la demografía de ciertas zonas de la India, como él mismo lo recuerda–, "no debemos olvidar que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental", ni tampoco que "restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometiéndolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica", es decir, infantilizándolo, como había planteado ya San Pablo a propósito de los *éthnoi*. Marx consideraba que, "bajo el impulso de los intereses más mezquinos", Inglaterra estaba llevando a cabo, efectivamente, "una revolución social en el Indostán", dado que estaba acabando con esta vida "sin dignidad", "estática y vegetativa" y con esa "forma pasiva de existencia". Inglaterra se convertía así en "el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución", y por más "penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba", concluía, "desde el punto de vista de la historia tenemos pleno derecho a exclamar como Goethe":

¿Quién lamenta los estragos
si los frutos son placeres?
¿No aplastó miles de seres
Tamerlán en su reinado?[39]

Como hubiese dicho Sepúlveda a propósito de la conquista, ¿las violencias contra los indios no se justificaban por los beneficios que a ellos mismos les aportaría la dominación española? Pero Marx estaba parafraseando en aquellas líneas las tesis expuestas en el primer capítulo del *Manifiesto del Partido Comunista* apenas cinco años antes. Esa misión "eminentemente revolucionaria" no la cumplía en ese escrito el Imperio Británico sino su clase hegemónica: la burguesía. Esta clase también "destruía" los "lazos patriarcales,

[39]Marx, K. (1974), "La dominación británica en la India", en*Obras Escogidas*, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, pág. 336.

idílicos", y a esto se refería Marx cuando aseguraba que "todas las relaciones sociales inmovilizadas en la herrumbre, con su cortejo de ideas y opiniones admitidas y veneradas, se diluyen", y "todo lo que es sólido y bien establecido, se disuelve en el aire" y "todo lo que era sagrado se ve profanado"[40]. La modernización de las sociedades tradicionales formaba parte del proceso imperialista, un proceso que, a pesar de sus crueldades, "emanciparía" a los paganos de las tradiciones ancestrales, de modo que modernización y colonización se convertían en sinónimos.

A diferencia de lo que había sucedido durante las precedentes invasiones de la India por parte de sus vecinos, la "misión destructora" de los británicos, prosigue Marx, traería aparejada una vasta "regeneración"[41]. Los antiguos invasores de la India, como los árabes, los turcos, los tártaros o los mongoles, habían terminado "hinduizándose" porque, "de acuerdo con la ley inmutable de la historia, los conquistadores bárbaros son conquistados por la civilización superior de los pueblos sojuzgados por ellos". Los británicos, en cambio, "fueron los primeros conquistadores de civilización superior a la hindú, y por eso resultaron inmunes a la acción de esta última". Marx reconoce que los ingleses destruyeron las "comunidades nativas" y arruinaron "por completo la industria indígena", a tal punto que las hambrunas se multiplicaron y perecieron miles de indígenas. Pero "tras los montones de ruinas", argumenta el pensador renano, "puede distinguirse a duras penas la obra regeneradora". En efecto, "la unidad política de la India, más consolidada y extendida a una esfera más amplia", "era la primera condición de su regeneración", porque un "ejército hindú, organizado y entrenado por los sargentos ingleses" era una condición *sine qua non* para que la India pudiera "conquistar su independencia", o para que alcanzara su*self-government,* y la única manera de "evitar que el país se convierta en presa del primer conquistador extranjero". "La prensa libre", por otra parte, "introducida por primera vez en la sociedad asiática y dirigida fundamentalmente por una descendencia cruzada de hindúes y europeos", era

[40]Marx, K. y Engels, F.,*Manifiesto del Partido Comunista*, en Ibídem, pp. 113-114.
[41]Ibídem, pág. 334.

"un nuevo y poderoso factor de reconstrucción". Gracias a la educación europea de los indígenas, los ingleses estaban preparando el surgimiento "de una nueva clase que reúne los requisitos para gobernar el país", mientras que gracias al vapor el país podría conectarse con Europa e incorporarse algún día al próspero "mundo occidental"[42]. Marx llega incluso a calificar de "revolucionaria" esta "regeneración" inglesa de la India, porque la modernización capitalista e institucional del país estaba elevando al pupilo hasta la altura del tutor: de manera deliberada o no, la finalidad del colonialismo era la emancipación de las colonias, e incluso, en opinión del alemán, su independencia auténtica y perdurable porque gracias a la obra del colonialismo inglés, y a pesar de los sufrimientos que sus políticas les infligieron a los hindúes, estos no volverían a ser dominados por otros imperios.

Duval y el *self-government*africano

Mientras Marx escribía sus artículos sobre la dominación británica de la India y Sarmiento reflexionaba acerca de la semejanza entre los beduinos y los gauchos durante una breve visita a las tierras de Agustín de Hipona, otro distinguido intelectual de la izquierda europea, el furierista Jules Duval, sostenía que una "alta tutela" de Francia sobre el continente africano contribuiría a la "regeneración"[43] de sus poblaciones, y consideraba que la finalidad de la colonización de esos territorios salvajes y bárbaros era la conversión de estos pueblos en países civilizados. Duval vaticinaba incluso que la metrópoli acabaría por acordarle "a sus hijas legítimas, aunque menores, lo que es la condición fundamental de cualquier prosperidad sólida y durable, la libertad administrativa, política, comercial", puesto que llegaría el día, sin duda, en que pudiera desatar "los lazos de su celosa tutela sin temer que estas menores,

[42]Ibídem, pág. 335.
[43] Duval, J. (1864), *La colonie et la politique coloniale de France*, Arthur Bertrand, Paris, pág. 297.

tardíamente emancipadas, abusen de su fuerte madurez"[44] y le tornen la espalda a su antigua tutora.

Duval veía en la colonización una misión sagrada de los hombres blancos consistente en convertir a los otros pueblos a la civilización. La colonización "funda sociedades nuevas, inicia a los salvajes y a los bárbaros en las artes y en la fe en la civilización" y "es la educación moral de las sociedades jóvenes, tanto como su educación industrial". Este colonialista convencido suponía que a pesar de los inevitables enfrentamientos con las poblaciones locales, había "armas más potentes que los cañones y los fusiles" para "someter a las razas inferiores", y se trataba de los "beneficios" que ellas obtenían con la colonización. Gracias al prestigio de sus obras, "la civilización atrae y educa sin inconvenientes las sociedades bárbaras" porque "instintivamente el negro ama y respeta al blanco, como el débil al fuerte, como el ignorante al sabio", y hasta los propios "moros", pronosticaba, "sufrirán el ascendiente de nuestra fuerza"[45]. Esta joven sociedad colonial, en efecto, "arrastra a los salvajes y los bárbaros hacia la civilización, a los idólatras hacia el islamismo o el cristianismo, y le insinúa a los propios musulmanes las costumbres mansas –no nos atrevemos a decir las virtudes– de los pueblos cristianos y refinados". Duval profetizaba incluso que algún día los moros y los negros saludarían la bandera francesa con amor "hasta en las profundidades de Sudán", si la metrópoli cumplía su destino civilizador[46].

Duval efectuaba el mismo diagnóstico que muchos de sus contemporáneos a propósito de la dramática ausencia de Estado en las poblaciones orientales, recordando que "en los países bárbaros, entre los pueblos niños o decrépitos, los tratados no tienen la misma importancia que en la diplomacia europea" ya que "la muerte del jefe que lo firmó le quita todo valor a los ojos de sus herederos". En estas "sociedades informes", proseguía este abogado, "un jefe no representa tan perfectamente una nación como en nuestros Estados

[44]Ibídem, pág. 188.
[45]Ibídem, pág. 74.
[46]Ibídem, pág. 133.

civilizados" porque "es raro que el poder no esté compartido" o incluso "contestado por alguna familia o facción rival"[47], de modo que la metrópoli colonial venía a traerles a estas tribus un importante avance de la civilización que le permitiría desembarazarse del régimen patriarcal de los caudillos: el Estado.

Escalera y el *self-government* marroquí

En julio de 1925 los periódicos españoles cubrían los pormenores de la rebelión de Abd El-Krim en el norte de Marruecos, el general Primo de Rivera firmaba con el mariscal Philippe Pétain una poderosa alianza militar para tratar de aplastarla y una oscura gaceta colonial de Ceuta, dirigida por el coronel Francisco Franco, publicaba uno de los tantos artículos de propaganda contra los insurrectos del Rif. Su autor, Antonio Martín de la Escalera, era un jurisconsulto militar que sucedería al Caudillo en la dirección de la revista, integraría unos años más tarde el partido Acción Popular y acabaría pereciendo en el hundimiento del vapor *Castillo de Olite* cuando la Guerra Civil estaba a punto de finalizar.

El artículo buscaba convencer al público marroquí de que no interpretara la rebelión de Abd El-Krim como una de las tantas "manifestaciones panislámicas o nacionalistas" que venían estallando en los territorios musulmanes después del Pacto de Versalles. Primo de Rivera no podía permitirse en ese momento que la insurrección rifeña se propagara por el resto del protectorado, y la República Francesa sólo había firmado la alianza con el dictador jerezano para evitar que la chispa de la primera nación surgida de una lucha anti-colonial, la República del Rif, incendiara el resto del Magreb. Tachando a los insurrectos de "hordas semi-salvajes" e "inadaptadas", acusándolos de responder a una "ambición sangrienta" y un "ansia de botín", el comandante Escalera proseguía una estrategia de propaganda habitual en esos años –y seguramente pergeñada en el Estado Mayor– consistente en criminalizar la sublevación de

[47] Ibídem, pág. 82.

Abd El-Krim para que los indígenas no interpretaran las severas represalias de las tropas coloniales como una ofensiva de Madrid contra el pueblo de Marruecos. No podía compararse, insistía el militar, "ese engendro del Rif", de un "salvajismo sádico y ensangrentado", con los levantamientos de Egipto o Túnez. No podía compararse el "sentimiento fecundo, humano y justo de independencia" de los pueblos del Magreb con la "sangrienta explosión de insociabilidad ancestral y rebeldía fanática" de los seguidores de Abd El-Krim[48].

A diferencia de esta rebelión, puntualizaba el comandante, las manifestaciones panislámicas y nacionalistas habían sido "precedidas de un poderoso movimiento intelectual, de una innegable preparación cultural, de una verdadera equiparación científica y técnica" que habrían colocado "a los oprimidos, a los colonizados o a los protegidos, en el mismo nivel moral e intelectual en que se creían amparados sus opresores, sus colonizadores o sus protectores", a tal punto que algunos "exacerbados colonialistas" ya estaban lamentando en aquel momento la tarea educativa de las potencias europeas y las hacían responsables de haber "engendrado, nutrido y fortificado" esos movimientos de contestación. El coronel admitía que la educación colonial había equiparado "intelectual y culturalmente, al colonizado y el colonizador, al protector y el protegido, al tutor y el pupilo", de manera que la población indígena estaba reclamando ahora "la integridad de su personalidad internacional, la integración de su soberanía y de su independencia como estado apto y constituido". Pero no había que lamentar esto, en su opinión. Por el contrario. El nacionalismo islámico era "una fase normal y fisiológica en la evolución o en la regeneración de las colonias y de los protectorados", y si en vez de aquella "ola de ferocidad incongruente", hubiese surgido en Marruecos un movimiento de emancipación genuinamente marroquí, España, concluía el coronel, habría estado dispuesta a escucharlo[49].

[48] Escalera, A. M. de la (1925), "Ecos. El nacionalismo de Abd-El-Krin", en *Revista de Tropas Coloniales*, núm. 7, julio, pág. 9.
[49] Ibídem.

Maunier y el *self-government*egipcio

Once años después de Escalera, un magistrado francés del Cairo, René Maunier, publicaría un ensayo dedicado a legitimar la ocupación colonial del Magreb con argumentos similares. Conocido en ese entonces por una sustanciosa tesis intitulada *Origen y función económica de las ciudades*, Maunier se proponía denunciar en su artículo los "errores" cometidos por algunos periodistas e intelectuales europeos a propósito de las rebeliones anti-colonialistas en los países árabes y magrebíes. Estas revoluciones nacionalistas no eran, a su entender, ni revolucionarias ni nacionalistas dado que la nación y la revolución procedían, por el contrario, de esa tutela colonial contra la cual se rebelaban, de ese proceso civilizatorio que resistían[50].

Esta tutela constituía, a su entender, una "revolución" porque había introducido ese "cambio profundo y radical" que habría "abrogado o alterado" "las concepciones y tradiciones de los habitantes" indígenas. Y esta alteración de las tradiciones procedía de la implantación de un "derecho laico" o "escrito" que valía "para todos sin importar la religión", y sin el cual no existiría ninguna nación moderna. La tutela colonial introdujo entonces "dos verdaderas revoluciones en la vida indígena" dado que "el derecho de los habitantes era un derecho de orden religioso, al mismo tiempo que un derecho de orden consuetudinario", tradicional o ancestral. Gracias a la "abolición de las tradiciones", y la consecuente modernización de estas regiones del globo, la ocupación colonial implantaba por primera vez esa idea de nación, entendida como conjunto de individuos sometidos al mismo derecho, pero también la idea de individuo, entendido como sujeto de derecho independiente, o más precisamente emancipado, de la familia, la tribu o el clan[51].

En el derecho tribal o familiar, efectivamente, la individualidad estaba "sometida siempre a la comunidad", mientras que la ocupación colonial habría tenido como misión "emanciparlo" separándolo "de los parientes y los vecinos"

[50]Maunier, R. (1936), "L'autonomismeauxcolonies", en *Politiqueétrangère*, núm. 4, pág. 25.
[51]Ibídem, pág. 26.

y alumbrando así "dos sentimientos nuevos que son la verdadera fuente de la aspiración a la libertad: emancipación del individuo, reivindicación del individuo". Allí los hijos estaban sometidos, según Maunier, a la autoridad política de los patriarcas, hasta que pudieran suplantarlos, y a la autoridad moral de los ancestros, por el resto de sus días. Si podía hablarse de "emancipación", se debía a que "a partir de ahora todo individuo es sujeto de derecho" con "poderes y cargas como individuo" y por este motivo es distinto "del padre o del jefe, que representaba o simbolizaba a su grupo", de manera que el derecho estatal emancipaba a los individuos de la tutela patriarcal. Hasta los censos coloniales, añadía este francés, cuentan a los individuos y ya no los hogares o las familias, contabilidad que siempre trajo aparejada la indignada resistencia de los jefes y patriarcas, para quienes la verdadera unidad, la auténtica célula social, es la familia o la tribu, como lo pensaban ya los líderes de la resistencia judía contra los censos romanos[52].

Del mismo modo que los mancebos se convertían en *cives* cuando llegaban a la mayoría de edad, los pueblos llegaban a la edad adulta, para Maunier, cuando dejaban de estar compuestos por clanes y tribus dispersas y se convertían en *civitates*, lo que a partir del siglo XIX significa: en Estados nacionales. La *civitas* nacional terminaba redimiendo así a los individuos de las imposiciones comunitarias. Y por eso la *civitas* no estaba compuesta, a su entender, por una multitud de minorías sino por la descomposición de esas mismas minorías. Esta posición era bastante frecuente en esos años de constitución de los propios Estados nacionales europeos. A propósito de Roma, el alemán Theodor Mommsen celebraba "la transición necesaria del particularismo cantonal, por donde comienza la historia de todos los pueblos, a la unidad nacional, por donde acaba o debe acabar la revolución de su progreso"[53], mientras que su compatriota Max Weber consideraba el pasaje de la nación étnica a la nación cívica –desde el *éthnos* a la *polis* o desde el *pagus* a

[52]Ibídem,pág. 27.
[53]Mommsen, Th. (1956), *Historia de Roma I*, Aguilar, Madrid, pág. 51.

la *civitas*– como el resultado de un proceso de "racionalización"[54] gracias al cual el patriotismo nacional sustituía al atávico honor tribal o familiar.

Maunier no tenía ningún inconveniente en presentar la intervención colonial como una "predicación" de naturaleza apostólica que aspiraba a la "conversión" de los paganos. "Entre nosotros, franceses, buscamos desde el principio convertir a los habitantes en el orden religioso o en el orden moral, en el orden político o en el orden social", propagando, a través de la instrucción, "nuestros juicios, nuestros sentimientos", afrancesando "a los habitantes" a través de un acercamiento "a nuestro estado de espíritu". La expedición de Bonaparte a Egipto no había sido solamente, para este magistrado, "de naturaleza etnográfica" sino también "democrática", ya que se propuso "reformar y educar a los habitantes" así como "adoctrinar a los egipcios para darles nuestras costumbres". Napoleón no habría invadido Egipto solamente para conocer sus *pagos* sino también para establecer una *civitas*. Este es entonces el "papel misionario de los pueblos dominantes": "entre nosotros", concluye Maunier, "colonizar es enseñar", y por eso los colonos "son todos misionarios del progreso", que hasta en las banales charlas de café ejercen la función de "institutores", debido a que operan "un gran cambio de mentalidad entre los habitantes" de las colonias, inoculándoles, con su ejemplo, "el gusto de las libertades" o el deseo de la emancipación de los individuos con respecto a la tutela de las tribus retrógradas y los lazos patriarcales[55].

Maunier estimaba que no había conflicto alguno entre el individuo y el Estado, dado que el individuo se veía emancipado de la tutela familiar, e ingresaba en la mayoría de edad que lo convertía en ciudadano, gracias a la sustitución estatal de las costumbres consuetudinarias por el código civil, o gracias a la sustitución de las ataduras religiosas a las costumbres ancestrales por la sujeción ciudadana a la ley laica. A esta emancipación por el Estado había hecho alusión Hegel en los parágrafos de la *Filosofía del derecho* consagrados al surgimiento de la sociedad civil. La sociedad civil, o la

[54]Weber, M. (1964),*Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 47.
[55]Op. Cit. "L'autonomismeauxcolonies", pág. 29.

asociación de ciudadanos, no estaba compuesta para él por una suma de familias o comunidades locales sino por una descomposición de la familia y las tribus en individuos emancipados de su tutela, en "personas privadas que tienen por meta su propio interés" y actúan en consecuencia[56]. Pero esta emancipación de la tutela familiar o tribal, este pasaje de la minoría a la mayoría, de la infancia a la madurez o del hijo al ciudadano, no sería posible sin la mediación estatal, de modo que la "finalidad egoísta" de los individuos sólo se hacía realidad gracias a la finalidad social del Estado[57]. Hegel contaba en este aspecto con la inestimable ambigüedad del vocablo alemán *Bürger*: *oikonómos* y *politēs*, *administrator*y *civis*, el que se ocupa tanto de sus intereses particulares como del interés general. El "individualismo posesivo" de Hobbes o Locke no existía, para él, antes de la constitución del Leviatán, sino después. No era un estado de naturaleza sino un estado de civilización porque no había individuo sin *civitas*. Antes de la constitución del Estado, no había individuos egoístas sino familias y tribus; no había ausencia de derecho, o estado de naturaleza, sino derecho consuetudinario; no había sociedad civil sino solidaridad comunal o familiar; no había "pobre individualismo"[58] sino "paisanos". Y Hegel pensaba que en este contraste estribaba también la diferencia radical entre Occidente y Oriente.

El porvenir del *self-government*

El paradigma tutelar conservaría su vigencia hasta que la Carta las Naciones Unidas les reconociera a los pueblos no-europeos el derecho a la autodeterminación. Antes de este acuerdo, la mayoría de los especialistas en derecho internacional estimaba que éste sólo se aplicaba a las relaciones entre países "civilizados" y no a las relaciones entre los "civilizados" y los "bárbaros". Reproduciendo casi literalmente los enunciados de Francisco de Vitoria, el

[56] Hegel, G.W. (1968), *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, pág. 174.
[57] Ibídem, pág. 172.
[58] Borges, J.L. (1974), "Nuestro pobre individualismo", en *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires, pp. 658-659.

artículo 22 del *Pacto de la Sociedad de las Naciones* seguía defendiendo en 1919 la "misión sagrada de la colonización" con el argumento de que existen pueblos "que todavía no son capaces de dirigirse a sí mismos en las condiciones particularmente difíciles del mundo moderno" y cuyo "bienestar" y "desarrollo" son "una misión sagrada de la civilización". El artículo llegaba así a la conclusión de que "la tutela de estos pueblos debe confiarse a las naciones civilizadas, que por sus recursos, su experiencia y su posición geográfica, son las más capaces de asumir esta responsabilidad y que consienten aceptarla"[59].

Como explicaría Carl Schmitt, el Pacto de la Sociedad de las Naciones había sentado por escrito el antiguo derecho de gentes de los pueblos cristianos de una Europa "contrapuesta al resto del mundo". Estos Estados formaron un "orden interestatal" basado "en la diferenciación entre pueblos cristianos y no cristianos" o, un siglo más tarde, "entre pueblos civilizados (en el sentido cristiano-europeo) y no civilizados", y en este orden de naciones un pueblo no civilizado "no podía ser miembro de aquella comunidad jurídica internacional", dado que "no era sujeto sino simple objeto de aquel derecho internacional", es decir, "pertenecía como colonia a protectorado colonial a las posesiones de uno de esos pueblos civilizados"[60]. De modo que la Sociedad de las Naciones no hacía sino trasponer al plano internacional lo que ocurría en el plano nacional, en donde los padres asumían la representación civil del resto de la familia: mujeres, hijos y pupilos.

El mismo artículo del Pacto les reconocía a algunos pueblos del desmantelado Imperio Otomano el grado de madurez requerido para la independencia. Estas comunidades ya estaban en condiciones de constituir, a partir de ese momento, naciones independientes –y es lo que va a ocurrir con países como Irak, Siria, el Líbano o Jordania– aunque el Pacto limitara esta independencia nacional y las mantuviera bajo tutela de las potencias occidentales. La nuevas naciones, en efecto, debían estar dispuestas a escuchar aún por algunos años "los consejos

[59] *Pacto de la Sociedad de las Naciones*, disponible en: http://mjp.univ-perp.fr/traites/sdn1919.htm

[60] Schmitt, C. (2007), *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Trotta, Madrid, pág. 87.

y la ayuda de un apoderado" que guiara su administración "hasta el momento en que sean capaces de conducirse solas", de modo que el Tratado le atribuía a estos nuevos Estados un estatuto similar al que la enmienda del senador norteamericano OrvillePlatt le había conferido a Cuba: una nación supuestamente independiente pero sometida a la tutela de los Estados Unidos en dominios claves como las finanzas, el comercio exterior y la diplomacia.

Cuando el artículo 73 de la Carta de las Naciones Unidas de 1945, relativo a los territorios "no-autónomos", les exija a los países miembros de esta organización "asumir la responsabilidad de administrar territorios cuyas poblaciones no se administran todavía a sí mismas", reconociendo "el principio de la primacía de los intereses de los habitantes de los territorios"[61], no va a estar introduciendo una gran innovación con respecto a los criterios de la tutela colonial. Ni tampoco cuando repita que una de las "misiones sagradas" de estos Estados consiste en desarrollar la capacidad de estas poblaciones para "administrarse a sí mismas", teniendo en cuenta sus "aspiraciones" y ayudándolas "a desarrollar progresivamente sus libres instituciones políticas". Porque hasta en una revista dirigida por Francisco Franco un partidario del colonialismo planteaba una posición similar, en sintonía con la "misión sagrada de la colonización" promulgada por el Pacto de la Sociedad de las Naciones en 1919.

Esto explica en buena medida por qué la ONU se vio obligada a añadir un anexo en 1960, en donde aclara que el artículo de 1945 se refería a las colonias, aunque no las mencionara, definiéndolas como territorios "no autónomos" que se encontraban "en un estado dinámico de evolución y de progreso hacia la plena capacidad de administrarse a sí mismos"[62], es decir, que se hallaban en transición desde la minoría a la mayoría de edad. Desde el momento en que la ONU es un organismo que une a las naciones, no puede reconocer, entre sus miembros, a un pueblo que no se haya constituido en

[61] *Carta de las Naciones Unidas*, disponible en: http://www.un.org/es/carta-de-las-naciones-unidas/index.html
[62] Ibídem.

Estado nacional, y cuando un pueblo se constituye en Estado nacional pasa, desde la perspectiva, del derecho internacional de la condición de minoría *alienijuris* a la condición de nación *sui juris,* autónoma oautodeterminada.

Ahora bien, a la hora de decidir qué territorios podían considerarse colonias, el anexo privilegia por primera vez dos criterios: tiene que tratarse de un territorio "geográficamente separado" y de un pueblo "étnica o culturalmente distinto del país que lo administra". Si estos elementos "afectan las relaciones entre el territorio metropolitano y el territorio considerado, de tal manera que colocan arbitrariamente a este último en una situación de subordinación", la ONU estima que persiste entre la metrópoli y el territorio en cuestión una relación de tipo colonial y que un proceso de descolonización se impone. Esta organización considera, por otra parte, que un territorio "no autónomo" alcanzó la plena autonomía cuando se convirtió en un "Estado independiente y soberano" o cuando se asoció o se integró libremente, o siguiendo "métodos democráticos", a otro Estado independiente[63].

Muy pocos se oponían ya en aquellos años a la idea de un derecho de autodeterminación de los pueblos. Pero teniendo en cuenta que este derecho se inspiraba en el derecho privado de los individuos mayores, o *sui iuris,* muchos se interrogaban acerca de la extensión y los límites de este cuerpo popular, es decir, acerca de cuál era la unidad o la individualidad que podía arrogarse el derecho a reivindicar una voluntad única y, como consecuencia, un derecho de auto-determinación. Y el anexo de 1960 respondía a esta inquietud: ese pueblo debía estar geográficamente separado de la metrópoli y pertenecer a una cultura diferente (lo que en principio impediría que una región del territorio metropolitano se atribuyera el estatuto de colonia y, como consecuencia, el derecho a la autodeterminación, aunque la pertenencia o no de una región al territorio metropolitano sólo pudiera dirimirse en función de criterios históricos, como sucede con una antigua anexión, posibilidad que la resolución de 1960 se limita a mencionar vagamente).

[63] Ibídem.

El anexo de 1960 introducía así una importante novedad: tanto el criterio geográfico como el "étnico o cultural" restituían la ambigüedad de la palabra *pueblo:* no se trata solamente de una unidad política, *demos* o *populus,* sino también de una unidad geo-cultural, un *pagus,* es decir, un *éthnos* y una *gens*. Si los romanos oponían el *pagus* y la *civitas,* si el pensamiento colonial seguía haciéndolo hasta apenas unos años antes, esta resolución los reunía, resumiendo así los cambios en los criterios que definían la nación. Un pueblo tenía derecho a convertirse en nación autónoma cuando su situación geográfica y sus rasgos culturales lo distinguieran de otro y sus miembros decidieran democráticamente si querían hacer, de esta nación, un Estado. Ya no puede invocarse entonces la condición de *paganus* para reducir a un pueblo a la infancia de la humanidad y, como consecuencia, a la minoría política. Al contrario, el *pagus* se convierte ahora en la condición para que una población acceda a la mayoría de edad, es decir, a la autonomía nacional. La emancipación de un individuo con respecto al *pagus* ya no es la condición para que se convierta en ciudadano porque su pertenencia a un *pagus*se convirtió, al contrario, en la condición para volverse ciudadano.

Aquella resolución de la ONU nos sugiere hasta qué punto el debate entre nacionalismo geo-cultural y nacionalismo estatal –o "patriotismo constitucional", como lo llamaría Habermas– está lejos de saldarse. Porque el único criterio que esta asamblea internacional encontró para decidir si un pueblo tenía el estatuto de un solo y mismo cuerpo y, como consecuencia, el derecho a dotarse de una constitución soberana, es el criterio geo-cultural, es decir, telúrico y étnico. La "misión sagrada de la civilización" ya no consistía en liberar a los pueblos de sus tradiciones "bárbaras" para encauzarlos en el camino del progreso. El ingreso a la *Civitas Dei* dejaba de ser así un criterio para la redención, es decir, para la emancipación.

Esta tendencia a la "paganización" del derecho en la esfera internacional se confirma con la *Declaración sobre los derechos de laspersonas pertenecientes a minoríasnacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas* de 1992, en cuyo primer artículo la Asamblea General de la ONU decide que "los Estados protegerán la

existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las condiciones para la promoción de esa identidad"[64]. Proteger a las "minorías" ya no significa educar a los "menores", civilizar a los "bárbaros" o evangelizar a los "paganos". Proteger a las "minorías" significa aquí, por el contrario, preservar sus lenguas y sus culturas e incluso fomentar sus formas de vida, de modo que los Estados deben renunciar, por sobre todo, al proyecto de "civilizarlas", aceptando implícitamente que la nueva *civitas* no se edifica ya "contra los paganos".

La Declaración de 1992 puede leerse entonces como un síntoma de las mutaciones en el papel de aquel Estado nacional que buscaba constituir una identidad ciudadana a través de la escuela pública y su promoción de una lengua y una cultura comunes, un Estado que llevaba a cabo, en relación con sus minorías interiores, una labor civilizatoria comparable con la emprendida durante el periodo colonial. El Marqués de Mirabeau no había acuñado el sustantivo *civilisation* para referirse a la conversión de los indígenas de algún territorio ultramarino sino a la urbanización de los campesinos de las comarcas francesas: a los paisanos, o a los paganos, que se negaban a ingresar en la *Civitas Dei*. Y algo similar sucederá a mediados del siglo XIX cuando Sarmiento considere que la misión de Buenos Aires consistía en civilizar a los gauchos de la pampa asumiendo la tutela de sus provincias interiores. Hasta las revoluciones de liberación nacional consiguieron fundar muchos de los nuevos Estados del siglo XX combatiendo la tutela colonial pero prosiguiendo una tarea comparable de "civilización" o de "modernización" de sus poblaciones rurales a través de la reforma más o menos compulsiva de sus tradicionales agriculturas de subsistencia o el desarrollo de la educación pública, políticas que, como lo denunciaría Franz Fanon[65], convirtieron a las élites independentistas locales en herederos solapados de los funcionarios coloniales depuestos.

---

[64] *Declaración sobre los derechos de laspersonas pertenecientes a minoríasnacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas*,disponible en: http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/linguisticos.htm

[65] Fanon, F. (2002), *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte.

Conclusión

Edward Said le dedicó una buena parte de su vida a luchar por la creación de un Estado palestino. Y difícilmente alguien pudiera negarle hoy este derecho a ese pueblo, como no hubiera podido negárselo a otrosdurante el vasto proceso de descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial. Pero el propio proceso de descolonización está marcadoa fuego por la era colonial. Porque una de las consecuencias más claras de cinco siglos de dominación occidental sobre el resto del planeta se encuentra sin duda en esta "civilización", o esta "estatización", de esos pueblos. Un pueblo sólo puede emanciparse, si se gobierna a sí mismo, y se supone sólo puede gobernarse a sí mismo,si dispone de un Estado. Aquellos pueblos, o aquellos grupos humanos que carezcan de *civitas,* van a convertirse en "minorías" de alguno, lo que significa que, como los menores de cualquier familia, van a verse representados ante los demás por los mayores, aun cuando los primeros resulten más numerosos. Y hasta tal punto nuestro pensamiento político gira en torno a la noción de emancipación –de emancipación de la tutela– que nuestra concepción de la democracia, a diferencia de la ateniense, terminó confundiéndose con aquel*self-government* estatal.

Retomando las expresiones consagradas por los teóricos del grupo modernidad/colonialidad, podríamos decir que la "colonialidad del poder" y la"colonialidad del saber"no se encuentran solamente en la ostensible jerarquización racial de los grupos humanos y el consabido menosprecio de los saberes tradicionales[66]. Los propios Estados nacionales surgidos del proceso de descolonización de los siglos XIX y XX son, en cierto modo, una consecuencia de la inflexión del pensamiento político introducida por el orden colonial. De modo que el colonialismo no se halla solamente en el *darkside* de la modernidad sino en su cara más ilustre. Muchos de los fundamentos de las

[66]Mignolo, W. (1995), *The Darker Side of the Renaissance,* Ann Arbor, Michigan. Quijano, A. (1992), "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", en Bonilla, H. (ed.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, FLACSO-Tercer Mundo, Bogotá, pp. 437-447.

ciencias sociales modernas, empezando por la idea de "evolución" o "progreso" de los pueblos desde las sociedades más "primitivas" hasta las más "civilizadas", desde los grupos tribales hasta los Estados nacionales o desde el despotismo oriental al *self-government* occidental, proviene de este desplazamiento de la categoría de "minoría"operado en el siglo XVI desde la economía a la política.

Si muchos pensadores del siglo XX, desde Walter Benjamin hasta Giorgio Agamben, pasando por Jacob Taubes[67], señalaron los orígenes mesiánicos, y más particularmente paulinos, del ideal moderno de "emancipación" de los pueblos oprimidos, ninguno recordó el desplazamiento teológico que el propio Pablo había llevado a cabo desde los niños a los judíos, ni su extensión a los *pagani* efectuada por Mario Victorino, ni mucho menos el deslizamiento jurídico llevado a cabo por Francisco de Vitoria desde los paganos a los indios en las primeras décadas de la conquista, deslizamiento indispensable para que la emancipación paulina terminara asumiendo la significación política que tiene para nosotros. Esta invencióncolonialsobrevive tanto en las categorías teóricas comoen la axiomática política a partir de la cual estudiamos o evaluamos la situación de las poblaciones de los países poscoloniales. De modo que deberíamos interrogarnos acerca de los límites históricos de cualquier "pensamiento descolonial" teniendo en cuenta que la nociónmoderna de "emancipación" pero también de "Estado", "nación", "minoría", "democracia" y"autodeterminación popular" (y "subjetiva") tienen su origen en aquella invención jurídica de la conquista.

[67] Benjamin, W. (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Itaca, México. Agamben, G. (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Borighieri, Torino. Taubes, J. (1993), *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München.