

Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización

Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz
y María Teresa Sierra
(coordinadores)

1



323.11
5984

340.57

J888j Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización /
Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra, (coordinadores). --
México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social:
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador, 2011.
512 p. ; 23 cm. -- (Publicaciones de la Casa Chata)
Incluye bibliografías.

ISBN 978-9978-67-305-8 (Flacso-Ecuador)

ISBN 978-607-486-128-0 (CIESAS)

1. Derecho indígena - América Latina. 2. Antropología jurídica - América Latina.
3. Movimientos indígenas - América Latina. 4. Autonomía indígena - América
Latina. 5. Indigenismo - América Latina. I. Chenaut, Victoria, coord. II. Gómez,
Magdalena, coord. III. Sierra, María Teresa, coord. IV. Serie.

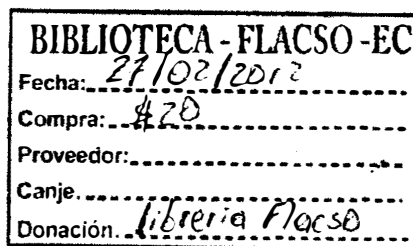
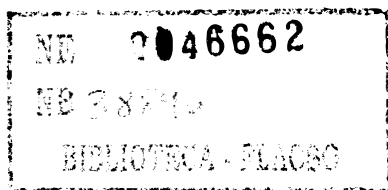
Cuidado de edición y corrección de estilo: Bulmaro Sánchez

Tipografía y formación: Laura Roldán Amaro

Diseño de portada: Gabriel Salazar con base en la fotografía de Alberto Patrian,

Cueva de las Manos, Río Pinturas, Santa Cruz, Argentina

Primera edición: 2011



D. R. © 2011 Facultad Latinoamericana
de Ciencias Sociales, Ecuador
La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro
PBX (5932), 323888, Quito, Ecuador
falta página electrónica

D. R. © 2011 Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, Col. Tlalpan,
C. P. 14000, México, D. F.
difusion@ciesas.edu.mx

ISBN 978-9978-67-305-8

ISBN 978-607-486-128-0

Impreso y hecho en Ecuador

Índice

Agradecimientos 13

Introducción 15

Sección I: Globalización y pueblos indígenas

Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización 37
Héctor Díaz-Polanco

Expropiación liberal. Un ensayo sobre la transformación de recursos locales
en mercancías globales 63
René Kuppe

Pueblos indígenas y negros. Territorios y recursos naturales en América Latina 85
Willem Assies †

Política hidrocarburífera y los derechos indígenas en Bolivia: cambios y continuidades .. 105
Almut Schilling-Vacaflor

En busca del sujeto perdido: los pueblos indígenas bajo el signo de la privatización 129
Magdalena Gómez Rivera

Sección II: Diversidad social y políticas de reconocimiento

Las acciones afirmativas en Brasil 153
Rebecca Igreja

Luchas por el reconocimiento y nuevas geografías étnicas
en los Altos de Chiapas. El caso de La Siberia en el municipio de Chanal 177
Araceli Burguete Cal y Mayor

Los derechos colectivos frente al debate constitucional: los pueblos indígenas y la Asamblea Constituyente en Bolivia	199
<i>Sarela Paz Patiño</i>	

La participación política del movimiento indígena ecuatoriano: balance crítico (1990-2007)	219
<i>Fernando García Serrano</i>	

El derecho a la diferencia en la Constitución argentina de 1994. Hacia un nuevo paradigma jurídico antropológico	237
<i>Susana Ramella</i>	

Sección III: Justicia, género y derechos humanos

Derechos humanos, género y nuevos movimientos sociales: debates contemporáneos en antropología jurídica	261
<i>Sally Engle Merry</i>	

Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche	291
<i>Millaray Painemal y Patricia Richards</i>	

Etnografía de la justicia estatal: la violación como prisma de las relaciones de género	313
<i>Rossana Barragán y Carmen Soliz</i>	

Violencia y delitos sexuales entre los totonacas de Veracruz, México	335
<i>Victoria Chenaut</i>	

Que cada pueblo teja los hilos de su historia. El pluralismo jurídico en diálogo didáctico con legisladores	357
<i>Rita Laura Segato</i>	

Sección IV: Pluralismo jurídico, justicia y disputa por los derechos

Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento	385
<i>María Teresa Sierra</i>	

Justicias orales indígenas y sus tensiones con la ley escrita	407
<i>Herinaldy Gómez Valencia</i>	
¿Y después de la ley, sigue el derecho? Avances y retrocesos en la conformación del México plural	427
<i>Héctor Ortiz Elizondo</i>	
Los juzgados indígenas en el sur de México	443
<i>Wolfgang Gabbert</i>	
Justicia, dignidad y derechos colectivos. Acompañando a las comunidades y a la Alcaldía Indígena de Chichicastenango	465
<i>Morna Macleod y Josefa Xiloj Tól</i>	
El Juzgado Indígena de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla: construyendo la totonaqueidad en el contexto del multiculturalismo mexicano	487
<i>Korinta Maldonado Goti</i>	
Biografías	507

Justicias orales indígenas y sus tensiones con la ley escrita

Herinaldy Gómez Valencia

INTRODUCCIÓN

En Colombia, desde la promulgación de la Constitución de 1991, las reflexiones sobre la justicia y los derechos indígenas se volvieron lugar común. Sin embargo, en esas reflexiones la caracterización de la oralidad en las justicias indígenas y los impactos sobre ella producidos por el derecho escrito no han sido objeto de investigación. Los estudios se han dirigido a la crítica formal (en abstracto) de las normas estatales sobre los indígenas sin tener en cuenta sus contextos de aplicación ni las relaciones de poder subyacentes. Estos trabajos dejan por fuera el análisis de las repercusiones y los efectos interlegales de poder diferenciados que producen en los pueblos indígenas las disposiciones jurídicas que no han dejado de regularlos, sustrayéndose a su entendimiento como procesos semióticos e impidiendo captar el amplio rango de interacciones que tienen lugar en las relaciones interlegales.¹ Estas interacciones no se contemplan a pesar de que las organizaciones indígenas aluden a ellas, reiteradamente, como un asunto problemático: “Por motivos históricos, políticos, sociales y culturales nuestros pueblos se han visto obligados a grandes cambios culturales, lo cual se manifiesta en la pérdida de los idiomas y el debilitamiento de instituciones propias en relación con la justicia, por lo que entre nuestros pueblos se presentan hoy diversos grados de ejercicio de la justicia” (ONIC, 2005: 6). Estas reacciones indican que las justicias indígenas no pueden entenderse por fuera de un marco relacional, por fuera de la relación entre narrativas de justicia locales y retóricas jurídicas nacionales y globales. La construcción de

¹ Para el propósito de este texto uso la acepción de “relaciones interlegales” como el campo en el que se agudiza y resalta la diferencia entre lo cultural y lo legal cuando ante la solución de un conflicto se genera una pugna interpretativa entre normas jurídicas estatales y normas culturales orales indígenas; pugna en la que éstas últimas acuden a formas de producción y movilización activa, creativa y deliberada de exaltación de diferencias culturales que por su condición de subordinación legal estatal terminan, generalmente, siendo desconocidas por la exegética del derecho escrito, salvo que el conflicto se transforme y requiera una solución política que obligue a modificar la ley.

la alteridad, de la que hacen parte las justicias orales indígenas,² involucra un conflicto constante entre la reproducción de prácticas culturales localizadas (modos orales existentes de autoconciencia cultural étnica) y discursos globales que son adaptados para producir imágenes o prácticas “legales” de cultura e identidad. Para contextualizar y analizar esta problemática en este texto analizo tres aspectos, correlacionados, que la estructuran y delimitan.

En el primero (oralidad y justicia) explico por qué la oralidad es una característica fundamental de las justicias indígenas e identifico algunas concepciones y representaciones que las configuran. Además, sustento que la oralidad y los sentidos de justicia étnicos expresan una diferencia radical frente al derecho escrito o estatal. En el segundo (tensiones entre oralidad y escritura) expongo cómo, a partir del reconocimiento constitucional de la Jurisdicción Especial Indígena³ (en lo sucesivo JEI), las normas escritas estatales impactan los sentidos de justicia o los procedimientos intraétnicos de hacer justicia. Al respecto argumento que el reconocimiento de la JEI ha originado en algunos pueblos indígenas del suroccidente andino (como nasa, guambiano y kamentsá⁴) tensiones intraétnicas situadas en el proceso disyuntivo-conjuntivo de continuar con el ejercicio de la justicia oral en español o en lengua nativa o pasar a la escritura, en

² Para referirme a las características “internas” de las justicias indígenas uso la acepción en plural de “justicias orales indígenas” para resaltar que no existe una “justicia indígena” en general sino una diversidad de concepciones y prácticas orales de justicia o de nociones de lo injusto y lo justo en los diferentes pueblos indígenas; es decir, no existe una justicia o conjunto de normas, procedimientos, usos y costumbres básicas o afines que agrupe, o con las que se identifiquen, los 85 pueblos indígenas de Colombia.

³ La Jurisdicción Especial Indígena fue reconocida en la Constitución de 1991: 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” (art. 246).

⁴ Estos pueblos están ubicados en la parte sur occidental de la región andina colombiana. Poseen en conjunto una población aproximada de 125 000 habitantes (cerca de 20% de la población nacional indígena de Colombia). Se les reconoce, en especial a los nasa y guambiano, como los pueblos más protagónicos del movimiento indígena colombiano y los más empoderados políticamente. Se encuentran, como buena parte de los pueblos andinos, organizados territorialmente en Resguardos Indígenas y su sistema de gobierno son los Cabildos, que operan como máxima autoridad de gobierno (de cada Resguardo), cuyos integrantes son elegidos anualmente por la comunidad y toman posesión de sus cargos ante ésta en la ceremonia que llaman “traspaso de las varas de mando”. Entre los 90 pueblos indígenas hasta ahora reconocidos como tales por el Estado se los distingue, junto con los wayúu, como los pueblos que con mayor autonomía ejercen la Jurisdicción Especial Indígena.

español, de algunas de sus normas y procedimientos. Esas tensiones expresan estrategias diferentes que se vuelven complementarias (en abstracto) por el objetivo que persiguen y opuestas por el método o medio propuesto de lograrlo. Lo complementario radica en que se busca fortalecer la autonomía de las justicias indígenas conservando y reproduciendo, intraétnicamente, sus concepciones y prácticas e innovarlas para defenderlas de las regulaciones impuestas por el derecho estatal. Lo opuesto está en que mientras los mayores, principalmente, consideran que la conservación y defensa debe llevarse a cabo por medios tradicionales (la oralidad), algunos jóvenes ilustrados estiman que debe hacerse mediante el uso de instrumentos modernos (la escritura) en el sentido de actual y no como proyecto social-político de Occidente. Analizo esta problemática relacional desde mi sesgo e identificación con las autoridades tradicionales indígenas que, a pesar de reconocer vacíos en su justicia oral, piensan que tal carácter debe permanecer, puesto que no ven en la escritura una solución adecuada sino un problema adicional al que aluden afirmando que escribir lo que la comunidad sabe oralmente es una manera de “debilitar la autonomía de la justicia propia” o de “dividir la comunidad entre los líderes jóvenes que saben escribir y los mayores que no saben, pero saben hacer justicia, hablando y aconsejando”. En el tercero (la ley escrita en clave legal) planteo que el paso de la oralidad de las justicias indígenas a la escritura en español o en lengua nativa interroga sobre un problema central y mayúsculo: el tipo de relaciones “interlegales” que se generan entre las justicias orales indígenas y el derecho escrito estatal. Interrogación cuya respuesta demanda: *a*) entender las narrativas indígenas y sus diferencias con el proceder de la justicia estatal, buscando detectar sus interferencias, conflictos, y sobre todo, posibles diálogos que permitan pasar del “debido proceso intraétnico y monocultural” al “debido proceso interoral intercultural, e interjurisdiccional”; *b*) identificar las maneras como la memoria étnica resiste, apropia, adapta, resignifica y transforma las narrativas dominantes y analizar las representaciones e impactos de la ley escrita sobre los derechos de tradición oral; *c*) comprender los retos que enfrenta la justicia indígena en el escenario que reconoce su autonomía; y *d*) conocer, en el ámbito de esa autonomía, las adaptaciones, adopciones, conflictos y soluciones surgidas en los pueblos indígenas que, por los requerimientos del derecho estatal o por iniciativa propia, consideran válido, necesario o conveniente que se escriban algunos de sus procedimientos normativos, usos y costumbres, acogiendo así una de las características del derecho estatal: la ley escrita en clave legal. Aspecto importante de analizar si se tiene en cuenta que la escritura es otro código de comunicación (distinto al oral) y no el simple doblaje o la mera reproducción de la oralidad.

● ORALIDAD Y JUSTICIA

Aunque los pueblos indígenas de Colombia conocen la acepción “derecho indígena” poco la usan debido a que poseen o han optado por otras designaciones. Algunos pueblos, a partir de sus luchas político-culturales autonómicas e identitarias, lo denominan “derecho propio” (los guambiano) o “derecho propio o interno” (los nasa). Con el vocablo “derecho propio” enfatizan que se trata de un derecho que les pertenece, denominación en la que puede leerse la idea de que es un derecho que deviene y participa de concepciones culturales “propias”, diferentes a las existentes en el derecho nacional. Lo asumen así a pesar de que algunas de sus prácticas de sanción (como el cepo, el fuste y el trabajo “forzado”) son producto de la herencia colonial. A pesar de las objeciones que admiten esas denominaciones lo que importa es comprender que ahora hacen parte de un deliberado sentido de afirmación de la diferencia cultural para ejercer justicia de una manera “propia” (distinta a la del Estado) y de su propósito de “autonomía política” para ejercerla de forma “interna” (sin la injerencia del Estado). ●tros pueblos, quizá distantes de ese posicionamiento y de las denominaciones políticas, lo nombran con vocablos más cercanos a sus sentidos culturales ancestrales. Los kogi, ikas, wiwas, cubeos, tucano, tule, bora, sicuani, desano, entre otros, lo llaman “ley de origen” o “derecho mayor”, para indicar que son leyes que han existido desde siempre (antes de la llegada de los españoles). Algunos pueblos amazónicos y de la Orinoquia lo llaman, indistintamente, “ley de origen” o “leyes de la Madre Tierra”, para señalar que son leyes que provienen de la naturaleza, no de los seres humanos, y que hacen parte de sus relaciones y regulaciones recíprocas. No obstante las diferencias de concepción que se derivan o subyacen en esas diversas denominaciones étnicas, lo cierto es que todos estos pueblos tienen una característica en común: el carácter oral de sus formas de justicia.

La oralidad (conjunto de hablas de la comunidad) de las justicias indígenas permite que mediante el habla social se relacionen, expliquen, argumenten, expongan y polemiquen los hechos en función de conservar el sentido de sociedad y de pertenencia, generando el sentimiento de participación en la vida común que se constituye en el principio que rige y soporta la justicia indígena. En el habla social se observa que, antes que la defensa de la norma o la sanción de la transgresión, lo primordial es el propósito de permanecer agrupados, siendo sus signos más evidentes la comunicación y la participación. Signos regidos por imperativos inmemoriales que recuerdan que los agentes individuales y sus relaciones están subordinados al orden colectivo, a la necesidad de permanecer juntos. Este orden y necesidad se anteponen o están más allá de la unión paradisiaca de las palabras, las leyes, los rituales y las convenciones culturales. Aunque en las evocaciones y narrativas orales el valor atribuido a la norma que ha sido

trasgredida es importante —razón por la cual se reprocha al transgresor—, lo que más interesa no es quedarse en el reproche y en aludir persistentemente a lo sucedido, sino reincorporar al transgresor al orden cultural recurriendo al conjunto de saberes o terapéuticas propias de su tradición: los relatos contados en casa, en los rituales, en las mingas y en las asambleas y los consejos en los juicios o durante la aplicación de la sanción. En suma, en la acción en común van construyendo microrrelatos que orientan la vida de generaciones enteras.

El sentido de comunidad se manifiesta en la pronta reincorporación del sujeto a la sociedad que el habla comunal hace factible dada su función básica de posibilitar las relaciones sociales y de mantener la vida en común. Función comunicativa que estatuye, en las justicias indígenas, la responsabilidad de los hablantes y de los oyentes de mantener y permanecer en el grupo social. La opción de reincorporación es casi única y exclusiva de estas comunidades, ya que la sanción punitiva de la cárcel o cualquier otro tipo de encerramiento que separe durante un tiempo prolongado al individuo de sus relaciones con el grupo no ha sido parte de su tradición. Y a pesar de no serlo han tenido que padecerla, incorporarla y hasta reproducirla como producto de las relaciones de sujeción impuestas por la ley escrita o estatal. La prevalencia de la incorporación sobre la separación tiene como propósito evitar que se instaure en el transgresor y la sociedad el desinterés por la vida en común y por lo público, por la “vida en comunidad” según sus propios términos.

La multiplicidad de voces que concurren en la comunidad indígena en la tríada rechazo-comprensión de las transgresiones culturales y pronta reincorporación del transgresor a la sociedad es indicativa de que se trata de una justicia dialogada, intersubjetiva y plurigestionada diferente de la ley escrita. Ésta es ejercicio de un poder especializado en roles específicos y predeterminados sujeto al “fijismo” de los códigos y, sobre todo, separado de las voces de la comunidad. El carácter dialógico, intersubjetivo y plurigestionado de la oralidad se contrapone a la caracterización que hizo Bourdieu (2000: 208-209) del efecto codificador de las normas: “La codificación garantiza que, salvo una revolución capaz de cuestionar los fundamentos mismos del orden jurídico, el futuro será la imagen del pasado, que las transformaciones y las adaptaciones inevitables serán pensadas y habladas en el lenguaje de la conformidad con el pasado”.

Mientras un hecho en el derecho positivo es construido y delegado sólo a los expertos (abogados, jueces, fiscales, cortes) interpretándolo, desplazándolo, sometiéndolo, reduciéndolo a la exegética y constreñimiento de lo escrito en un código, en la justicia indígena el hecho se construye mediante el habla común interpellándolo, debatiéndolo y sometiéndolo a la trama de otros acontecimientos inscritos en la tradición que se hacen presentes y se regulan mediante las lógicas y retóricas del habla individual y social. En

tanto que para el derecho la norma escrita “escrita está”, para las justicias orales indígenas la norma está inscrita en la memoria como un campo amplio de experiencias colectivas e individuales que siempre está en construcción y en busca de la solución más adecuada al drama y trama de cada situación transgresora debido al carácter contextualizador y contextualizado de la oralidad. Si en el sistema judicial nacional el hecho es construido por los expertos y desde las formalidades y regularidades del derecho escrito (el derecho, por injusto que sea, no deja de ser derecho), en las formas de justicia indígena el hecho es construido desde la diversidad de experiencias de la vida en común y desde las continuidades y discontinuidades de la historia y sus narrativas en las que se expresa un doble movimiento que habla del repliegue sobre su tradición y oralidad y, a la vez, de su apertura al mundo moderno: la apropiación, traducción o captura del derecho escrito a pesar de que éste se ha ensañado contra su cultura. Por sus relaciones con el derecho nacional, esta memoria se ha tornado más viva y necesaria en muchos pueblos a partir del reconocimiento de la JER, que les ha posibilitado iniciar un proceso, no exento de tensiones, de recuperación, recomposición y resignificación de sus sentidos y prácticas ancestrales de justicia que habían desaparecido o perdido vigencia como consecuencia de su carácter subordinado a la ley nacional escrita que los había limitado al ejercicio de una “justicia” de control y autorregulación de las pequeñas causas (faltas leves) intracomunitarias.

Clifford Geertz (1994) explica y cuestiona, de manera general y con alto grado de síntesis, pero sin referencia alguna a las diferencias de proceder regulatorio existentes entre códigos escritos y orales, la forma de proceder del derecho en la construcción de los hechos. Para Geertz la “explicación” es producto de un “temor a la explosión de los hechos, una necesidad moderna de la política del poder en el ámbito jurídico de responder a ese temor con su esterilización”. Ese temor a los hechos, que obliga a su esterilización, “no es más que una negación de los hechos, una forma de mantener los hechos a raya en los procedimientos legales, es el proceder universal de lo hegemónico”. El proceder y poder hegemónico se difunden, extienden y acrecientan con el monismo jurídico estatal, con la ley escrita y la codificación de las normas. En las justicias indígenas la difusión, extensión y acrecentamiento están constreñidos a los “códigos” normativos orales que limitan su campo de acción y comprensión a las relaciones interpersonales e intragrupalas locales a quienes participan de ellos o los reconocen, actores (autoridades y comunidad en general) que en última instancia los producen, reproducen y transforman.

Geertz “cuestiona” tal proceder por cuanto “el mundo de los acontecimientos y de las circunstancias” escapa al ámbito jurídico, pues “diga lo que diga el derecho éste nunca contempla toda la trama”. Quizá los acontecimientos sometidos a la interacción e interlocución cara a cara, presentes en la comunicación oral indígena, tampoco abarquen toda la trama y proceda con el mismo temor a los hechos; sin embargo, en el transgresor se observa una amplia disposición a narrar, a informar detalladamente lo que sucedió, es

decir, a no negar los hechos, a aceptarlos y, en consecuencia, a narrarlos y recrearlos. Dos aspectos complementarios y subsidiarios se manifiestan en esa disposición a informar y narrar. El primero es la costumbre indígena de la “confesión para el perdón” que permite o exige que el transgresor narre los hechos libre, espontánea y extensamente, bien en privado (ante su familia y la del ofendido), ante las autoridades (civiles o religiosas) o ante la asamblea comunal. No confesar las transgresiones cometidas es negarse a solicitar perdón y a ser perdonado; la negativa es considerada como una ofensa grave contra la comunidad y la tradición, un acto de sustracción y ofensa a la justicia, razón por la cual es duramente reprobada y sancionada. Por eso resulta extraño que un comunero no confiese los hechos y que la comunidad o los directamente afectados no concedan el perdón. La manera en que la verdad jurídica se construye en el derecho moderno hizo que en Colombia la “confesión indígena” fuera concebida por los jueces bajo signos etnocéntricos, como los de “malicia y maledicencia indígenas”. Por esa razón (o sinrazón) los indígenas autoconfesos terminaban siendo triplemente condenados: por aceptar el hecho cometido, por la forma de decirlo y por su condición cultural. Puesto que su cultura ya estaba penalizada, el derecho nacional catalogó como una conducta “propia de salvajes” el confesar y narrar en detalle los hechos cometidos; no la concibió como confesión sino como una manera de admitir sin pudor lo realizado. El etnocentrismo jurídico confundió confesión con “malicia indígena”⁵ al interpretar lo relatado por el procesado como engaño o astucia para “desviar la investigación” hacia tópicos que impedirían llegar a “la verdad de los hechos. “No obstante, cuando la investigación jurídica “descubría” que lo declarado correspondía con lo “sucedido”, el juez transmataba la verdad dicha por el procesado en veredicto (verdad-dicha) moral de “maledicencia indígena”, al percibir en lo narrado signos claros “del grado de sevicia y ausencia de moral con que los actos eran narrados y cometidos”. La paradoja actual de esta concepción es ilustrativa de un proceder jurídico que raya con la contumelia: cuando la confesión provino, espontáneamente, del mundo indígena se la concibió como “obstrucción a la justicia y maledicencia”, implicando un aumento de las penas, y cuando la “confesión” resultó conveniente para narcotraficantes y paramilitares se la tipificó como “colaboración con la justicia y enmienda”, recibiendo el beneficio de rebaja de la pena. El segundo caso se relaciona con el “sentido común” que se manifiesta en su visión pragmática de los hechos, es decir, en reprobarlos y aceptarlos dada su concepción de que ante la imposibilidad de impedir lo que ya sucedió importa más lo que prosigue que lo que acaeció (lo hecho, hecho está). Este proceder es ajeno al derecho occidental que gira y se recrea en la idea metafísica de que “lo sucedido se había podido evitar”. El resguardo indígena, espacio

⁵ La expresión “malicia indígena” es una figura para afirmar cualquier cosa a favor o en contra de los indígenas.

donde fueron confinados los indígenas andinos desde la Colonia y a donde sus habitantes están destinados, para bien o para mal, a nacer, vivir y morir y a no separarse de su grupo como estrategia de supervivencia física y cultural, también es el lugar donde hay que vivir y morir con la maldad o la bondad de los demás. Poco sentido tiene no aceptar la crueldad de los hechos, atribuirles más de la que tienen o no perdonarlos si se sabe que en el espacio de la sociedad nacional existe una crueldad mayor: la exclusión y la discriminación.

Aunque en las narrativas de justicias indígenas prevalecen la oralidad sobre lo escrito, la vida en común sobre la sanción, distanciándose del carácter escrito y punitivo del derecho nacional, no escapan a las relaciones reguladoras de los discursos impuestos por el derecho positivo estatal. De ahí que posean, simultáneamente, signos interlegales de subordinación y de autonomía, “de coproducción jurídica”, de subordinación, porque en su narración se manifiestan trazas de su interacción con los discursos reguladores del derecho nacional, y de autonomía, porque los hechos al ser narrados en su lengua nativa siguen constreñidos por las formas sistemáticas de la gramática de su lengua y de su cosmovisión.

TENSIONES ENTRE ORALIDAD Y ESCRITURA

La institucionalización en los cabildos indígenas del suroccidente andino de algunas formalidades del derecho estatal (como la formulación escrita de reglamentos internos y manuales de convivencia, el refrendamiento de firmas y la recurrencia a abogados “blancos” para responder a las exigencias de la justicia ordinaria) genera un efecto de poder de la palabra escrita y del documento público que convoca e incita al monolingüismo en español e inhibe o excluye a los monolingües en lengua indígena y a los analfabetas del manejo social de los conflictos. En este contexto, el tránsito de la oralidad al levantamiento de una queja por escrito implica, en no pocas ocasiones, colocar situaciones conflictivas en un plano de mayor radicalidad, incompreensión e indefensión para quienes no conocen la escritura, al “bloquear” parte del habla social y de la multivocalidad en la recomposición familiar y comunal de esas situaciones. El estudio de los textos “jurídicos” en los pueblos indígenas supone avanzar más allá de su eficacia instrumental para llegar al análisis y comprensión de las representaciones en sus propias lenguas y en la complejidad de los problemas que hay que solucionar para escribir parte de sus normas culturales —no en sus lenguas nativas— en su traducción al español. Debido a su importancia este aspecto es fuente de fuertes tensiones si se tiene en cuenta que toda traducción, todo paso semántico de una lengua a otra, es una interpretación, y no siempre es un paso equivalente de un significado totalmente igual.

Otro factor que genera discusión (e incertidumbre en los mayores) es para quién se escribe en español o en la lengua indígena dados los todavía bajos niveles de lectura, sobre todo en lenguas indígenas. A esas tensiones subyace un debate de fondo: ¿para qué recurrir a la escritura y qué significados socioculturales, de poder, hay en el trasfondo de la propuesta de escribir, ya sea en español o en las lenguas indígenas, los saberes ancestrales y prácticas “jurídicas” propias?

El interés por la escritura (el efecto o impacto de su poder) comienza a tomar fuerza y a manifestarse en algunos sectores de pueblos indígenas (como en los líderes o cabildos nasa del norte del Cauca) que han pasado de resistirse, defenderse y temer a la ley escrita, por concebirla como una forma de dominación, a legitimarla y valorarla hasta el punto de considerar que pueden recurrir a ella para la codificación de algunas normas y procedimientos. Según algunos líderes, especialmente los intelectuales indígenas, la escritura de los códigos contribuiría a corregir las inconsistencias en los procedimientos y sanciones (entre el cabildo saliente y el entrante, por ejemplo) y las arbitrariedades que se presentan en los juicios por parte del cabildo o como consecuencia de la emotividad generada en las asambleas comunales. La tensión oralidad/escritura es uno de los elementos constitutivos de una de las problemáticas intracomunitarias en la que actualmente se encuentra buena parte de las justicias del suroccidente andino, donde es común el bilingüismo. En cambio, esa tensión es inexistente entre los indígenas monolingües que perdieron su lengua nativa y sólo hablan español (como coconucos y yanacona). Para ellos, escribir normas y reglamentos internos ha significado una manera de apropiarse de la JEI a fin de legitimar la autoridad del cabildo y reconstruir, a través suyo, su justicia, que se había perdido y estaba en manos de la justicia ordinaria nacional. La tensión oralidad/escritura se manifiesta de forma diferente en algunos pueblos que habitan el Trapecio Amazónico: debido a la debilidad de los sistemas de justicia propia se ven abocados a acudir a la justicia ordinaria y ésta asume y resuelve los conflictos al margen de cualquier vinculación con la comunidad. Cuando las comunidades reclaman su derecho de participación en los procesos, las autoridades ordinarias lo deniegan solicitándoles que prueben (por escrito) la existencia de normas propias. Esta demanda está llevando a la elaboración de reglamentos internos o manuales de convivencia,⁶ no por decisión propia de los pueblos sino por imposición externa.

⁶ La elaboración escrita de manuales de convivencia se ha generalizado en las comunidades indígenas. En la regiones de la Amazonia y la Orinoquia los han elaborado (o están en ese proceso), entre otros, los ticuna, yagua, kokama, bora, ocaina, sikuani, cubeo, tukano, desano, ariano, tuyuka, curripaco, maku, yuruti y karapana; en la región andina, los awá, kamentsá, inga, pastos, nasa, yanacona y coconucos. Sin embargo, los propósitos de aquéllos

Esta gama de relaciones y tensiones entre oralidad/escritura permite diferenciar tres procesos de origen e implicaciones diferentes: *a)* pueblos indígenas que deben recurrir a la escritura de “normas y procedimientos” (léase manuales de convivencia) no por iniciativa propia sino por una exigencia ilegal del poder jurídico local derivado del hecho de que sus formas de justicia se han debilitado por la pérdida de algunas leyes de origen, por la sustitución de las autoridades tradicionales por jóvenes dirigentes (que se convirtieron en los interlocutores ante la sociedad nacional por conocer el idioma español) y, especialmente, por la presencia de actores externos (del Estado o de la sociedad, guerrilla, paramilitares, narcotraficantes) que desplazan sus autoridades tradicionales y se abrogan el ejercicio (algunos amparados en sus proyectos asistencialistas y evangelizadores) del control interno, entre ellos los inspectores de policía, las iglesias católica y evangélica, las ONG y los grupos armados; *b)* pueblos indígenas bilingües del suroccidente andino (nasa, guambianos, kamentsá) que, a pesar de ser los más fuertes y empoderados en asuntos de justicia propia, lo hacen autónomamente, es decir, sin que exista ninguna demanda externa; *c)* pueblos indígenas andinos, monolingües en español, que no poseían formas de justicia propia o que buena parte de ella estaba en manos de la justicia ordinaria y que desde su participación en el movimiento indígena andino aprovecharon el reconocimiento constitucional de la JEP para comenzar a construirla. En cambio, existen pueblos indígenas andinos (como los kogi) que, debido a la fuerza de su tradición y la vigencia de su ley de origen, se oponen o no ven la necesidad de la escritura. Lo mismo puede decirse de los wayúu, para quienes la palabra hablada es ley y cuya autonomía ha llegado hasta el punto de hacer pagar faltas a otros sectores de la sociedad, incluido el Estado, aplicándoles parte de sus normas y procedimientos. Todo indica que estamos ante un fenómeno que por diversas y no congruentes razones comienza a generalizarse en Colombia, contando a su favor con el hecho de una extensión cada vez mayor del uso indígena de la escritura del español por la existencia de una población mayoritariamente joven que ya ha incorporado como un valor la educación escolar y universitaria.

La idea de algunos pueblos indígenas que todavía poseen su lengua nativa de pasar de códigos orales a códigos escritos en la práctica implica deponer sentidos ancestrales y comunales a favor de principios normativos del derecho moderno con vistas a recomponer o “legitimar” su justicia, que conciben debilitada, sin la fuerza de “los usos y costumbres.” Está ocurriendo un alejamiento de la cosmovisión, porque en ésta la ley deviene de lo sagrado, de los ancestros, de las enseñanzas inscritas en el mito. Este distanciamiento se acrecienta con la escritura, como bien lo afirmó, en una entrevista, Luis Guillermo Vasco:

son distintos a la idea de escribir las prácticas, procedimientos, usos y costumbres que acompaña la propuesta de los líderes jóvenes de los pueblos de la región andina.

Hoy gran parte de la cosmovisión indígena, los “mitos indígenas” —como los siguen llamando— tienen mucho reconocimiento, pero éstos han sido fosilizados, porque se han escrito y se han vuelto cartillas [...] los maestros y los niños se los aprenden y los recitan, pero se viven de otra manera. Es posible convertir esas historias en literatura, pero eso no juega un papel importante en la vida de la gente. Permite aparentar que se está respetando la cultura, que se está consolidando, que se está impulsando, cuando en la práctica se está colaborando en que se pierda porque se fosiliza [...] pero todo eso penetra a través de los nuevos dirigentes, con los jóvenes que han tomado el poder [...] que el Estado les reconoce porque se mueven en su misma lógica aunque tengan discursos distintos. Esos nuevos dirigentes son los jóvenes educados por los curas, o en las escuelas, o en los pueblos, o con postgrados, como tienen algunos. (Citado en Cunin 2006: 38)

Reducir la solución de los problemas de la justicia oral en lengua nativa a un asunto de transcripción y traducción escrita al español es ignorar que lo que está de por medio no es la introducción de un elemento moderno y hacerlo constitutivo, figuradamente, de su cultura, sino la introducción de cambios (quizá no necesarios ni exigidos legalmente) en las formas de socialización y aplicación de su justicia. El paso de lo concebido y dicho en lengua nativa a la escritura en español puede implicar una transformación sociocognitiva, una transmutación de sentidos de la justicia y de sus prácticas. El campo de la oralidad es mucho más que el relato transmitido oralmente. No sólo es un conjunto de tradiciones orales, también es un sistema cultural, simbólico y cognitivo y un cuerpo normativo consuetudinario no formalizado en instrucciones positivas como el derecho escrito sino establecido en un lenguaje metafórico, encarnado e inconsciente. Interpretando a Vygotsky (s. f.), la oralidad es contacto, requiere el nosotros inmediato, la tradición, la comunidad, la no individualización. Además, algunos pueblos indígenas sólo “entregan” ciertos relatos a personas escogidas, no a una asamblea, mientras que la escritura jurídica estatal supone todo lo contrario: la hegemonía de la visión y su publicación explícita. Sobre el carácter oral y secreto, la ONIC señaló: “Los sicuani aún hoy se mantienen velando y ejerciendo la ley de origen a través de las formas propias expresivas de la comunidad; es una tradición fundamentalmente oral y se mantiene en secreto a través del conocimiento de las autoridades tradicionales que conservan el legado desde el origen” (ONIC, 2005: 21).

No se trata de cuestionar la importancia y necesidad de la escritura, sino de preguntarnos sobre la viabilidad de transferir a la palabra escrita o al idioma del derecho el lenguaje y los medios de aprehensión y aprendizaje que utiliza una autoridad tradicional indígena (un chamán, por ejemplo), máxime si se sabe que los especialistas o expertos en la tradición (que todos los pueblos indígenas reconocen como iconos de

su justicia propia) no forman parte de ningún registro y acumulación del conocimiento por medio de la escritura ni de sistema alguno de transmisión o socialización del conocimiento que priorice la palabra verbalizada frente a otras experiencias directas, como la participación en rituales y danzas, como fuente de aprendizaje y de justicia. Un ejemplo al respecto es el pueblo masiguare cuando considera que la historia, además de los mitos, está escrita en los astros, en las danzas, los rituales y en la naturaleza. El paso de la justicia oral a la ley escrita puede dar lugar a una justicia ajena a la memoria oral comunal. Es factible que la exaltación y el uso de la norma escrita debilite y despolitice el habla social y el poder comunal al permitir que los hechos, que antes eran narrados y construidos multivocal, dialógica y contextualmente, se vuelvan hechos construidos monofónica y homogéneamente.

Por el momento creo observar tres aspectos, interdependientes, que conjugan la dinámica de factores “internos” y “externos” para acudir a la escritura de algunas normas y procedimientos. El primero obedece a que los jóvenes líderes indígenas del suroccidente andino, ante el acrecentamiento de los conflictos internos y la necesidad de solucionarlos y de fortalecer la autonomía de la justicia “propia”, no acuden a la tradición, a la memoria y al saber oral porque no los conocen tan bien como los mayores o las autoridades tradicionales y porque no tienen la edad para cumplir ese rol. Para suplir esa carencia recurren a la escritura, su conocimiento más inmediato, aprendido en la sociedad nacional y en el que se sienten más competentes y útiles, razón por la cual los jóvenes son los llamados a escribir y “transcribir” lo que las autoridades tradicionales y la comunidad expresan oralmente respecto de los planes de vida; los reglamentos internos y los manuales de convivencia; los comunicados a la opinión pública; las cartillas de etnoeducación; los videos sobre aspectos culturales internos y sobre los criterios políticos de la organización indígena; y la conexión, a través de la internet, entre las organizaciones indígenas del país y de otros países.

El segundo es un derivado del anterior y se relaciona con el cúmulo de disposiciones reglamentarias de los derechos constitucionales y de las leyes internacionales que comienza a demandar sujetos interlocutores conocedores y especializados en ellas. Esa demanda encuentra en los jóvenes ilustrados a los más idóneos interlocutores del Estado y de las ONG internacionales. Esta situación está generando cierta especialización de tipo generacional: en un lado están las autoridades tradicionales encargadas de salvaguardar y reproducir los conocimientos tradicionales, en especial los que se relacionan con la memoria, la naturaleza, la medicina, la justicia, en fin, los relativos a la cosmovisión (producida y reproducida mediante la tradición oral); en el otro comienzan a situarse los líderes jóvenes (de frontera cultural) que, por su asiduo contacto con la sociedad nacional, por su formación universitaria y por su compromiso con las luchas indígenas, adquieren un papel especial en la interlocución con otros movimientos

sociales, con el Estado y la sociedad nacional que los habilita en el conocimiento de las leyes nacionales y les posibilita ser elegidos en los “cargos” del cabildo o en la formulación o ejecución de proyectos etno (etnoculturales, etnoeducativos, etnomedicinales, etnoambientales, etnodesarrollo), en los cuales cada vez más pareciera ser imprescindible el buen conocimiento del español y de la escritura. En estos espacios, donde desempeñan un papel fundamental e irremplazable, surgen dos ideas: la etnopolítica, creación de escuelas de derecho propio, algo incuestionable apoyado por los cabildos y las organizaciones étnicas; y la etnojurídica, escribir las normas y procedimientos de justicia indígena que no ha recibido el mismo apoyo y es cuestionada, en particular por las autoridades tradicionales especialistas de la memoria y los saberes étnicos.

El tercero es de carácter más interno pero contiene elementos de los precedentes y otros más que inciden en lo que pueden llamarse problemas no legales que están afectando la real aplicación e impartición de justicia en el espacio del cabildo. Cuatro factores configuran esta problemática: *a)* La lucha política ha obligado a los miembros del cabildo y a los líderes étnicos a lanzarse a la conquista de los espacios públicos, descuidando el manejo tradicional de los conflictos internos. A esto se suma la estrategia de que sean los líderes políticos jóvenes quienes posean un perfil más técnico y de educación formal, quienes ocupen los cargos del cabildo, en especial el de gobernador. Esta situación ha conducido a la congestión y demora en la solución de los problemas internos, que ha contribuido en algunos resguardos, a una pérdida de confianza y legitimidad en los actos del cabildo. *b)* La escasa modernización de la actual estructura organizativa de los cabildos para asumir, adecuadamente o de manera ajustada a los requerimientos legales, el cúmulo de funciones conquistadas y reconocidas jurídicamente en leyes precedentes o en la nueva Constitución. *c)* El acrecentamiento de los factores y actores de la violencia en sus territorios (como cultivos ilícitos, narcotráfico, guerrilla y paramilitarismo) que generan más conflictos e inciden en el ejercicio de la justicia al dificultar el acatamiento tradicional de los fallos realizados por el cabildo. *d)* La retórica del multiculturalismo, con su reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas, crea expectativas de transformación social y económica que no ocurren en la práctica pero producen en los pueblos la necesidad de una permanente interlocución, negociación y concertación con las instituciones del Estado a fin de encontrar salidas de tipo interlegal o político para la ejecución de programas de desarrollo y para el ejercicio autónomo de sus derechos.

LA LEY ESCRITA EN CLAVE LEGAL

Escribir la ley y hacerlo en una lengua en particular es una tecnología de regulación, reproducción y legitimidad de un poder más que un medio de comunicación, innova-

ción y legibilidad, puesto que es la sociedad, no la escritura, la que decide quién, cuándo, qué, para qué y cómo se escribe y en qué lengua. Desde la Colonia y hasta el presente la ley escrita y el dominio del idioma español han sido un elemento del poder político y cultural. La élite política arremetió contra la diversidad lingüística: “La hostilidad lingüística frente a las lenguas indígenas fue practicada por una élite política y social que consideraba el dominio de la gramática española como fuente de legitimidad y poder” (Pineda, 2000: 14).

Así como en el pasado (algo que aún continúa existiendo) las misiones y la escuela tuvieron como meta enseñar el español y extirpar el conocimiento de las lenguas nativas, promover la educación cristiana y civilizar a los indios, hoy el poder atribuido a la ley escrita sobre la palabra hablada indígena no está marcado por la interculturalidad sino por la continuidad y la reproducción monocomunicativa de la relación jurídica: la ley, escrita en clave legal y en español. Aunque la Constitución ha reconocido la costumbre indígena dentro de sus territorios y las lenguas indígenas como oficiales en ese mismo ámbito, su carácter oral no ha pasado a ser parte constitutiva o necesaria de los procesos interjurídicos. Así como la tan proclamada pluralidad lingüística inicia y termina en la vida cotidiana, doméstica y comunitaria de las poblaciones indígenas y un poco en sus escuelas bilingües, aunque con un bilingüismo también desigual, la diversidad lingüística (y, por ende, la jurídica) comienza y termina en los espacios intracomunales, sin que sea posible vislumbrarla en las relaciones interlegales o interjurisdiccionales. Si no es así, cómo entender entonces que los reclamos indígenas ante el sistema judicial nacional tengan como único vehículo de comunicación la escritura en español y en clave legal, razón por la cual los indígenas deben seguir recurriendo a las personas letradas, a los expertos, a los abogados mestizos contratados para que escriban por ellos, a los pocos abogados indígenas existentes y especialmente a los peritos antropólogos, solicitados por los mismos indígenas o por los operadores de justicia, desde los jueces hasta las más altas Cortes, para traducir lo que los indígenas saben local, oral y culturalmente pero que no pueden escribir o decir en el lenguaje legal nacional e internacional.

Por mi experiencia de perito antropólogo conozco la complejidad del problema que está de por medio y la dificultad de transformarlo. Uno de los escollos por resolver es que la coordinación de hecho (no en derecho, ya que aún no se ha reglamentado) entre la JEI y la jurisdicción ordinaria se ha limitado a tres ámbitos legales desprovistos de una perspectiva intercultural e interjurídica: *a)* definir las competencias entre una y otra jurisdicción; *b)* tutelar los derechos individuales o colectivos indígenas con fundamento en la Constitución, sus leyes reglamentarias y en el derecho internacional; y *c)* vigilar que las decisiones intracomunitarias de las autoridades indígenas sobre sus miembros no sean contrarias a la Constitución y leyes de la república. Estos aspectos

han sido definidos desde la esfera del poder de la jurisdicción ordinaria y se han centrado en asuntos penales, a pesar de la reclamación étnica: “La Jurisdicción Especial Indígena debe plantearse y facilitar las herramientas para que se asuma desde todas las esferas del derecho y no solamente desde el área penal [...] que permita a los pueblos legitimar ante la sociedad sus posiciones frente a las decisiones estatales y megaproyectos aplicados en sus territorios” (ONIC, 2005: 3).

Estos ámbitos están desprovistos de una visión intercultural (entre culturas) e inter-jurídica (entre derechos) porque en los conflictos indígenas que llegan a los estrados judiciales no son los directamente afectados quienes entran en relación, sino los expertos formados en la misma tradición cultural o jurídica: los antropólogos y abogados “blancos” y no las autoridades étnicas o los indígenas, así éstos también sean abogados. Esas decisiones hacen parte estructural de un “régimen de legalidad” en el que existe una relación circular con los sistemas de poder que la producen y sostienen y con los efectos de poder que induce y extiende. Ese régimen requiere dar cabida a la interculturalidad jurídica acogiendo el camino de la “interoralidad jurídica”. Me refiero, por ejemplo, a la necesidad de comenzar a construir espacios que trasciendan el “debido proceso” (pensado como monojurídico o estatal antes de la existencia de la jurisdicción indígena y aceptado como intrajurídico o intracultural después de su reconocimiento), dando paso a la construcción del “debido proceso” ínterjurídico e intercultural que reclama la interoralidad de ambos derechos o jurisdicciones, vale decir, un espacio donde puedan estar presentes, oralmente, la ley escrita y las justicias orales indígenas. Admitir la oralidad, algo que incluso el nuevo sistema acusatorio colombiano ha aceptado y viene implementando, sin circunscribirla necesariamente a los códigos escritos posibilitaría iniciar una interlocución menos jerárquica, más fluida y comprensiva de conocimientos, experiencias, concepciones y procedimientos entre una y otras justicias. El debido proceso interjurídico e intercultural no se construye a partir de la delimitación de las competencias entre las dos jurisdicciones (la indígena y la nacional); tampoco se resuelve por la vía administrativa de una coordinación entre ellas (que no es tal, ya que se concibe como una separación y delimitación de competencias). Desde esta perspectiva lo único que se logra es seguir reproduciendo la separación entre esas otras justicias y la nacional, continuando con la regulación de la justicia indígena desde las concepciones, prácticas y procedimientos del derecho nacional. Este proceder es propio de la política multicultural y del mal llamado pluralismo jurídico que, en vez de transformar, reproduce las estructuras políticas y los aparatos ideológicos jurídicos nacionales.

La construcción de lo intercultural jurídico demanda generar relaciones y canales de comunicación entre ambas jurisdicciones, entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos, a fin de confrontar y transformar las relaciones de poder que han naturalizado

las asimetrías jurídicas y, a su sombra, las jerarquías sociales. Negarse a constituir estos canales-procesos es la vía más expedita para seguir reduciendo el pluralismo jurídico a un aditivo de la diversidad étnico-cultural de la sociedad y del derecho a la diferencia. En esa negación subyacen algunas preguntas: ¿quiénes deben o tienen que ser interculturales?; ¿sólo los minorizados?; ¿el resto de la población no lo necesita? La ausencia de interculturalidad y de canales de interlocución también ocurre en algunos pueblos indígenas (que replican, a cierto nivel o modo, el proceder de la justicia nacional con la JET) en asuntos de justicia entre las jurisdicciones indígenas cuando se presentan conflictos que comprometen a personas procedentes de diferentes resguardos de un mismo pueblo indígena o de diferentes pueblos. En estos casos, como entre los nasa y guambiano, las autoridades de cada resguardo o pueblo se ponen de acuerdo en torno a cuál de las dos autoridades debe asumir el proceso o si debe hacerse por separado. No se piensa en realizarlo conjuntamente; es más, si no hay acuerdo optan por remitir el caso a la jurisdicción nacional. En otros pueblos, sobre todo no andinos, existen o se está dando paso a experiencias de debido proceso intercultural, interoral e interétnico:

No se plantean los indígenas de los diversos pueblos de esta zona [Vaupés] ejercer 23 sistemas de justicias, separados y desarticulados; con fundamento en la experiencia y en la práctica actual se proponen arreglar en primera instancia los problemas en el ámbito de las Autoridades Tradicionales de cada pueblo; para problemas de mayor alcance o gravedad se recurre a una instancia colectiva de Autoridades de los distintos pueblos. (ONIC, 2005: 17)

Esta convergencia no es producto de una fortaleza de la organización intercultural, sino más bien un medio de defender a algunas comunidades que están en riesgo de desaparecer físicamente por su estado de vulnerabilidad sin que el Estado se preocupe de proveerles de protección especial alguna, como demanda el artículo 7 de la Constitución Política. La posibilidad de este “debido proceso” intercultural y, por ende, interoral y su validez derivan de una interpretación consecuente con los artículos constitucionales referidos a que las lenguas indígenas, los usos y costumbres son oficiales en los respectivos territorios indígenas. ¿Acaso ese carácter oficial, por estar limitado territorialmente, no obliga a los operadores de justicia nacional presentes en esos territorios? ¿Las lenguas y la oralidad indígenas pueden ser omitidas por las altas Cortes cuando ocurren conflictos que demandan la coordinación entre las dos jurisdicciones a pesar de que ésta no ha sido reglamentada todavía? ¿Acaso los usos y costumbres indígenas, cuya única existencia es oral, expresados en lengua nativa o en español, que se manifiestan en la vida diaria de los pueblos, no demandan su presencia en la

coordinación jurisdiccional? Si no es así, ¿en dónde queda la vinculación del derecho a la lengua, a los usos y costumbres con los derechos de defensa, debido proceso y concertación estipulados en la Constitución o en sus leyes reglamentarias? Por último, “¿Qué significa justicia, ley, derecho y paz?, ¿cuál ha de ser su definición: la del diccionario de la Real Academia Española o la de la semántica de los vocablos ‘equivalentes’ de las otras lenguas?” (Pineda 2000: 20).

Sólo desde la formulación de una hermenéutica intercultural, una hermenéutica no construida sobre premisas de pretendida universalidad, que parta del reconocimiento de la diversidad de propuestas igualmente hermenéuticas que corresponden a cada normatividad cultural (a sus sentidos específicos particulares, es decir, a sus subjetividades y propias autodefiniciones y comprensiones, no a las que la ley nacional les confiere o adjudica), se hace posible el diálogo intercultural. Esta idea se basa en la premisa de que los paradigmas jurídicos de una determinada cultura, por más consistentes que sean, son tan incompletos como la respectiva cultura a la cual pertenecen. La “incompletud” cultural no es visible desde el interior de cada cultura por el fenómeno universal del etnocentrismo, que hace que cada una de ellas se considere a sí misma como paradigma frente a las otras.

CONCLUSIONES

Ante estas consideraciones, transcribir normas del derecho escrito en español a una lengua nativa o escribir las normas orales indígenas en español no es un simple proceso de innovación e incorporación de la técnica alfabética a las formas de inscripción indígena, como creen los indígenas proponentes de su escritura. Antes que todo es un problema que confronta aspectos cognitivos y sociales de la justicia y sus sentidos en los pueblos indígenas y asuntos políticos de orden interjurídico e intercultural en la sociedad nacional. Un ejemplo de la magnitud de la problemática en cuestión y de la multiplicidad de sentidos y significados presentes en las justicias orales y de las dificultades y retos jurídicos (por su variada y disímil interpretación) de su escritura en español se puede deducir del proceso de traducción de los artículos de la Constitución de 1991 referidos a los derechos indígenas a siete de las 64 lenguas indígenas existentes en Colombia. Por lo menos así puede inferirse de la conclusión emitida por uno de los lingüistas más reconocidos en Colombia que coordinó el proceso de traducción:

Un nuevo género literario ha sido inventado, la construcción de un texto fuera de contexto, abstracto y analítico, no dialogado y complicado por la realidad de unas cosmovisiones que se oponen —la occidental frente a la indígena—. Los grupos

indígenas, “receptores” del texto, en su mayoría no distinguen entre un orden cósmico y un orden social ni creen que la representación política sea algo mecánico, sino orgánico (cuya legitimidad reside en el contacto con lo “no-visible”), y finalmente no consideran el espacio territorial por aparte de la vida que este mismo contiene (Landaburu, 1997: 109, 176).

La escritura en español y en clave legal por parte de los indígenas podría estar reproduciendo un ejercicio de poder sobre quienes no saben leer ni escribir pero pueden discutir en su lengua indígena o en español. ¿Acaso no existe el peligro de que los escritos indígenas sobre sus costumbres se tornen en piezas ilegibles para las propias comunidades pero, exigibles por el derecho nacional? En ese mar de textos escritos en clave jurídica y antropológica, ¿dónde queda la oralidad de las justicias indígenas y cuál es la distancia o diferencia epistémica entre dicha escritura y su oralidad? ¿A qué queda reducido, mediante la escritura, el poder multivocal y plurigestionador, emotivo y circunstancial, de la oralidad, en fin, el pragmatismo de su poder comunal y comunitario? ¿Acaso no ha sido la oralidad, su permanente reproducción y el alto valor a ella atribuida lo que ha permitido la existencia de su justicia hasta hoy? ¿Dónde han estado escritas antes esas concepciones y formas de justicia que hoy se reconocen constitucionalmente de modo que se piense entonces que es posible que el poder de la tradición oral sea más fuerte si transita hacia su escritura? ¿Tendrá el mismo sentido pragmático o se incorporará a un campo donde la escritura estatal tiene asegurado su dominio? ¿Se puede ser contrahegemónico desde un ámbito que no se domina? ¿Acaso el mayor poder no ha estado en la oralidad por ser constitutiva del todo social y porque su captura mediante la escritura o la ley estatal ha sido imposible hasta ahora? Estas interrogantes muestran que hay elementos para recuperar el debate legal y político entre justicias orales y leyes escritas, cuestión por demás ligada a la discusión actual sobre poder local y poder nacional-global.

El modelo de la escritura y su lenguaje en clave jurídica tiene su efectividad al marcar los escritos y los estilos de escritura de los indígenas ilustrados, marca que ha sido menor en el campo de la oralidad en lengua nativa (no así en español). La retórica jurídica ha sido un medio efectivo para modelar la narrativa indígena. Las leyes coloniales y, luego, las republicanas desconocieron o impidieron que se escribieran las normas indígenas porque la ley no permitía la coexistencia de diferentes textos legales procedentes de fuentes culturales diversas. Para entender la manera en que la escritura hace presencia en un medio mayoritariamente iletrado y cómo sirvió para la regulación de los grupos y la construcción del imperio hay que trascender las consideraciones técnicas para reflexionar sobre su poder. El hecho de que los indígenas tengan que recurrir más a los mediadores para cifrar y descifrar los textos escritos estrecha aún más

el cerco de lo escrito, pero lo estrecharía aún más recurriendo a la escritura de su justicia propia en un campo que, legal y culturalmente, no es exigido por el derecho nacional y que una parte significativa de la comunidad no lo considera necesario. Además las normas del “derecho propio” no requieren ser promulgadas y publicadas, como sí sucede con las leyes estatales. Para muchos pueblos indígenas el valor y la legitimidad de la norma se produce en el plano oral lingüístico, en un consenso fáctico en torno a una identidad referencial de comunidad, un entendimiento que opera en la comunidad lingüística oral. El pragmatismo y la oralidad de las justicias indígenas son ajenos a la escritura. El derecho escrito aprisiona la materialidad de los hechos; la oralidad los mantiene siempre abiertos, hace más amplio su recorrido, sus narrativas. Escribir la oralidad de las justicias indígenas es borrar sus distancias con el derecho escrito; es impedir seguir narrando desde la diferencia; es permitir su regulación bajo cánones más precisos o predeterminados, es privilegiar los procedimientos sobre los significados y sentidos de la justicia y de lo justo.

El sentido autónomo que los indígenas dan a sus justicias (llamándolas “derecho propio,” “ley de origen” y “leyes de la madre tierra”) puede continuar si se mantienen en la oralidad —en lengua nativa o en español—; si siguen siendo producidas e impartidas por la comunidad. Si se torna escritura perderá su autonomía porque será intervenida por la justicia ordinaria a la manera del derecho escrito, es decir, desde la lejanía de la inmanencia y carácter reificante de la ley. Sabemos que las justicias indígenas y sus lenguas son, fundamentalmente, orales pero poco sabemos sobre qué dicen, cómo lo dicen y por qué dicen lo que dicen. La lingüística muestra a los más expertos la dificultad de comprenderlas, de descifrar sus gramáticas y sus sentidos de justicia.

BIBLIOGRAFÍA

ASOCIACIÓN DE ETNOLINGÜÍSTICA AMERINDIA

- 2005 “Informe final de la primera fase de la consulta nacional sobre la Ley de coordinación entre el sistema judicial nacional y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas de Colombia”, ms., Bogotá, Consejo Superior de la Judicatura.

BOURDIEU, PIERRE

- 2000 “Elementos para una sociología del campo jurídico”, en *La fuerza del derecho*, Bogotá, Siglo del Hombre-Uniandes-Instituto Pensar, pp. 208- 219

CUNIN, Elizabeth

- 2006 “Entrevista a Luis Guillermo Vasco”, *Antípoda*, núm. 2, Bogota, Universidad de los Andes, pp. 18-42.

GEERTZ, CLIFFORD

1994 *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós.

LANDABURU, JON

1997 “Dificultades y logros de la traducción de la Constitución Política de Colombia”, *Amerindia*, núm. 22,

MINISTERIO DE JUSTICIA (MINJUS)

1991 *Constitución Política de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Justicia.

ONIC (ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA)

2005 “Informe final de la primera fase de la consulta nacional sobre la ley de coordinación entre el Sistema Judicial Nacional y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas de Colombia”, ms., Bogotá, Consejo Superior de la Judicatura.

PINEDA, ROBERTO

2000 *El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia*, Estudios Antropológicos 4, Bogotá, Universidad de los Andes.

VYGOTSKY, LEVS

s. f. *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, La Pléyade.

ZAMBRANO, MARTA

2000 “La impronta de la ley: escritura y poder en la cultura colonial”, en Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, pp. 151-170.