



CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Chindoy, J. A. (2022). La fundamentación de los deberes morales y jurídicos desde un punto de vista indígena: el caso de dos comunidades indígenas de Colombia. *Jurídicas*, 19(1), 133-147. <https://doi.org/10.17151/jurid.2022.19.1.8>

Recibido el 10 de mayo de 2021.

Aprobado el 12 de noviembre de 2021

La fundamentación de los deberes morales y jurídicos desde un punto de vista indígena: el caso de dos comunidades indígenas de Colombia

JUAN ALEJANDRO CHINDOY-CHINDOY* |

RESUMEN

A partir del ejemplo del rol de la oralidad en la fundamentación del deber moral y jurídico en los pueblos nativos kamëntšá e inga, asentados en el suroccidente colombiano, este artículo de reflexión se propone como objetivo principal mostrar que la narrativa oral indígena funciona como una forma distintiva de argumentación que da fundamento objetivo a los deberes morales y jurídicos de una comunidad. Usando el método histórico-hermenéutico, con un enfoque de análisis documental, se muestran dos resultados significativos. El primero es que una conceptualización adecuada sobre la caracterización de la narrativa oral indígena tanto desde la perspectiva de la filosofía occidental como desde un punto de vista indígena conduce a la tesis de que la fundamentación de los deberes morales y jurídicos en las comunidades kamëntšá e inga tiene un carácter eminentemente dialógico. Un resultado adicional del análisis interpretativo es que la narrativa oral indígena es una forma de argumentación que no implica una ciega obediencia atávica. Finalmente, se concluye indicando que la fundamentación de los deberes morales y jurídicos de las comunidades kamëntšá e inga es formalmente similar a la fundamentación que han usado las tradiciones jurídicas más representativas de occidente, pero materialmente disímil tanto por su énfasis comunitario como su marcado carácter objetivo de los valores.

PALABRAS CLAVE: Oralidad Indígena, Justicia Indígena, Kamëntšá-Inga.

*Docente de Filosofía del derecho y hermenéutica de la Universidad Luis Amigó regional Manizales, y de ética y pensamiento latinoamericano de la Universidad de Caldas. Doctor en Filosofía (Southern Illinois University Carbondale). E-mail: chindoychindoy@gmail.com
Google Scholar.
ORCID: 0000-0003-1165-0933.



On the foundation of the moral and legal duties from a native perspective: the case of two Colombian native communities

ABSTRACT

Based on the example of the role of orality in the foundation of moral and legal duty in the Kamëntšá and Inga native peoples settled in southwestern Colombia, this article proposes as its main objective to show that the indigenous oral narrative works as a distinctive way of argumentation that gives an objective foundation to the moral and legal duties of a community. Using the historical-hermeneutic method with a documentary analysis approach, two significant results are shown. The first is that an adequate conceptualization of the characterization of the indigenous oral narrative both from the perspective of Western philosophy and from an indigenous point of view leads to the thesis that the foundation of moral and legal duties in the kamëntšá and inga communities has an eminently dialogical character. An additional result of the interpretive analysis is that the indigenous oral narrative is a form of argumentation that does not imply blind atavistic obedience. Finally, it concludes by indicating that the foundation of the moral and legal duties of the kamëntšá and Inga communities is formally similar to the foundation used by the most representative legal traditions of the West, but materially dissimilar both due to its community emphasis and its marked objective character of the moral values.

KEY WORDS: Colombian Storytelling, Indigenous Justice, Kamëntšá-Inga.

Introducción

Tanto foráneos filósofos y antropólogos como nativos de distintas comunidades indígenas de las Américas se han ocupado del rol jurídico que tienen las tradiciones orales nativas (De Humboldt, 2012). Gran parte de la conceptualización teórica acerca del rol constitutivo de la oralidad en las comunidades nativas proviene de las influyentes investigaciones de la filosofía de la cultura de Ernst Cassirer (Cassirer, 1955; 1996)¹ y Mircea Eliade, ya clásicos en el pensamiento filosófico. Según esta concepción, las tradiciones orales son un reflejo del pensamiento mítico caracterizado por fundamentar no solo los deberes morales y jurídicos, sino la visión ancestral de una comunidad. Propio de esta concepción es suponer que la tradición oral funciona como un prístino dogma colectivo que se eterniza o se mantiene intacto a través de estrictos rituales (Kluckhohn, 1942). Pensadores nativos de las Américas y otros filósofos críticos de la filosofía de Cassirer y Eliade se oponen a esa visión estática de las tradiciones orales y sugieren que un elemento propio de la tradición oral indígena es el carácter dinámico de creación de significados que no permanecen anclados en el tiempo como fósiles teóricos, sino como vitales fuerzas de creación renovante y temporal de significados contextuales (Alexander, 2013; Camargo-Solano, 2018; Campbell, 1991; Davis, 2015; Geertz, 1973; Langebaek, 2019; Momaday, 1997; Pratt, 2002).

La tradición oral de las culturas indígenas kamëntšá e inga del Valle de Sibundoy, del suroccidente colombiano, se caracteriza por ser dinámica. Se opone, en consecuencia, a concepciones clásicas de oralidad sustentadas en las ideas de Cassirer o de Eliade. Una de las características centrales de la tradición oral de las culturas aquí referenciadas es su carácter conversacional, dialógico, especialmente cuando se trata de la fundamentación de los deberes morales y jurídicos a las que los miembros de estas comunidades apelan (Juajibioy-Chindoy, 2008). Este carácter dialógico aparece con mayor claridad en la resolución de conflictos jurídico-morales dentro de estas comunidades, similar al de otras comunidades indígenas (Yazzie, 1995).

El proceso de resolución de un conflicto moral o jurídico en los kamëntšá e inga sigue un notorio patrón argumentativo que tiene dos partes jerárquicamente ordenadas. La primera parte se fundamenta en un discurso ceremonial o ritual y la segunda en un discurso dialéctico o informal (Juajibioy-Chindoy, 2008). Mientras que el discurso ceremonial funciona como premisa fundamental sobre la que se parte para resolver un conflicto moral o jurídico, y en esa medida formaliza un consenso, el discurso dialéctico formaliza el disenso y deja la posibilidad de diálogo abierta (Yazzie, 1995). Si se objetara que el tipo de discurso ceremonial es en realidad una forma soterrada de dogmatismo, se ha de tener en cuenta que el discurso ceremonial es formal, más que sustantivo; es un intento de fundamentación

¹ Las citas cuya referencia son libros en otros idiomas (inglés, kamëntšá o inga), la traducción es del autor de este artículo. Ocasionalmente aparecen referencias de traducción de los idiomas indígenas en cita de pie de página.

objetiva de los deberes morales y jurídicos más que un tribunal inamovible de aceptación. En otras palabras, la invocación a un pasado ancestral es un dispositivo argumentativo funcional, usado para hacer que el auditorio admita como válido un proceso de resolución de conflicto.

El discurso dialéctico usado en la fundamentación de los deberes morales y jurídicos de las culturas indígenas del Valle de Sibundoy sugiere la primacía de la argumentación en la discusión de los valores en estas comunidades y la aceptación de una forma de objetividad moral. Debe entender aquí el objetivismo moral como la tesis según la cual, la discusión sobre lo bueno y lo malo no es asunto de gusto personal o de preferencias emotivas, sino de argumentación racional. Entendida en oposición al relativismo y distante de todo absolutismo valorativo, la objetividad moral es la tesis que afirma que los juicios valorativos no son meras expresiones de deseos o intereses personales, sino que obedecen a criterios de valoración que no dependen exclusivamente del parecer inmediato de las personas involucradas. Al fundamentar los deberes morales y jurídicos en ideas de armonía comunitaria transmitida de generación en generación, las tradiciones nativas aquí referenciadas no solo comparten la misma preocupación teórica de fundamentar los deberes de forma clara como lo han hecho las tradiciones jurídicas más notorias de la filosofía occidental, sino que se constituyen en claros ejemplos que indican que el fundamento último de los valores depende de un constante diálogo argumentativo. Si el argumento aquí planteado es sólido, entonces es razonable concluir que la narrativa oral de las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy fundamenta de forma objetiva el deber moral y jurídico y que la oralidad no es una simple expresión acrítica o un disfraz de dogmatismo. Debe también ser claro que el deber moral y jurídico puede estar solapado en la argumentación oral indígena. Sin embargo, es obvio para estas dos comunidades que los intentos de resolución de las disputas tanto morales como jurídicas depende del procedimiento formal proveniente de la oralidad misma. Es la estructura narrativa oral la que le confiere objetividad a los juicios morales y jurídicos.

I. Características de la narrativa oral indígena

De caracterizar la narrativa oral indígena se han ocupado tanto la filosofía occidental como algunas filosofías nativas de las Américas. De las tesis provenientes de la filosofía occidental se destacan las de Cassirer y Eliade. Interesado en la filosofía de la cultura, Cassirer imaginó que las comunidades indígenas que los antropólogos habían documentado entre los siglos XVI y XVIII eran el espejo del pensamiento primitivo de la humanidad. Aunque Cassirer sostuvo inicialmente que las formas simbólicas de una cultura expresan el progresivo caminar del conocimiento, desde la heterogénea y díscola sensibilidad del pensamiento mítico hasta la homogénea y ordenadora razón del pensamiento científico, él tardíamente, se distanció de esa caracterización en *Antropología Filosófica* y sugirió que el pensamiento científico no anulaba el pensamiento mítico (Cassirer, 1967). Implícita en la tesis de Cassirer

está, no obstante, la idea de que las comunidades indígenas no solo son la herencia viva de un pasado mítico que los ilustrados escasamente comprenden, sino que supone, además, que las comunidades indígenas ocupan el mismo espacio, pero viven en tiempos distintos (Castro-Gómez, 2010). Parte de la incomprensión cultural obedece, según la filosofía ilustrada que Cassirer apoya, a que se asume que las cosmogonías indígenas son el reflejo de un pasado distante que jamás se revitaliza.

Aunque sus premisas difieren de las de Cassirer, Eliade llega a conclusiones similares (Eliade, 1954; 1963). La idea que comparten Cassirer y Eliade es que las tradiciones orales nativas en las Américas constituyen un conjunto de creencias fundacionales que no se cuestionan, que son impenetrables a modificaciones o reinterpretaciones. Comparten la tesis que afirma una distinción entre mitología y folclore; según esta tesis, la mitología relata las hazañas de los dioses mientras que el folclore narra actos humanos. Se supone, según esta distinción, que hay historias sagradas que no se cuestionan dentro de un grupo y sirven de base a sus costumbres y tradiciones. Según esta concepción, cuando las tradiciones orales invocan un pasado, están aludiendo a esas historias fundacionales que además de orientar el pensamiento, le proporcionan un contenido normativo que no se puede contrariar o discutir. Esto implica afirmar que el significado de una historia oral se agota en su contenido ancestral y que al invocar una historia ancestral se está, de antemano, deductivamente, esperando un resultado por parte de los oyentes de la historia en cuestión.

El etnomusicólogo John McDowell, quien ha escrito extensamente sobre las dos comunidades indígenas del Valle de Sibundoy que aquí se discuten, aunque no se refiere explícitamente a Cassirer o Eliade, comparte el argumento general de la filosofía de Cassirer y Eliade. Tanto en su libro *The Saying of the Ancestors and So Wise were Our Elders*, McDowell enfatiza la ancestralidad como criterio de significación, indicando que el significado de una historia proviene del pasado más que del acto mismo de narrarla (McDowell, 1999; 1994). Según la interpretación de McDowell, la narrativa indígena del Valle de Sibundoy se fundamenta en dichos que desde el principio de los tiempos se mantiene intacta y que le dan un matiz de espiritualidad a ese territorio. Él dice que en un pasado mítico existieron unas fuerzas espirituales que hasta hoy funcionan como alertas previas a un estrago en el frágil curso de la vida humana de los sibundoyes. Agrega que los dichos de los ancestros de las dos comunidades de Sibundoy se conservan fieles en el tiempo, desde los primeros pobladores, y que sirven como pautas para una vida civilizada. El bienestar moral y jurídico de la comunidad, según esta idea, depende de ajustar el orden contemporáneo de los acontecimientos con ese modelo ancestral eterno (McDowell, 1994). El equilibrio armónico de las comunidades depende de qué tan ancestral se mantenga. Explica McDowell que la expresión "Dichos de los Ancestros," proviene de los Inga, "nugpa-manda-cuna imasa rima-sca-cuna," que significa, "así es como hablaban los ancestros". McDowell traduce *nugpa-manda* como el mandato de los primeros pobladores, y se equivoca porque la expresión solo indica antepasados, no primigenios. El idioma inga, tal como lo explica el lingüista

Stephen H. Levinsohn, contiene el prefijo *ñuj* para indicar tiempo pasado, que no es necesariamente el comienzo de los tiempos. El diccionario Inga, publicado en 1997, sugiere que “Ñugpamanda” es un adjetivo que se refiere a “lo antiguo, lo anterior, lo de antes, lo pasado,” lo cual no indica exclusivamente el comienzo de los tiempos (Tandioy-Jansasoy & Levinsohn, 1997). En el uso coloquial, la expresión “Ñujpátaca” no significa el comienzo de todos los tiempos. Al usar la expresión “nugpamanda” como significando un tiempo primitivo y al sugerir que un grupo de primeros pobladores establecieron un ejemplo que se ha transmitido fielmente de generación en generación, McDowell ignora el carácter dinámico de las culturas nativas, y el rol práctico que tiene la oralidad en la vida de los pueblos indígenas (McDowell, 1994).

Las ideas de pensadores y escritores nativos contrastan diametralmente con los argumentos de la filosofía occidental expuestos tanto por Cassirer, Eliade, y McDowell. Según el pensamiento indígena, el significado de una historia oral indígena no se agota en su contenido. Limitar el significado de una historia en su contenido es no haber comprendido lo que la tradición oral significa para las comunidades indígenas. En efecto, gran parte del significado en la tradición oral, depende de la forma cómo se cuentan las historias y de la manera cómo se invocan en la resolución de conflictos. Hay un significado valorativo que se construye a través del acto narrativo que no depende exclusivamente del contenido de una historia.

N. Scott Momaday y Thomas King, dos escritores indígenas estadounidenses, se han opuesto radicalmente a la forma como la filosofía occidental ha caracterizado la narrativa indígena (King, 2008; Momaday, 1997). Ellos han afirmado acertadamente que en las comunidades indígenas, el acto en contra una historia es tan fundamental como la historia que se cuenta. Contar una historia o traer un relato a un caso específico que sirva de preámbulo a la resolución de un conflicto moral o jurídico se entiende como un acto de responsabilidad y de riesgo. Toda una generación o un pueblo puede atropellarse con una historia mal contada; escribe Momaday que quien solo tiene una historia oral piensa en el lenguaje en estos términos: “mis palabras existen al nivel de mi voz. Si no hablo con cuidado, mis palabras se desperdician. Si no escucho con cuidado, se pierden las palabras. Si no recuerdo con cuidado, el propósito mismo de las palabras se frustra” (Momaday, 1997, p. 55). Lo que estos autores sugieren, entonces, es que el acto mismo de contar una historia es ya en sí mismo un acto performativo que implica un ejercicio interpretativo y que puede transformar una realidad conflictiva específica. Lo que esto significa es que la oralidad indígena es una condición necesaria para la resolución de los conflictos morales y jurídicos.

II. El carácter dialógico de la narrativa indígena

La documentación histórica y el diario vivir de los kamëntšá e inga, dos pueblos lingüísticamente distintos, pero cultural y políticamente similares, indica que la fundamentación de los deberes morales y jurídicos depende sustancialmente de un sentimiento de solidaridad continuo entre el ser humano y el resto del universo que

se transmite de generación en generación a través de la narrativa oral manifestada en dos formas de discurso: el discurso formal o ceremonial, y el discurso dialéctico.

Antes de especificar estas dos formas de discurso, conviene señalar que la autonomía jurisdiccional consagrada en el artículo 246 de la Constitución colombiana no ha sido un impedimento para que la oralidad opere como una forma distintiva de argumentación en el ejercicio de la administración de justicia, sino que le ha dado herramientas para protegerla, al menos formalmente.

Si bien es cierto que la paulatina incorporación de herramientas jurídicas del sistema ordinario en el sistema indígena ha diezmado la efectividad sustantiva de la oralidad como método disuasorio, esta vinculación no ha eliminado el carácter formal de la oralidad. En efecto, en los pueblos indígenas referenciados, la oralidad continúa siendo la principal herramienta argumentativa a través de la cual se resuelven los conflictos morales y jurídicos dentro de estas comunidades. La jurisprudencia colombiana es, en consecuencia, clara con respecto a la autonomía de los resguardos indígenas. A modo de ejemplo, la sentencia T-349, que ha guiado la interpretación de los límites de la autonomía jurídica de los resguardos en términos de la siguiente regla interpretativa, “la maximización de la autonomía de las comunidades indígenas y, por lo tanto, la de la minimización de las restricciones a las indispensables para salvaguardar intereses de superior jerarquía” (Gaviria-Díaz, 2002, p. 353). Esta regla interpretativa implica el reconocimiento parcial de la autonomía jurídica dentro de las comunidades indígenas. Siguiendo esta línea interpretativa, la Corte ha manifestado que la autonomía indígena está limitada por un reconocimiento mínimo de los derechos humanos. Así, la sentencia T-523 de 1997, afirma que, “el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud, la prohibición de la tortura y, por expresa exigencia Constitucional, la legalidad en el procedimiento” (Gaviria-Díaz, 2002, p. 337), hacen parte de los intereses de superior jerarquía. Lo que esto significa es que la autonomía jurisdiccional indígena se fundamenta en un objetivismo moral, en valores que no dependen exclusivamente de una cultura. En otras palabras, al suponer el objetivismo, la Corte comparte la misma tesis que proviene de discurso dialéctico indígena, es decir, de la idea de que los conflictos morales y jurídicos no dependen exclusivamente de la subsunción de un caso específico a los valores ancestrales, sino de un diálogo abierto entre las partes en conflicto, un diálogo precedido por la estructura de una narrativa oral.

Como se dijo, el procedimiento de administración de justicia de las dos comunidades aquí referenciadas tiene dos partes que siguen un patrón similar de persuasión argumentativa. La primera parte corresponde a la notificación por parte del alguacil mayor al presunto infractor de un deber moral o jurídico dentro de la comunidad. La segunda tiene que ver con el juicio que se adelanta en el cabildo entre la víctima y el victimario. En estas comunidades se considera la infracción como el resultado de una desarmonía causada dentro de la comunidad, que se manifiesta a través de una denuncia oral ante el cabildo por parte de una víctima o de un familiar cercano a la víctima.

Parte de la estrategia argumentativa usada consuetudinariamente es que el alguacil notifique al presunto infractor en horas de la madrugada en el lugar de su residencia. El saludo ceremonial usado por el alguacil funciona como una premisa indiscutible dentro de la estrategia argumentativa; tanto en el momento en que el alguacil mayor notifica al presunto victimario como cuando el gobernador² invoca el discurso ceremonial, indica que se ha usado como premisa central aquello que es aceptado por la comunidad. A modo de ejemplo, el discurso ceremonial Kamëntšá comienza así:

A Dios lastema, chká šmojejtsepasentsiá ¿Kach n̄yetšá Dios chebunjiyalesentsiá? N̄ye pobrēbe barina, wantana n̄yetšá aštbe Dios kwašnobokwedanana, gñentše Taytabe bwakwatše, juramente, insignia Dios, corona, r̄ey Kabildo ijaysedepositantentše. Tonday okasionaka, tonday delikadoka aštbe Dios kwašnobokwedanana, m̄entšá kwatēkēbjeytošbwachená³.

Aunque la expresión “A Dios lastema. Kach n̄yetšá Diosbelwarchebunjiyalesentsiá,” que traduce, “te saludo de manera respetuosa y sin mayores miramientos, y pongo a Dios como testigo,” es bastante ilustrativa por su visible muestra de colonialismo, la funcionalidad de esta expresión es hacer que el interlocutor acepte una significativa historia compartida⁴.

Nótese que el discurso ceremonial funciona básicamente como una forma de persuasión en la que el acusado acepta las premisas básicas del ente acusador. Conviene anotar que la apelación a un discurso ceremonial no es exclusiva del pueblo Kamëntšá e Inga. En efecto, un procedimiento similar se usa en el bien conocido pueblo indígena Navajo. Aunque en el caso de los Navajo el acusado no expresa sus razones en frente del gabinete o el juez, la víctima, y los familiares de la víctima, sino frente a su familia nuclear quienes, a través de un diálogo precedido por un discurso ceremonial, juzgan con mejores razones la verdad y la ficción de lo que afirma el acusado. Al estar precedido por un discurso ceremonial, los familiares del victimario se comprometen con la verdad del caso, con proteger a la víctima y con prevenir la racionalización de excusas por parte del acusado. Al ser responsables de mantener un diálogo ceremonial, los familiares del victimario también se comprometen con prevenir la revictimización (Yazzie, 1995).

² Conviene aquí puntualizar que en la comunidad indígena Kamëntšá del municipio de Sibundoy, en el 2017, por primera vez, el cargo de waishanya (literalmente, “persona que se encarga de cuidar la casa más importante”) fue por una mujer, la Mamá Pastora Juajibioy. El pueblo Inga aún no ha elegido a una mujer como gobernadora.

³ El sentido que se expresa con estas palabras es así, “Con el permiso de Dios, perdóneme con una molestia. Debo obrar en cuanto me corresponde, dado que conservo la vida que Dios me ha dado, y puesto que se me ha conferido la potestad de llevar en mi corazón la vara de mando y la corona, símbolos que me permiten hacer justicia en el Cabildo. Me encuentro además sin apuros y soy consciente de que puedo usar de la mejor manera todos mis sentidos y veo que también estás en una buena disposición para dialogar de la mejor manera”.

⁴ Para un análisis de la historia del colonialismo español y de la llegada de la religión católica al Valle de Sibundoy, véase: Bonilla, 1969; De Castellví, 1944; Triana, 1907.

Se podría cuestionar en qué medida este procedimiento de apelación a una tradición oral sea conscientemente usado como parte de una estrategia argumentativa. Como bien lo ha señalado Chaim Perelman, siguiendo a Aristóteles, las verdades que los seres humanos buscamos se pueden expresar a través de distintos métodos. La naturaleza misma de la ética y la política exige nuestros razonamientos sean evaluados de forma distinta de nuestras evaluaciones de razonamientos matemáticos. De acuerdo con Perelman, no en todos los casos se demuestra como en matemáticas ni se elaboran argumentos puramente formales; en los ámbitos de valoración, como el derecho, la política y la ética, se usa la persuasión. Escribió Perelman que la teoría de la argumentación, entendida como nueva retórica o dialéctica, se ocupa del discurso no demostrativo, sino que el análisis de los razonamientos que cubre todo el campo del discurso que busca persuadir o convencer, "cualquiera sea el auditorio al cual se dirige y cualquiera sea la materia sobre la cual versa" (Perelman, 2007, p. 24). Puesto que en los razonamientos dialécticos se parte de lo que es aceptado para llegar a una tesis que puede ser controvertida (Perelman, 2007, p. 20), el orador debe escoger como punto de partida de su razonamiento las tesis admitidas por aquellos a quienes se dirige.

Habiéndose invocado el discurso ceremonial indígena, el presunto victimario y el ente acusador han compartido la premisa básica de la que habla Perelman. Se trata de un acuerdo tácito que funciona como un protocolo que condiciona a las partes. Bien sea que el presunto victimario se considere inocente o culpable, este responde ante el discurso ceremonial, usando con frecuencia el mismo lenguaje. En términos jurídicos, esto significa que el discurso ceremonial sustenta una realidad jurídica y le confiere un criterio objetivo de validez.

No interesa aquí mostrar qué tan efectivo sea este método, ni evaluarlo en términos de sus resultados. Para los propósitos de este trabajo, solo es necesario indicar que la oralidad indígena funciona también como una práctica jurídica y moral de forma objetiva. Al empezar con el discurso ceremonial, se han establecido claramente las reglas de juego para la resolución de conflictos. Las sentencias proferidas y las respuestas del victimario pueden tardar en evaluarse y en acordarse, y puede suscitar agudas controversias en las que las decisiones del ente acusador pueden cuestionarse. Que esto sea una forma de argumentación no debería ser tan problemático, pues como ya se mencionó, Perelman sostiene que los discursos dialécticos fundamentan los valores morales. A este respecto, Manuel Atienza ha escrito, que "un abogado, un juez, etc., no podrán resolver ningún problema práctico sin presuponer ciertas ideas... sobre las fuentes del Derecho, la validez, la interpretación, etc." (Atienza-Rodríguez, 2013, p. 22).

III. Objetivismo moral y la fundamentación de los valores

Como se indicó en el apartado anterior, el carácter dialógico de las tradiciones orales de las culturas indígenas del Valle de Sibundoy presupone una forma de objetivismo moral. Al tomar como premisa fundamental el discurso ceremonial que invoca una época ancestral y acentúa el deber moral de mantener unida a la comunidad de

forma armónica, los hablantes nativos asumen que hay algo objetivamente válido que sirve como sustento teórico y como punto de partida desde el que se comprenden los disensos. Así entendida, la tradición oral indígena, legitima un procedimiento de justicia y le confiere validez. En lo que sigue se explica por qué esta forma de administrar justicia, aunque materialmente distinta, es formalmente similar a los intentos de fundamentación de las tradiciones iusfilosóficas de occidente.

Previo al auge de la filosofía analítica del siglo XX, buena parte de la filosofía occidental fundamentaba el deber moral y jurídico en nociones de justicia o bienestar. A modo de ejemplo, recuérdese que antes de la fragmentación de las ciudades estado, el pensamiento griego sustentaba el deber moral y jurídico en una idea de comunidad y solo tardíamente se pensó en la primacía ontológica del individuo. Tanto Platón como Aristóteles acentuaron la primacía de un ideal de bien comunitario; el final del segundo libro de *La República* muestra el esfuerzo sistemático de Platón para explicar por qué el deber moral y jurídico se sustenta en una idea de comunidad; el comienzo del libro primero de *La Política* de Aristóteles muestra la necesidad de conceder la primacía de la comunidad sobre el individuo. La justicia para Platón es el reflejo de la idea de armonía y proporción, y en la vida social solo se manifiesta en una sociedad ordenada, jerárquica, y en la que los individuos se entiendan a sí mismos como parte de su comunidad. Aristóteles articuló su concepción política de forma similar, agregando que el propósito de las legislaciones es hacer que los ciudadanos sean virtuosos, excelentes. Al igual que Platón, Aristóteles pensó que una sociedad bien ordenada exigía que cada individuo se entienda a sí mismo como parte del conjunto. Los pensadores medievales, influenciados en buena parte por la interpretación platónica de San Agustín y por el cristianismo, se esforzaron en mostrar que era compatible el cultivo individual, personal, de la mano con el progreso comunitario.

Tal como lo ha escrito uno de los estudiosos más sobresalientes del pensamiento helénico, A. Long, fueron los cínicos y los epicúreos quienes se rebelaron contra la primacía comunitaria; críticos de los ideales totalizadores de comunidad, los cínicos y los epicúreos acentuaron la primacía ontológica del individuo sobre la comunidad, retrayéndose así paulatinamente de la vida cívica y concediendo mayor importancia a la amistad (Long, 1986).

Es en la modernidad y en el periodo de la Ilustración cuando la primacía del individuo sobre la comunidad pasa como un axioma del pensamiento que fundamenta el deber moral y jurídico. Las filosofías morales y jurídicas más influyentes de la ilustración europea, la filosofía moral de Immanuel Kant y el utilitarismo (tanto el de Jeremy Bentham como el de John Stuart Mill), acentúan el carácter individual. No es que el carácter comunitario se ignore: la acentuación solo implica la primacía. De acuerdo con Kant, el deber moral es la expresión depurada de la libertad de un ser racional, no de un ideal comunitario. Que ese deber se manifieste empíricamente en la voluntad buena de un individuo no implica que el deber sea un asunto de inclinación

subjetiva. Lo que sugiere es que una buena voluntad necesariamente presupone un concepto de deber, el cual analíticamente depende de un concepto de ley, que a su vez implica la existencia de un imperativo puramente racional (Kant, 2012). Esta dependencia analítica implica la dependencia ontológica del individuo racional. En otras palabras, el concepto de deber no depende de una idea comunitaria, sino de un ideal puramente racional. Aunque a primera vista parezca que el utilitarismo tenga un matiz de reforma social, habida cuenta de que la máxima utilitaria suponga una forma de valoración comunitaria, el bienestar total utilitario se traduce finalmente en un cálculo del neto de satisfacciones e insatisfacciones individuales.

La fundamentación del deber moral y jurídico de la filosofía ilustrada, tal como se argumentó previamente, difiere considerablemente de la fundamentación moral y jurídica que han construido los pueblos indígenas latinoamericanos (Ávila-Santamaría, 2019; De Sousa-Santos, 2014). Tómese en cuenta, por ejemplo, la fundamentación moral y jurídica de los incas, muiscas o aztecas. Estas tres grandes civilizaciones fundamentaron su deber moral y jurídico no en principios abstractos, sino en concepciones míticas. Se lee en los relatos del Inca Garcilaso de la Vega que fue Manco Cápac quien instauró la legislación incaica. También se lee en los relatos aztecas que fue Quetzalcóatl, quien había instaurado su legislación moral y jurídica (De Humboldt, 2012). En Colombia, los muiscas sostenían que fue Bochica quien inauguró el pensamiento axiológico y jurídico (Langebaek, 2019). Esta manera de fundamentar los deberes morales y jurídicos permite afirmar, por un lado, que los intentos de fundamentación de los deberes morales y jurídicos son algo más que intentos políticos del ejercicio de autodeterminación de pueblos indígenas que hoy reconocen gran parte de las constituciones democráticas. Lo que significa es que los intentos de fundamentación de los deberes ha sido una constante de los seres humanos, una búsqueda de criterios objetivos que no dependan de quienes ejerzan un poder.

Por otra parte, también es cierto que estas fundamentaciones teóricas se han traducido en prácticas políticas concretas. Karen Engle, por ejemplo, escribe que,

las afirmaciones sobre una cosmovisión indígena [la autora se refiere a las que se sistematizaron en Norteamérica y Latinoamérica]⁵ que respeta la tierra y el medio ambiente empezaron a surgir en la década de 1980 (...) han seguido afectando la articulación de las reivindicaciones de derechos hechas por los pueblos indígenas de todo el mundo y en su nombre. (Engle, 2018, p. 131)

En líneas similares al planteamiento de Engle se expresa Boaventura de Sousa Santos y Ramiro Ávila, indicando que las cosmovisiones indígenas no solo ofrecen concretas formas de resolver conflictos, sino que también presentan novedosas visiones de la protección del medio ambiente y de la vida buena (Ávila-Santamaría, 2019; De Sousa-Santos, 2014).

⁵ Información aclaratoria del autor.

Si se comprende entonces que hay explícitos intentos de fundamentación tanto en la filosofía occidental como en la filosofía indígena, se puede entonces afirmar que los intentos de fundamentar los valores morales y jurídicos en criterios que no dependan exclusivamente de quienes se vean involucrados en una situación conflictiva es una muestra de la necesidad humana de buscar objetividad en los valores. Hablar de objetividad en los valores ha sido bastante problemático porque parece implicar que, si uno defiende la objetividad, de alguna manera está forzando a otros a aceptar los valores que uno cree más razonables. Esto es, sin embargo, una confusión. El objetivismo es una tesis que se compromete solo con la posibilidad de la búsqueda constante de respuestas y en esa medida sostiene que el conflicto dialéctico es inevitable.

El objetivismo se opone a la tesis relativista que equipara los juicios morales a cuestiones de gusto o efímeras inclinaciones personales y niega la posibilidad de diálogo (MacIntyre, 2001). Como bien lo escribió Bernard Williams, “el propósito del relativista es eliminar el conflicto” (Williams, 1985, pp. 156-7). Williams se refería principalmente a la conocida estrategia del relativista de suponer que todo conflicto moral es simplemente el reflejo de dos puntos de vista lógicamente inconmensurables (Williams, 1985). Esta estrategia relativista implica la eliminación de una posibilidad de diálogo. A diferencia del relativismo, el objetivismo sugiere que los desacuerdos son genuinos y que es razonable mantener un diálogo abierto en el que podamos incluso establecer, no de forma absoluta la existencia de valores, aunque sí la afirmación básica de que hay al menos algunos valores que son más valiosos que otros (Atienza, 2017). Nótese que la afirmación de la existencia de unos valores como mejores que otros implica cierto grado de objetividad (Putnam, 2007).

Con base en el derecho comparado, Otfried Höffe sostiene que el objetivismo moral no es solo una tesis teóricamente sustentable, sino empíricamente verdadera. Escribe Höffe:

La regla de oro, un principio básico de la reciprocidad tiene validez intercultural tanto en sentido empírico como legitimario. Empíricamente considerada, esta regla trasciende las culturas en cuanto que la encontramos en muchas de las que nos son conocidas, por ejemplo, en la sabiduría del antiguo Egipto, en Confucio, en Tales (...) en el cantar nacional de la India, en el *Antiguo y Nuevo* Testamento. Y desde un punto de vista legitimario, esta regla de oro también trasciende de las culturas al no exigir requisitos que sean privativos de una sola cultura. (Höffe, 2008, 34-35)

En otras palabras, existen razones teóricas y empíricas que sostienen que el objetivismo moral es un presupuesto básico que opera en distintos órdenes normativos. El procedimiento de resolución de conflictos en las dos comunidades que aquí se ha discutido indica que hay una búsqueda constante de fundamentar los valores morales y jurídicos en criterios objetivos.

Conclusión

Al igual que muchos intentos de fundamentación del derecho de las principales corrientes jurídicas del siglo XX, en el pensamiento indígena existe una preocupación similar. Una diferencia fundamental con respecto a la fundamentación de los deberes morales y jurídicos tanto en occidente como en los pueblos andinos es que mientras el pensamiento occidental diferencia la sanción interna y la sanción externa del deber, y de ahí la insistencia en distinguir deberes morales y jurídicos, en el pensamiento andino esta diferencia no es crucial. La resolución de conflictos en estas culturas nativas sigue básicamente el mismo procedimiento: apelación a un discurso ceremonial y apelación a un diálogo entre las partes afectadas.

En la primera parte de este trabajo se mostró que la filosofía occidental que discute la tradición oral indígena se ha centrado excesivamente en el contenido de las narrativas orales y no en la experiencia cualitativa propia de las narrativas indígenas. Se argumentó por qué esa forma de entender la tradición oral ha afectado la comprensión de cómo se fundamentan los deberes morales y jurídicos en los pueblos indígenas. Siguiendo a algunos escritores nativo-americanos, se mostró que hay un aspecto cualitativo que es central en la experiencia narrativa indígena y que sirve de fundamento en la búsqueda de fundamentación de valores morales y jurídicos objetivos.

Se mostró además que la apelación a un discurso ceremonial, como primera instancia en la resolución de conflictos ofrece un fundamento procedimental objetivo. Preguntarse por el fundamento de los deberes morales y jurídicos en las comunidades indígenas equivale a indagar cómo las comunidades justifican sus normas morales y jurídicas. En contraste con la bien conocida distinción entre los deberes morales y jurídicos característicos de los ordenamientos positivos de las democracias, que sostiene que los deberes morales no acarrear sanciones legales sino sociales, mientras que los deberes jurídicos regulan el comportamiento con legítimas amenazas, en los sistemas indígenas que se discuten en este artículo hay igual preocupación por quebrantar las normas sociales como las legales. Si bien es cierto que los modos de reparación de las sanciones legales se expresan en términos de retribución laboral o pecuniaria, la fuerza argumentativa y el poder disuasorio dependen, no de la sanción explícita sino del haberse fundamentado en una expresión colectiva construida históricamente en la oralidad comunitaria, la cual se sustenta en un territorio como fuente de existencia y en una lengua nativa como vínculo de comunicación.

A juzgar por las publicaciones de los últimos años sobre las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy, existe evidencia empírica que sugiere que la fuerza normativa de las tradiciones orales expresadas en el discurso ceremonial ha disminuido considerablemente, pero no está extinta. Opera como un criterio de fundamentación de los deberes morales y jurídicos de forma objetiva, no subjetiva o arbitraria. En otras palabras, la tradición oral tiene una fuerza sancionatoria que constriñe la voluntad de los integrantes de la comunidad para obrar de una u otra

manera. Finalmente, en este ensayo se argumentó que la tradición oral continúa hoy siendo el fundamento sólido al que se debe apelar cuando dentro de la jurisdicción indígena. Esto implica que una persona indígena, por ejemplo, puede estar en un calabozo, ser enviada a una cárcel, pero a menos que su condena sea justificada a través de un razonamiento moral, a través de la valoración del discurso ceremonial, siente que hay un error de procedimiento. La idea según la cual los cabildos han de tener autonomía en sus territorios para impartir justicia –una idea que hoy parece controversial– sugiere que ha sido el peso histórico-normativo, el de la tradición oral en forma de discurso ceremonial, el que da validez a los juicios jurídicos.

Referencias bibliográficas

- Alexander, T. M. (2013). *The Human Eros: Eco-Ontology and The Aesthetics of Existence*. Fordham University Press.
- Atienza-Rodríguez, M. (2013). *Curso de argumentación jurídica*. Trotta.
- Atienza, M. (2017). *Filosofía del derecho y transformación social*. Trotta.
- Ávila-Santamaría, R. (2019). *La utopía del oprimido: los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el Sumak Kawsay (buen vivir) en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. Ediciones Akal.
- Bonilla, V. D. (1969). *Siervos de dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Stella.
- Camargo-Solano, Á. (2018). El Reto Constitucional frente a la Omisión Legislativa en la Creación de la Jurisdicción Especial Indígena en Colombia y la Protección de la Oralidad. En L. A. Cucarella-Galiana (ed.), *Proceso Constitucional y Derechos Humanos (Oralidad y Eficiencia de la Justicia)* (pp. 105-123). Ediciones Nueva Jurídica.
- Campbell, J. (1991). *The Power of Myth*. Random House.
- Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms* (Vol. 2). Yale University Press.
- Cassirer, E. (1967). *An Essay on Man*. Yale University Press.
- Cassirer, E. (1996). *The Philosophy of the Symbolic Forms* (Vol. 4). Yale University Press.
- Castro-Gómez, S. (2010). *la hybris del punto cero*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Davis, W. (2015). *Los guardianes de la sabiduría ancestral: su importancia en el mundo moderno*. Sílabo.
- De Castellví, M. (1944). Historia Eclesiástica de la Amazonía Colombiana. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, 483-596.
- De Humboldt, A. (2012). *Vistas de las Cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*. Universidad Autónoma de Madrid.
- De Sousa-Santos, B. (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia.
- Eliade, M. (1954). *Myth of the Eternal Return*. Princeton University Press.
- Eliade, M. (1963). *Myth and Reality*. Harper & Row, Publishers.
- Engle, K. (2018). *El desarrollo indígena, una promesa esquiava: derechos, cultura, estrategia*. Siglo del Hombre Editores.
- Gaviria-Díaz, C. (2002). Autonomía Jurisdiccional en las Comunidades Indígenas. En C. Gaviria-Díaz (ed.), *Sentencias: Herejías Constitucionales* (pp. 349-365). Fondo de Cultura Económica.
- Gaviria-Díaz, C. (2002). Autonomía Jurisdiccional en las Comunidades Indígenas. En C. Gaviria Díaz (ed.), *Sentencias: Herejías Constitucionales* (pp. 333-348). Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. (1973). *The Intepretation of Cultures*. Basic Books Inc.
- Höffe, O. (2008). *Derecho intercultural*. Gedisa.

- Juajibioy-Chindoy, A. (2008). *Lenguaje ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura Kamëntšá*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2012). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press.
- King, T. (2008). *The Truth about Stories: A Native Narrative*. University of Minnesota Press.
- Kluckhohn, C. (1942). Myths and Rituals: A General Theory. *The Harvard Theological Review*, 35(1), 45-79.
- Langebaek, C. H. (2019). *Los Muiscas: la historia milenaria de un pueblo chibcha*. Penguin Random House.
- Long, A. A. (1986). *Hellenistic Philosophy (Second Edition)*. University of California Press.
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la Virtud*. Crítica.
- McDowell, J. H. (1994). *So Wise Were Our Elders*. The University Press of Kentucky.
- McDowell, J. H. (1999). Exemplary Ancestors and Pernicious Spirits: Sibundoy Concepts of Cultural Evolution. In M. Read MacDonald (ed.), *Traditional Storytelling Today: An International Sourcebook* (pp. 513-521). Fitzroy Dearborn Publishers.
- Momaday, N. S. (1997). *The Man Made of Words*. St. Martin's Griffin Press.
- Perelman, C. (2007). *El Imperio Retórico*. Grupo Editorial Norma.
- Pratt, S. L. (2002). *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy*. Indiana University Press.
- Putnam, H. (2007). Objectivity and the Science-Ethics Distinction. In M. C. Nussbaum & A. Sen (eds.), *The Quality of life* (pp. 143-156). Oxford University Press.
- Roldán-Ortega, Ry Gómez-Vargas, J. H. (1994). *Fuero indígena colombiano*. Dirección General de Asuntos Indígenas.
- Tandioy-Jansasoy, F. & Levinsohn, S. (1997). *Diccionario Inga*. Comité de Educación Inga de la Organización Musu Runakuna.
- Triana, M. (1907). *Por el Sur de Colombia: excursión pintoresca y científica al Putumayo*. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press.
- Yazzie, R. (1995). Traditional Navajo Dispute Resolution in the Navajo Peacemaker Court. *Forum: National Institute for Dispute Resolution*, 5-16.