

Prolegómenos en torno a las justicias de las naciones de Abya-Yala. Breve aproximación al pluralismo jurídico hegemónico

Prolegomenous about Justices of Abya-Yala Nations. Brief Approximation to Hegemonic Legal Pluralism

Paulo Ilich Bacca Benavides*

Recibido: 10 de marzo de 2008 • **Aprobado:** 18 de agosto de 2008

Resumen

El artículo realiza una presentación de las justicias de los pueblos indoamericanos; se muestra la ruptura entre su filosofía y el reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana. Para hacerlo analiza la relación lengua-justicia, apuntando a la ruptura de la mismidad y el totalitarismo de la tradición jurídica occidental, mediante el reconocimiento de una doble alteridad lingüística: el otro con rostro humano y el otro

* Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia. El presente trabajo es un adelanto de la investigación sobre Derecho Indígena que se lleva a cabo en la Maestría en Derecho de la Universidad Nacional de Colombia.

con los múltiples rostros de la naturaleza, es así, como se hablará de una pluralidad de lenguas filosóficas y una pluralidad de lenguas naturales.

Palabras clave

Justicia india, pueblos indígenas, filosofía andina, filosofía latinoamericana, Estudios Culturales, multiculturalismo, pluralismo jurídico, jurisdicción especial indígena.

Abstract

The speech makes a presentation of justices of Amerindian people, showing the break between their philosophy and the constitutional recognition of the Colombian ethnic and cultural diversity. To do it, it analyzes the relationship language-justice, pointing at the break of the personal identity and the totalitarianism of the western legal tradition through the recognition of a double linguistic alterity: the other with a human face, and the other with multiple faces of nature, in this way, we it talks about a plurality of philosophic languages and a plurality of natural languages.

Key words

Indigenous justice, indigenous people, andean philosophy, latin-american philosophy, cultural studies, multiculturalism, legal pluralism, special indigenous jurisdiction.

Con el presente artículo se pretende proponer pensar en la justicia y en la lengua, valga decir, recapacitar en torno a la posibilidad múltiple de la ética y la textualidad, de ahí, que hubiera sido más pertinente invitarlos a dialogar sobre las justicias y las lenguas; creo que no está demás insistir en el acento plural de ésta. Festejando y carnavalearo en torno a la posibilidad de la sospecha, de la emergencia y el vértigo que supone la comunicación más

allá del sentido unidimensional de lo que se suele entender por lenguaje; la hipótesis que pongo a su consideración es que existe una relación inescindible entre lengua y justicia¹.

Mi sospecha nació en el camino o se puede decir que se trata de una figuración de caminante, de una peregrinación por algunas de las calzadas del mundo de los pueblos de Indoamérica, es también por eso, que quiero trasladar el lugar de mi hipótesis a este universo, para referirme a lo que en el estado actual de mi investigación he denominado "justicia india". De manera sucinta y casi que repetitiva, sostengo que existe una pluralidad de justicias indias y que el reconocimiento de dicha infinidad sólo es posible a través de la aceptación de una alteridad lingüística, otredad que, a mi modo de ver y adentrándome ahora en la temática que le corresponde a esta mesa, se negó en Colombia cuando el artículo 246 constitucional dispuso que "las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, *siempre que no sean contrarios a la constitución y leyes de la república*" (la cursiva es mía).

En el caso colombiano, el denominado pluralismo jurídico expresado en el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación y en la consagración de una jurisdicción especial indígena, devino en un monolingüismo constitucional, por cuanto supeditó la justicia de cada pueblo indio a la doble violencia (instauradora y conservadora) que deriva del mencionado precepto. De forma tal, la lengua instituida por la Constitución de 1991 establece una ley de traducción monolingüe², dictando un decreto de interdicción que impone una política de la lengua neocolonial que incluye, pero que no reconoce la diferencia. En tal sentido, mi cavilación encuentra ecos de resonancia en Derrida:

¹ La hipótesis se encuentra inscrita y apoyada en la lectura de Jacques Derrida, especialmente en torno a "Fuerza de Ley: El 'Fundamento Místico de la Autoridad'". En *Revista Doxa*, 11.

² "Algunos afirman que siendo proporcionalmente minoritaria la presencia indígena debe adaptarse al orden jurídico 'de las mayorías' expresado en el constitucionalismo vigente" (Gómez, 2002, p. 244).

Hay que ser justo con la justicia, y la primera justicia que debe ser hecha es la de escuchar, leer, interpretar intentar comprender de dónde viene aquélla, qué es lo que quiere de nosotros, sabiendo que ella lo hace a través de idiomas singulares (Diké, Jus, Justitia, Justice, Gerechtigkeit, por limitarnos a idiomas europeos que sería también necesario delimitar a través o a partir de otros; volveremos sobre esto) y sabiendo también que esta justicia se dirige siempre a singularidades, a la singularidad del otro, a pesar o en razón mismo de su pretensión de universalidad (Derrida, 1992, p.146).

La alteridad lingüística por la que abogaré frente a ustedes, sin perder de vista que mi cuerpo y mi alma se encuentran perneados por la justicia india, no se limita a reconocer la lengua del otro, en tanto humano, sino que se extiende al reconocimiento de una lengua de la naturaleza. Hablaré de una pluralidad de lenguas filosóficas³ en el primer caso, y de una pluralidad de lenguas naturales, en el segundo. La justicia india, tal como les propongo abordarla, no podrá ser entendida sin en el reconocimiento de esta alteridad lingüística en su doble acepción: "El hombre no es toto coelo distinto de los entes vivos no-humanos. También los animales y las plantas son 'animados' y merecen como la pachamama, respeto y un tratamiento justo, de acuerdo a su 'lugar' en el orden cósmico" (Estermann, 1998, pp. 1-77).

La primera acepción de alteridad lingüística utilizada por Bruno Mazzoldi para responder a la pregunta de si existe una filosofía latinoamericana⁴, sostendría que reducir las diversas formas de pensamiento al molde analítico asumido por la filosofía occidental⁵, sería tanto como negar que existen culturas diferentes a la grecolatina o declinar torpemente al postulado canó-

³ Los créditos del concepto corresponden al profesor Bruno Mazzoldi y en adelante será una referencia clave para el entendimiento de nuestra propuesta. Se puede ver: "*La prueba del culo: ¿existe una filosofía latinoamericana?*" (<http://www.hencliclopedia.org.uy>).

⁴ Autores como Horacio Pons y como el mismo Mazzoldi, han sostenido que quizás la traducción más afortunada para el "concepto" de desconstrucción sea el de más de una lengua o pluralidad de lenguas.

⁵ "‘Filosofía’ es un fenómeno surgido en las costas mediterráneas de habla griego en el siglo VI a.C., y por lo tanto, cada expresión ‘filosófica’ no-occidental tiene que demostrar su ‘filosoficidad’ a la medida del arquetipo griego-occidental" (Estermann, 1998, p. 14).

nico que la considera como superior “a las demás”, de tal forma, la respuesta contundente que dará Mazzoldi a su pregunta será: “No una, sino muchas. Aquí y en cualquier parte, más que de una filosofía [...], vale hablar de una pluralidad de lenguas filosóficas” (Mazzoldi, s.f., p. 1).

El problema de fondo derivado de este postulado, se da en mi sentir, en que todo diálogo intercultural se ve reconducido por una traducción en la pertinencia de los términos por utilizar y de las categorías que firman, signan y reafirman la interpretación con nombre propio, más allá de la hermenéutica exegética que derivaría de todo texto oral u escrito. El reto que he asumido, es el intento de tender puentes de traducibilidad entre lo que aquí se ha denominado *justicia india* y el marco que singulariza al derecho occidental. Todo estudio del lenguaje, conllevaría una doble necesidad: de traducir y de abrir espacio a aquello que se torna intraducible⁶; es por eso, que cada cultura tiene su propio tiempo, su propia lengua unida indisolublemente con el primero y su propia filosofía unida indisolublemente con la segunda⁷. Hablar de una pluralidad de justicias indias, comporta aceptar la existencia de una pluralidad de lenguas filosóficas en las culturas amerindias y la existencia de una pluralidad de lenguas en una misma lengua⁸.

Negar a América Latina –la de habla kichua, que de ninguna manera es “completamente extraña a lo que podría llamarse cultura

⁶ “En un sentido nada es intraducible, pero en otro sentido todo lo es, la traducción es otro nombre de lo imposible. En otro sentido de la palabra ‘traducción’, por supuesto, y de un sentido al otro me es fácil mantenerme siempre firme entre esas dos hipérbolas que en el fondo son la misma y se traducen además una a otra” (Derrida, 1992, p. 80).

⁷ “Cada lenguaje humano trae un mapa del mundo de diferente manera [...] cada lengua –y no hay lenguas menores o ‘insignificantes’– funda un conjunto de mundos posibles y geografías de la memoria. Son las conjugaciones del pasado en su sorprendente variedad las que constituyen la historia” (Steiner, 1995, p. 15).

⁸ Adelantándome a la segunda acepción del concepto de alteridad lingüística utilizado en esta ponencia, debo señalar que si se indaga por la traducción de justicia al idioma Kamentsá, puede constatar que dicha traducción cambia dependiendo de la justicia a que nos estemos refiriendo: Una es la traducción para la justicia con el agua, otra la traducción para la justicia con la tierra, otra la traducción para la justicia con los animales etc.; en igual sentido, las varas de justicia del cabildo tienen diferente traducción, tratándose de las varas de oro o de las varas de plata. Así, como vemos, en el caso de las culturas Amerindias además de enfrentarnos a una pluralidad de justicias dependiendo de la etnia con que estemos trabajando, nos enfrentamos a una pluralidad de justicias dependiendo de la lengua de cada pueblo. Habla el pueblo Kamentsá, en la voz de Deyber Sigindioy (conversación personal).

latinoamericana”, así como no lo son la inca ni la azteca: ¿qué otra cosa podía dar a entender Martí al reclamar el estudio de “nuestra Grecia”?, negarle filósofos por tener huakakikuna sería casi tan abusivo como negar el entrenalgas a una india de Tambobamba, Perú, provincia de Apurímac, por tener siki, en lugar de “culo” pro- piamente dicho” (Mazzoldi, s.f., p. 1).

El Estado funda y conserva la violencia; en tal sentido, se podría decir que el Estado es el fundador y el conservador de la justicia como derecho o el juez que opta por resolver violentamente el problema de la justicia, de esta forma, cuando Derrida refiere que una decisión puede estar ajustada a de- recho –siguiendo a cabalidad lo preceptuado por la constitución y la ley– y que, sin embargo, este hecho no hace que la decisión se considere justa, le está dado (a)firmar: “El mejor paradigma lo constituye la fundación de los Estados-Nación o el acto instituyente de una constitución que instaura lo que en francés se llama ‘pétat de droit’” (Derrida, 1992, pp. 149-150). Así entonces, se tiene que la Constitución Política de 1991 lo que hizo fue su- peditar la justicia de cada pueblo indio a la doble violencia (instauradora y conservadora) de la disposición que consagra la existencia de una jurisdicción especial indígena⁹.

De tal forma, la lengua instituida por la Constitución de 1991 establece una ley de traducción monolingüe, por cuanto reconoce una pluralidad de justicias indias, pero siempre y cuando no contravengan lo establecido por el trino- mio analógico Estado-Derecho-Violencia¹⁰; la proclama del constituyente de 1991 pareciera decir: “Una lengua no puede por sí misma más que hablar

⁹ Asimismo, se desprende del artículo 8-2 del Convenio 169 de 1989 de la OIT: “Dichos pue- blos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, *siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos*” (la cursiva es nuestra). En igual sentido el artículo 9-1 del mismo convenio.

¹⁰ La arremetida del Neoinstitucionalismo también hace carrera en las políticas de la lengua; a la pregunta de ¿cuál es, entonces, la aculturación necesaria y que ayuda a la comunidad pluralista?, Sartori responde burdamente: “Es lo sabemos, la aculturación en los valores político-sociales de occidente y, por tanto, en el valor de la libertad individual, de las institu- ciones democráticas y del laicismo entendido como separación entre el Estado y la Iglesia”. El pluralismo “tiene que incorporar las diversidades amalgamándolas” (Sartori, 2002, pp. 41-44).

de sí misma. Sólo se puede hablar de una lengua en esa lengua. Aunque sea poniéndola fuera de sí misma" (Derrida, 1997, p. 36).

Por su parte, el concepto de *pluralidad de lenguas naturales* (la segunda acepción de alteridad lingüística), apunta a señalar que en el caso de lo que aquí he venido denominando justicia india, existe una realidad extra-humana que tiene su propia lengua y que cohabita y coexiste con la realidad del indio en tanto sujeto¹¹; de este modo, el concepto de alteridad lingüística no sólo apuntaría al reconocimiento de diferentes lenguajes humanos, sino también a diferentes lenguajes de la naturaleza expresados y canalizados por sus diferentes lenguas; esto es lo que he encontrado en las voces de José María Arguedas y de Ramiro Reynaga, y que desde una reconducción –léase traducción– a la filosofía occidental se puede ver en la obra de Estermann¹².

Es la obra de Emmanuel Levinas¹³ la que ha hecho más eco en la reivindicación de la "alteridad" como crítica profunda a la "mismidad" y al totalitarismo de la filosofía moderna; sin embargo, como nos lo recuerda Estermann la "alteridad" levinasiana nuevamente se limita a ver el rostro del hombre y el de Dios; "el 'otro' tiene rostro humano, y no se manifiesta en ninguna parte como 'naturaleza'" (Estermann, 1998, p. 174). La postura de Levinas, parecería encontrar un giro epistémico en la obra de uno de sus discípulos más connotados, Jacques Derrida. Así, lo anotó Bruno Mazzoldi en el curso que impartió en la Maestría de Artes Plásticas de la Universidad Nacional de Colombia, durante el primer semestre del año 2004 y así se puede corroborar en "Fuerza de Ley: El Fundamento Místico de la Autoridad", en el que Derrida, aboga por una comprensión de la justicia que se extienda a plantas, a animales y a especies intermedias como las esponjas: "Es necesario reconsiderar la totalidad de la

¹¹ Utilizo el concepto de "sujeto" en este momento, como una forma de dar a entender mi idea, sin embargo, me veo compelido a realizar la siguiente aclaración: "No se puede definir al runa mediante concepciones ontológicas o gnoseológicas, sino por medio de concepciones relacionales. Por eso, prácticamente es imposible e infructífero tratar de buscar un equivalente 'homeomórfico' en la filosofía andina para el concepto occidental de 'sujeto'" (Estermann, 1998, pp. 201-202).

¹² "El horror vacui de los griegos y medievales cede ante el horror irrationalis por lo 'otro' en la modernidad, por lo que no es logo-mórfico, ni antropo-lógico" (Estermann, 1998, p. 195).

¹³ Se puede ver: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1987).

axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en occidente el pensamiento de lo justo y de lo injusto" (Derrida, 1992, p. 143).

Reconsiderar el paradigma en mención supone un desplazamiento de lógicas para "aprender" conceptos como el de sujeto y el de identidad, que si bien podrían ser utilizados en los márgenes de la justicia y de la filosofía india, jamás tendrían el significado que se les ha asignado dentro de la axiomática logo-mórfica y antro-po-lógica de occidente. El sujeto es concebido dentro del mundo indio como *relacionalidad*; en tal sentido, no hay sujeto por fuera de la naturaleza, pero no es el sujeto su centro. Cada organismo de la naturaleza cumple una función clave dentro del proceso vital, por lo que la justicia no puede generalizar ni "juzgar" por igual los desequilibrios naturales: "los ciclos de vida sólo pueden reproducirse (continuar), si se mantiene la justicia recíproca (como 'relación') con los distintos 'dadores' de vida " (Estermann, 1998, p. 234). Es por eso que he abogado por una alteridad lingüística que reconozca la pluralidad de lenguas naturales, pues, quizás, se ha dejado de ser justo con el otro en el momento en el que se decidió no escuchar la lengua de la cascada, la lengua de la montaña, la lengua de la piedra, etc. En una lengua habitan pluralidad de lenguas, así, como no se podría reducir el idioma castellano a uno sólo, porque lo que existe son pluralidad de castellanos; ni tampoco se podría reducir el idioma quechua a uno sólo, porque lo que existen son pluralidad de quechuas (chinchaysuyu, huanca-cochucos, chanka, cuzqueño, etc). También hay en cada organismo de la naturaleza una pluralidad de lenguas, percibamos, por ejemplo, dos de las lenguas que los kheswaymaras escuchan en las piedras:

Los ojos no sólo ven. Sienten cuando dejamos que sus pupilas abiertas toquen vibraciones de cosas y seres. Así la experiencia aprendió a diferenciar las piedras por su sexo, a escoger las piedras machos para calentarlas al rojo vivo sin que estallen y cocinar con ellas y separar las piedras hembras que aceptan ser talladas. (*Habla el pueblo kheswaymara en la voz de Reynaga, R: "Tawa Inti Suyu. 5 siglos de guerra Kheswaymara contra España, 1989, p. 23).*

Para la justicia india las leyes humanas están dentro de las leyes naturales, de tal modo, aquella justicia que devino en derecho es ajena a un tiempo, en el cual lo justo relaciona “bienes, sentimientos, personas y hasta valores religiosos”; un tiempo en el cual justicia y fe suponen una integridad que no puede ser disociada, pues de ésta depende la armonía de la vida diaria; un tiempo, en el cual todos dependen de todos y en el que el humano es uno más de los eslabones del universo:

Sintiéndonos y sabiéndonos eslabón, insignificante y cósmico al mismo tiempo, podemos hablar con ríos y montañas, saludarlos, pedirles permiso para atravesarlos. Percibir sus cambios y humor. Sentirnos siempre acompañados por las diferentes formas que adquiere la vida en cada momento. Los pescadores jóvenes suelen preguntar a los viejos: ¿Cómo hay que saludar al mar para que no canse? (Reynaga, s.f., pp. 22-23).

Pluralidad de lenguas naturales, es entonces, la traducción que propongo para acercarnos a una de las lenguas en que se expresa la ética de las culturas amerindias¹⁴ y desde la que nos estaría dado criticar el ideal antropocéntrico de buena parte de las filosofías de occidente “incluidas” las filosofías del derecho. Pluralidad de lenguas naturales, previniendo no sólo aquellas políticas de lo idéntico que afirman la monolingua filosófica, sino también aquéllas que afirman la monolingua metafísico-antropocéntrica; por lo que la sentencia (a)firmada por Derrida, en el caso de la justicia india se extiende a esta doble alteridad lingüística: “Es injusto juzgar a alguien que no comprende la lengua en la que la ley está inscrita o en la que la sentencia es pronunciada, etc.” (Derrida, 1992, p. 143). Pluralidad de lenguas naturales, en tanto revaloración de las políticas de la identidad¹⁵, una reivindicación de lo mismo desde lo radicalmente otro:

¹⁴ Estermann (1998, p. 132) propone hablar de una “justicia” (meta-ética).

¹⁵ “La identidad (idem: ‘lo mismo’) andina, es justamente ‘relacionalidad ‘entre heterogeneidades’, (heteros: ‘otro’, ‘ajeno’). Una persona es ‘sí misma’ en la medida en que se relaciona con ‘otra’” (Estermann, 1998, pp. 202-203).

Colectivamente se sintió: todos los seres del universo además de tener los mismos elementos y depender unos de otros, por la evolución cíclica en espiral eterna, son lo mismo. Todo lo que existe es ser humano en diferente momento de evolución. Todos fuimos o seremos estrellas cuando la rueda cíclica enlace otros tiempos y otros espacios. En 1970 soldaba para David Alfaro Siqueiros, el famoso pintor mexicano, las esculturas de su gigantesco mural La Marcha de la Humanidad. Me interesó una momia congelada en el momento de alzar vuelo. El maestro me explicó: "Es un azteca recién muerto, vuela a fundirse con Venus" (Reynaga, s.f., p. 22).

Propongo entonces una política de la identidad relacional, tal como se deriva del pronombre personal de la primera persona singular en el quechua: Yo-nosotros. Una política de la identidad con ecos de resonancia de la gran Amazonia a los Andes milenarios, ese soplo identitario que une pueblos, religiones, mitologías, artes, filosofías, lenguas; y desde el que nos está dado exigirle al filósofo el don de la música y el don de la risa:

"Siona" reza el chispazo de la iluminación profana que sólo acogería jovialmente otro rigor, no el de la política de lo idéntico y de la razón comunicativa, sino el de un duelo por la etnicidad convertido en chanza, retorcida lógica del sueño extremado o despertar sonambúlico a la medida de la sentencia apodíctica y otramente universitaria mediante la cual Francisco Piaguaje, de la vereda Buenavista, suele convertir la asunción ética de su empeño comunitario en gracioso oxímoron, no sin soplar una teoría cuya validez rebasa ampliamente las fronteras del bajo Putumayo. (Mazzoldi, inédito, p. 7).

Referencias

- Derrida, J. (1992). *El otro cabo: la democracia, para otro día*: Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Derrida, J. (Sin fecha). Especialmente en torno a “Fuerza de Ley: El ‘Fundamento Místico de la Autoridad’”. *Revista Doxa*, 11.
- Derrida, J. (1997). *Cómo no hablar: y otros textos*. Barcelona. Proyecto A
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Josef Estermann.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (Daniel E. Guillot, traductor). Salamanca. Sígueme.
- Mazoldi, B. (Sin fecha). *La prueba del culo: ¿existe una filosofía latinoamericana?* Recuperado de: <http://www.hencliclopedia.org.uy>.
- Sartori, G. (2002). *Extranjeros e islámicos* (apéndice de la Sociedad Multiétnica, Miguel Ángel Ruiz de Azúa, traductor). Madrid. Taurus.