

## Historia e historiografía del léxico jurídico- político y filosófico en la América Hispana

Alberto Filippi\*

I-Premisa. II- Para una semántica del etnocentrismo jurídico-político colonial y su crítica: Antonio Montesino y Bartolomé de las Casas. III- El léxico jurídico-político de la utopía liberal: Simón Rodríguez y Simón Bolívar. IV- El léxico jurídico-político del etnocentrismo en la edad oligárquico-republicana: Juan Bautista Alberdi y José Ingenieros. V- El neo-constitucionalismo multicultural: la experiencia jurídico-política de Bolivia y de Ecuador.

### I- Premisa

Resumo y profundizo en esta oportunidad algunas ideas que he expuesto en varios de nuestros encuentros en Buenos Aires, Nápoles y Córdoba en torno a la peculiaridad semántica de la configuración hispano-americana del léxico, de las palabras/conceptos referidos a los derechos y a las instituciones y que constituye uno de los resultados apreciables de nuestro permanente intercambio de ideas entre Italia y Argentina. Es decir a la semántica y a la pragmática lingüísticas que nos rindan cuenta del uso de las palabras, las denominaciones concernientes a la producción cultural, filosófica y jurídica partiendo de diferentes bases materiales, como por ejemplo, los escritos de cronistas (comenzando por los admirables mestizos Felipe Huamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega), la "legislación indiana", los discursos, la correspondencia, y a partir del siglo XIX, las constituciones y los códigos.<sup>1</sup> En esta larga duración histórica asistimos al aparecer y al eclipsarse, de términos antiguos o viejos (de origen en la cultura jurídica romana en sus múltiples translaciones en la península ibérica)<sup>2</sup>, cuya re-significación en los espacios americanos ha sido, y seguirá siendo en las centurias próximas, de gran relevancia.

Parafraseando el célebre artículo de Norberto Bobbio, "Scienza del diritto e analisi del linguaggio" (*Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, Nº 2, 1950) podemos decir que no puede haber "purificación" del lenguaje filosófico y jurídico, sino hacemos *historia crítica* de sus conceptos/palabras. Más en general: propongo indicar algunos lineamientos para desentrañar cómo la historiografía tradicional tanto de la época colonial como la de los siglos posteriores (liberal, nacional oligárquica, positivista,

---

<sup>1</sup> Algunos títulos de mis contribuciones a los encuentros fueron: A. Filippi, "De los derechos del hombre al constitucionalismo republicano: el proyecto americano de Simón Bolívar", ponencia en el *Primer coloquio internacional Europa y América Latina: aspectos históricos y teóricos de los derechos del hombre*, Miur de Italia, Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, 2005; "Plebs y Populus en la Constitución boliviana de 2009", en Terzo Seminario Italo-Argentino, *Cultura dei giuristi e linguaggio dei diritti: storia, teoria, codificazioni, diritti umani*, Università di Napoli Federico II, 14-15 de junio, 2010; "Jean Jacques Rousseau: historiografía y filosofía política de las Instituciones. Desde los mitos de la antigüedad romana hasta sus influencias en las Américas", consideraciones en el tricentenario de su nacimiento (1712-2012), en Seminario Internacional, *Principios Generales del Derecho. Un puente jurídico entre Italia y Argentina*, Miur de Italia, Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, 1 de junio 2012.

<sup>2</sup> Sobre la larga duración de tales "traslaciones" de la "romanitas", remito a los recientes enriquecedores aportes reunidos y presentados por Antonio Caballos y Sabine Lefebvre, *Roma generadora de identidades. La experiencia hispana*, Casa de Velázquez, Universidad de Sevilla, Madrid 2011 y a las indicaciones contenidas en Alberto Filippi, "Para una periodización de las distintas recepciones y proyecciones de la tradición romanista (y de la idea de Roma) en América Hispana" en *Fide Humanitas Ius. Studi in onore di Luigi Labruna*, a cargo de Cosimo Cascione e Carla Masi Doria, vol. 3, Editoriale Scientifica, Napoli, 2007.

marxista, etc.) han ocultado las especificidades históricas (y de los léxicos de época) que caracterizaron la compleja formación de los *usos americanos* de los conceptos filosóficos y jurídico-políticos. Al mismo tiempo se trata de acercarnos al ejercicio de la que podríamos denominar como una "de-construcción" de la semántica de tales *usos* y de sus *contextos* en los distintos espacios y tiempos de la historia americana. O, en otros términos, vuelvo a proponer aquí el ejercicio de lo que he denominado la "arqueología histórico-teórica" interdisciplinar de los términos jurídico-políticos para mejor entender los contextos lingüísticos de sus distintos usos y sugerir nuevas estrategias de lectura y consecuentes interpretaciones historiográficas.<sup>3</sup>

Las especiales coyunturas de la conquista y la explotación colonial de América, fundamentan esas mismas peculiaridades que encuentran en los lenguajes jurídicos –y relativos campos semánticos- sus manifestaciones más evidentes y cargadas de polisemias cuyo discernimiento es de gran valor para el historiador de la cultura, del derecho y de las instituciones. En efecto, las modalidades semánticas de los lenguajes jurídico-políticos hispanoamericanos (y relativos textos en las múltiples recopilaciones que se han ido realizando) permiten deducir, percibir y entender las bases materiales de las transformaciones, ante todo y principalmente las étnico-jurídicas, de las asimetrías (con Europa), de las leyes de Indias, de las codificaciones y constituciones en sus decantaciones y variaciones posteriores, hasta nuestros días. Se propone acá dilucidar una perspectiva en la cual la sociología (jurídica) histórica y la historia social del derecho y de las instituciones, así como la filosofía política que las sustentaron, saquen a luz la peculiaridad de las sociedades económico-políticas coloniales primero y republicanas después, para entender los procesos de larga duración que caracterizan la diversidad multicultural de las identidades Iberoamericanas, analizado *sus* textos (mayores o menores) mas significativos.<sup>4</sup>

Nos encontramos frente a un conjunto de léxicos recogidos en "textos" (cada uno de ellos con evidentes variaciones semánticas), como las reales cédulas, leyes, ordenanzas, declaraciones, decretos, proclamas, constituciones, etc. que han ido transitando, durante siglos, entre España y América, en los tiempos de la colonia y en los años de la pre-independencia y, después, en la edad republicana; transitando, a diversas velocidades de circulación (a pesar de las diferentes formas de censura y prohibición) de las ideas, y con duraciones variables respecto, en cada circunstancia, de su valor, vigencia o significación, o de negación de los mismos. En síntesis: no se puede comprender, en toda su compleja originalidad, el léxico jurídico-político latinoamericano contemporáneo sin la *especificidad* de este pasado de los conceptos y la semántica de los términos empleados.

El crecimiento alcanzado por nuestros estudios de historia comparada (e interdisciplinaria) de las ideas jurídicas y de las instituciones nos impone enfrentar, sistemáticamente, la enorme tarea de elaborar un "Léxico jurídico-político y filosófico-

---

<sup>3</sup> Acerca de la historiografía, o mejor dicho sobre la ideología de las historiografías referidas a las Américas, remito a las indicaciones críticas y a los ejemplos por mí analizados en la extensa obra *Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía* (A.Filippi, comp., 3 vols, Caracas-Barcelona, 1986-1995), y especialmente mi ensayo sobre *Action Française (y Acción Española) y el apogeo de la historiografía antiliberal y antidemocrática sobre la independencia*, en la sección francesa del vol. III de la misma obra. Pero véanse también las interpretaciones críticas de la historiografía americana del siglo pasado que estudió en la "Introducción general" al volumen *Argentina y Europa. Visiones españolas, ensayos y documentos: 1910-2010*, Unión Europea, Ministerio de Relaciones Exteriores, Buenos Aires, Ad-Hoc editor, 2011.

<sup>4</sup> Sobre los cambios en las interpretaciones europeas en la relación entre historia colonial y republicana, con particular énfasis sobre las fuentes conservadas para la historia de este invocado léxico, véase Jorge Cañizares Esguerra, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México 2007.

*político, hispanoamericano*" (o, si alcanza hacerlo a nivel Iberoamericano) con la idea de recopilar, censar y analizar todas aquellas peculiaridades lexicales que se han configurado en América, en los últimos cinco siglos. Una ambiciosa y necesaria tarea de alguna manera análoga a la que desde hace casi medio siglo (y dedicada a otros sectores disciplinarios) lleva a cabo el Consiglio Nazionale delle Ricerche en Italia con el "Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee", con más de doscientos títulos que han publicado los resultados de las investigaciones. O, también de manera parecida a lo que han estudiado (si bien con referencia solo a algunos países europeos) Quintin Skinner y John Greville Pocock, con la *Intellectual History* y Reinhart Koselleck con su *Begriffs Geschichte*.

Un punto de partida necesario para esta tarea es el fundamental *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas tomadas de la Legislación Indiana*, realizado por Rafael Altamira Crevea, editado por la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, editado en México, 1951. Recientemente de notable utilidad ha sido la contribución de Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes con el *Diccionario político y social del siglo XIX español*, (Alianza editorial, Madrid 2002), que, sin embargo, se limita al siglo ante-pasado y a la evolución del léxico (con las 104 entradas que contiene el volumen) con exclusión declarada de América. Los conceptos jurídicos e institucionales están en cambio presentes, indirecta y parcialmente, en la apreciable obra colectiva dirigida por Javier Fernández Sebastián de la que se ha editado el primer volumen.<sup>5</sup>

Un ejemplo, de la larga, larguísima duración, de las mutaciones lexicales en la América Ibérica es el de la palabra/concepto de "pueblo"/"pueblos", "populismo"/"populista", con sus declinaciones que surgen con la tradición romana en Hispania y viene, re-significado de manera esencial desde la segunda escolástica en el siglo XV ("el Pueblo" como denominación jurídico-política aparece escrita en las leyes de Indias, por vez primera en 1553) hasta las luchas de independencia ("el patriotismo de los pueblos") para llegar al veinte, con toda una especificidad de variaciones y cargas semánticas que todavía nos falta indagar con, rigor lingüístico, para introducirnos en la historia de las ideas de este comienzo de siglo.

## **II. Para una semántica del etnocentrismo jurídico-político colonial y su crítica: Antonio Montesino y Bartolomé de las Casas.**

Pero, vayamos directamente a un texto clave podemos considerar como un comienzo, excepcional y contundente, de la re-significación americana de los términos jurídico-políticos europeos. Este texto, exorcizado hasta el olvido, desde siglos no aparece ni en los tratados y manuales ni de historia, ni en los de historia del derecho y del pensamiento político. Y, sólo recientemente, se ha vuelto a estudiar. Se trata del sermón de denuncia del genocidio de indios y de la abominable conducta evangélicamente anti-cristiana de los encomenderos en la isla de Santo Domingo. El 21 de diciembre de 1511, Pedro de Córdoba, Bernardo de Santo Domingo y Antonio de Montesino, frailes de la comunidad de los dominicos, escriben un texto, vuelto en sermón pronunciado en la iglesia catedral por Montesino, que marca un cambio radical en el paradigma filosófico y jurídico y que debe rescatarse para esa historia del léxico de los derechos y del pensamiento político americano que acá invoco.

El formidable texto (y el de la réplica de Montesino el domingo siguiente) lo conocemos por el testimonio directo del joven Bartolomé de las Casas, entonces encomendero presente en la iglesia en ese domingo de Adviento y será por él mismo

---

<sup>5</sup> *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos en la era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

citado tiempo después, como motivo directo de su "conversión" a la causa de los derechos (humanos) de los pueblos originarios, ocurrida tres años más tarde en 1514.

"Hecha su introducción y dicho algo de lo que tocaba a la materia [litúrgica] del tiempo del Adviento, comenzó [Montesino] a encarecer la esterilidad del desierto de las conciencias de los españoles de esta isla y la ceguedad en que vivían; cuánto peligro andaban de su condenación, no advirtiendo los pecados gravísimos en que con tanta insensibilidad estaban continuamente zambullidos y en ellos morían. Luego –nos recuerda Las Casas- torna sobre su tema, diciendo así: "Para os los dar a cognoscer me he sobido aquí [*en el púlpito*], yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír".

"Esta voz encareció por buen rato con palabras muy pugnativas y terribles, - escribe en su testimonio Las Casas- que les hacía estremecer [a los encomenderos] las carnes y que les parecía que ya estaban en el divino juicio. La voz, pues, en gran manera, en universal encarecida, declaróles cuál era o qué contenía en sí aquella voz: *Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis nos os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo".*<sup>6</sup>

Poderoso texto fundacional del pensamiento jurídico-político en las Américas cuya enorme relevancia se entiende si hacemos la paráfrasis crítica y la contextualización con los léxicos europeos contemporáneos. Las denominaciones "derecho"; "justicia"; la pregunta retórica, los indios: "¿no son hombres?", adquieren en los espacios y en la coyuntura de las islas del Caribe una dimensión nueva e inaudita respecto a la formulación hecha por la segunda escolástica en Salamanca, porque coloca a los pueblos originarios en vez de objetos de conquista y "horrible servidumbre", de "crueldad y tiranía" en *sujetos racionales de los derechos y la justicia*.<sup>7</sup> Nos

---

<sup>6</sup> "Ego vox clamantis in deserto". Sermón pronunciado por fray Antonio de Montesino el cuarto domingo de adviento de 1511 y firmado por todos los miembros de su orden ahora en *Historia de las Indias* de Bartolomé de las Casas, Tomo II, Libro Tercero, Cap. IV (el destacado es mío). Sobre Pedro de Córdoba, Bernardo de Santo Domingo y Antonio Montesino, los primeros frailes dominicanos en la "isla Española" y la "Tierra Firme" venezolana, "situada en mar de las Indias para fundar conventos y predicar la palabra de Dios", remito al esclarecedor ensayo que los valoriza definitivamente de Luisa Campos Villalón, *Pedro de Córdoba, precursor de una comunidad defensora de la vida*, Ediciones los libros del amigo, Santo Domingo, 2008 y al trabajo precursor de Juan Manuel Pérez, *Estos, ¿no son hombres?*. Fundación García Arévalo, Santo Domingo, 1984 así como el ensayo introductorio de Miguel A. Medina, *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P. y otros religiosos doctos de la misma orden. (México 1544-1548), Editorial San Esteban, Salamanca 1987.

<sup>7</sup> Una síntesis de las transformaciones del campo semántico de este texto y relativo léxico jurídico-político en mi trabajo, "La lucha por los derechos y su defensa en América hispana: una larguísima construcción histórica que comienza en Santo Domingo", Conferencia en el 2º Congreso Nacional de Defensa Pública (15-16 de julio de 2008), organizado y editado por la

encontramos frente a uno de los textos paradigmáticos del léxico filosófico y jurídico-político pensado en y desde la experiencia americana, cuya actualidad vuelve a ser resignificada en los siglos siguientes, hasta el actual.<sup>8</sup>

Por otra parte, debemos recordar que, la tradición colonial fue determinante en la configuración del *etnocentrismo jurídico-político, blanco y mestizo-blanco*, como la peculiaridad hispano americana de la construcción étnica de los derechos que impuso las jerarquías etnocéntricas como control de la forzada coexistencia de pueblos y etnias. De tal manera que, tanto en *negativo*, como en *positivo*, el proceso histórico de la América Ibérica ha sido fundamentalmente distinto al de la Anglosajona y ello permite que hoy se haya dado, se esté desarrollando, con enorme variedad de aspectos e implicaciones para la afirmación de los nuevos derechos, lo que hemos denominado el "neo-constitucionalismo multicultural".

Insistamos, aunque sea brevemente, en el análisis de la semántica histórica del etnocentrismo colonial y sus conceptos jurídico-políticos, sin olvidar las diferencias notables que se manifestaron entre las diferentes concepciones del rol de los derechos y las instituciones en América que tuvieron los reyes Católicos, los Ausburgos y los Borbones. En los distintos espacios coloniales, y durante los múltiples procesos de desestructuración étnica, los debates filosófico-políticos entre segregacionistas y opositores fueron delineando dos concepciones diferentes del etnocentrismo y de sus posibles usos jurídico-institucionales después de las leyes de Burgos (1512). La corona y sus funcionarios –incluyendo el clero regular– pretendían ejercer un control directo sobre las poblaciones indígenas, limitando las facultades de los encomenderos. Los mestizos-blancos, en cambio, que *no* podían acceder al cargo de corregidores, y el clero secular, al que se le negaba la jurisdicción eclesiástica sobre las parroquias de indios, se oponían.<sup>9</sup>

La *des-estructuración étnica* encuentra así uno de sus momentos culminantes y más ofensivos al imponerse una reglamentación político-administrativa del territorio, que no sólo *no* coincide con la concepción y la experiencia de las etnias y naciones originarias (para los cuales el espacio es percibido como una serie de lugares que fundamentan la sacralidad del territorio y la presencia de las divinidades), sino que la dominación colonial tiende a desconocerla, combatirla y negarla.<sup>10</sup> El etnocentrismo (y la explotación segregada) aparece, al mismo tiempo, como la causa y el efecto de las laberínticas estrategias utilizadas por la corona –dependiendo de la complejidad de la estructura de las diferentes etnicidades– para extender y mantener el control de los territorios americanos y de sus habitantes, en las combinaciones interétnicas que la conquista y colonización iban generando.

El mestizaje no sólo fragmentó las tradicionales solidaridades de las "naciones", sino que produjo divisiones ulteriores en la medida en que cada grupo étnico (o biétnico) se cruzaba con otros, resultado a su vez de diferentes mestizajes. Ello sin considerar la radical diferenciación introducida por la presencia de las etnias africanas

---

Oficina Nacional de Defensa Pública y el Comisionado de apoyo a la Reforma y Modernización de la Justicia, Santo Domingo, República Dominicana, 2009.

<sup>8</sup> Como lo analiza desde la perspectiva de la teología de la liberación, Mariano Delgado, "El cristianismo liberador de Bartolomé de Las Casas" en *Libertad y Esperanza: a Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, ensayos y testimonios coordinados por Consuelo de Prado y Pedro Hughes, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 2008.

<sup>9</sup> Véanse, sobre este punto, las argumentaciones citadas por Don Vasco de Quiroga, *Compilación* realizada por Rafael Aguayo Spencer, México 1940, pp.216-350. Los fundamentos doctrinales y políticos de la oposición crítica de los delascasianos se pueden apreciar en todo su valor leyendo del propio Bartolomé de las Casas su *Tratado de Indias* en respuesta a Sepúlveda (1542-1552), vuelto a editar por la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1962.

<sup>10</sup> Tal como lo ha reconstruido en un caso específico Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, 1988.

(bantúes, mandingas, zapes, congos, loangos, tarís, mondongos, longos, etc.) y relativos cruces que resultaron de la trasgresión, inevitable y permanente, de las políticas segregacionistas. A las formas de la explotación etnocéntrica de los indios se añade así el mestizaje.

Idólatras, salvajes o paganas, en las diversas fases del espantoso proceso que desintegra sus comunidades, culturas y religiones, las "*indias cobrizas*" al parirle al conquistador en vez de alcanzarlo en el rango de su poder en virtud de la maternidad-filiación, terminaban por ratificar en él su voluntad de poblamiento y de dominación, y consolidaban la tradición de la supremacía ibérica del macho sobre la hembra, del vencedor cristiano sobre la conquistada infiel. Sin embargo, tanto las indias que padecieron el mestizaje, como las que resistieron la dominación sexual blanca fueron desde los comienzos, protagonistas anónimas y heroicas, aunque por distintas razones, de las luchas de género en contra de la violencia y la discriminación: de allí en adelante, y diría, para siempre indios y mestizos formarían la base social de los nuevos derechos.<sup>11</sup>

Durante el proceso –que también fue institucional- de la conquista se configuró, según Servando Teresa de Mier, "el pacto social de los americanos criollos con los reyes, así como [las leyes] que consiguieron sus padres con pactos onerosos y, por consiguiente, inalterables". El autor hace una larga y razonada enumeración de todos los derechos político-jurídicos que *los nacidos en América* fueron adquiriendo y que, por tanto, no fueron ni concesiones ni privilegios, "sino leyes anexas al pacto ganado con la sangre y caudales de los padres de los americanos y esencialísimos a la administración de justicia y felicidad de los habitantes de América".<sup>12</sup>

Fray Servando cita los datos relativos a cada "casta" que compone el conjunto de los habitantes de la Nueva España, según los cálculos de Humboldt (en el año 1803 sumaban 5.832.100, de los cuales 1.025.000 eran criollos, 70.000 europeos, 2.500.000 indios, 6.000 negros y 2.231.000 de *sangre mezclada*), para, en parte, criticarlos y, en todo caso, extenderlos al conjunto de toda Hispanoamérica. Llega a la conclusión de que la preponderancia absoluta de la población americana era *mestiza, mulata e india*, y que el *no haberle dado a estas "castas" representación política, cargos y empleos –ni siquiera a los criollos-* ha sido el punto que más aqueja a los americanos, y que ha sido la causa de cuantos disturbios han ocurrido en América desde se descubrimiento". En efecto, la "*sangre mezclada*" producía este formidable resultado en la suma de "*derechos comunes*" y de "*derechos propios*": "los criollos tienen un derecho *común* a los europeos a los empleos de España por el derecho de sus padres, y privativo o *propio* a todos los de América como dote de su madre [en cuanto a india originaria]".<sup>13</sup>

Con lo cual –y en síntesis- después del derrumbe demográfico del primer siglo de la conquista, se fueron estabilizando sociedades indoibéricas que al mezclarse luego con las africanas han originado la peculiaridad étnica que José Martí –para distinguirla de la sajona- llamaba metafóricamente "Nuestra" América.

Por todas estas causas, vinculadas a la composición étnica de los distintos grupos sociales de los súbditos americanos, el reconocimiento de los derechos de los pueblos

---

<sup>11</sup> Luchas de género que tendrán su impacto mayor en las que se libraron por la independencia y por la inclusión social en los años posteriores hasta nuestros días, como puede observarse leyendo los ensayos compilados por Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita, María Gabriela Ini, et al, *Historia de la mujer en la Argentina, colonia y siglo XIX*, Taurus, Buenos Aires 2000, y los editados por Sara Beatriz Guardia, *La mujeres en la independencia de América Latina*, Cemhal-Unesco, Lima 2010.

<sup>12</sup> Fray Servando Teresa de Mier, *Historia de la Revolución de Nueva España* (1813), ahora en id. *Ideario político* (edición a cargo de Edmundo O´Gorman), Biblioteca Ayacucho, Caracas 1978, pp.86-87

<sup>13</sup> *Ibid*, p.113, cursiva mía.

originarios y el ejercicio de las distintas jurisdicciones de lo que ahora denominamos como "defensa de los indígenas" así como de los entonces llamados "*Protectores de Indios*" y "*Fiscales indianos*" tuvo diversas y muy relevantes consecuencias para la configuración del léxico colonial de los derechos y las instituciones. Evoluciones y prácticas, referidas tanto a los indios de las comunidades, así como a los que "emigraban" bajo la conocida figura de los "*forasteros*" que se fueron gestando, con todas sus diversidades en los Virreinos o Gobernaciones o Capitanías generales, especialmente en el Virreinato de Nueva España (1535) y de Perú (1542), adonde la componente indígena y mestiza fue determinante.

Tales figuras jurídicas y las formas de defensa que se fueron configurando en forma de la acción de los "Protectores generales de Indios" tuvieron su comienzo precisamente en las infatigables prédicas de las Casas. Ya en 1516, en un informe para el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, (entonces regente del reino) Bartolomé de Las Casas, esboza un plan de gobierno para las Indias que prevé la designación de un "*protector de naturales*". Las Casas -retomando las denuncias formuladas en la Catedral de Santo Domingo en diciembre de 1511 por los dominicos- exige la designación urgente de un protector "que procure la utilidad y conservación de los indios con mucha vigilancia y cuidado; la cual tenga en justicia los dichos indios, porque no les sea lucha ninguna sin razón y sin justicia, y que castigue a los mal luchadores y delincuentes".

La exigencia de Las Casas, ya convertido a la razonada defensa de los aborígenes, es bien precisa: los indios necesitan ser defendidos porque "*por sí mismos nunca piden justicia, por más agraviados que estén, y si alguna vez la piden, ó no la alcanzan ó con muy gran dificultad*", pues ellos "*no saben leer y escribir, ni saben la lengua española, y los españoles ningún caso hacen de ellos, mas antes los menosprecian, y así no los oyen*".(cursiva mía)<sup>14</sup> Al fin, el 17 de septiembre de 1516, Las Casas es nombrado con el pretendido e innovador título de "*procurador o protector universal de todos los Indios de las Indias*", cargo cuyos objetivos y potestades se explican en la real cédula que lo autoriza a actuar en el nuevo mundo.

La parte central del texto –y consecuente léxico de época-. es la siguiente: "Nos [ya era rey de Castilla y Aragón Carlos de Gante] enviamos a entender en la reformación de las Indias [...], de todas las cosas que tocaren a la libertad y buen tratamiento y salud de las animas y cuerpos de los dichos indios de las dichas islas y Tierra Firme, y para que nos escribais, nos vengais a informar de todas las cosas que se hicieren y conveniere al servicio de Nuestro Señor y Nuestro, que para todo ello hos damos cumplido poder, con todas sus incidencias y dependencias, emergencias, anexidades y conexidades [...]"<sup>15</sup>

El cargo que le confiere a Las Casas estos poderes de protección legal de los indios tiene toda la evidencia de ser personalísimo, si bien posteriormente, análogos títulos vienen conferidos a otras personas a lo largo del continente hispanoamericano. Así es el caso del obispo de Cuba en 1527 nombrado "*protector de los indios diocesanos*" y, luego, Diego Álvarez de Osorio, protector de los de Nicaragua, en ese mismo año. Sin embargo, suele mencionarse como el siguiente, después de Las Casas a Juan de Zumárraga, arzobispo de Nueva España (nombrado el 10 de enero de 1528) y Tomás Ortiz –otro colonizador arrepentido– obispo de Santa Marta, el 28 de febrero. En 1859 el virrey García Hurtado de Mendoza nombra en Lima a Alberto de Acuña como "Abogado general de los Indios".

---

<sup>14</sup> "Carta memorial de Bartolomé de Las Casas al cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, Regente del Reino", publicada en el imprescindible ensayo del historiador venezolano Santiago Gerardo Suárez, *Los fiscales indianos. Origen y evolución del Ministerio Público*, Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Caracas 1995, p.268.

<sup>15</sup> Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, edición a cargo de André Saint-Lu, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1986, 3 vols., tomo III, cap.90.

El factor demográfico, repito –la supervivencia de los pueblos originarios y el mestizaje- se fue revelando de gran envergadura para la configuración de los sujetos de derecho en los espacios que fueron dominados por los Incas tanto por la cantidad de sobrevivientes como por los paulatinos aumentos y las migraciones indígenas de una provincia a otra.

El caso probablemente más significativo es el de las diez provincias del Cuzco que en 1689-1690 sumaban una población de 112.650 indígenas que constituían el 94.3% de la población total; en 1786 sumaban 174.623 que representaban el 82.6% de los habitantes y un incremento de la población del 35.5% en el período. En Cochabamba, la población indígena aumentó desde 26.500 personas en 1683, a 59300 en 1808, que representa un aumento del 55%. Arica y Tarapacá incrementaron su población nativa de 1752 a 1792 pasando de 8169 y 4471 a 12870 y 5406 habitantes respectivamente, con aumentos porcentuales del 36.5% y el 17.3%. Si estos datos indican un relativo fortalecimiento demográfico de la población indígena, otros grupos étnicos crecían en el siglo XVIII a un ritmo mayor; aun cuando los pueblos originarios –obsérvese bien- *seguían siendo más del 50% de la población total*.

El aumento del mestizaje en las diferentes variaciones que se fueron dando entre los mestizos-blancos, así como las múltiples interrelaciones entre los distintos grupos de la sociedad colonial y el aumento de las cargas fiscales, afectaron a los programas de movilidad social de la población andina, a la vez que generaron situaciones cargadas de nuevas tensiones y alianzas indo-mestizas e indo-criollas y consecuentes relaciones jurídico-políticas y económicas. Según el censo de 1795, la población del Perú (compuesta por las intendencias de Lima, Tarma, Huamanga, Cuzco, Arequipa y Trujillo) sumaba 1151207 habitantes, que se subdividían en 140890 españoles (12.63%); 648615 indios (58.16%); 244313 mestizos (21.90%); 41004 negros libres (3.67%) y 40385 esclavos (3.62%). La mayor parte de la población andina, en el siglo XVIII, se concentraba en los obispados de Cuzco y La Paz, y el arzobispado de Chuquisaca, área que coincide con la mita de Potosí y que producía la mayor cantidad de tributos.<sup>16</sup>

Más en general para 1825 (y después de los cambios políticos-demográficos que habían producido las guerras de independencia) los datos que se han podido reconstruir son de la existencia en la "América española" de alrededor de 1.400.000 blancos, 2.900.000 mestizos, mulatos y negros y 3.200.000 indígenas.<sup>17</sup>

Para que podamos entender la peculiaridad que presentaba, por ejemplo, la Argentina en la relación *poblaciones/etnias/derechos* es útil volver a los datos antiguos que nos recuerdan que en el Virreinato del Río de la Plata, según el censo organizado por el gobernador de Buenos Aires, Diego de Góngora, en 1623, eran los siguientes: 2.730 habitantes blancos y criollos, 4.899 indios en las reducciones o al servicio de y en las ciudades. Y en el censo de 1776 se daba, para la población rioplatense, 70 mil blancos -con limpieza de sangre- metropolitanos o criollos, 41 mil indios y 74 mil mestizos, mulatos, negros y zambos. Esta es la olvidada, y hasta ocultada, proporción demográfica con la cual se entra en el proceso de la independencia, cuando las principales ciudades tenían (apenas) los siguientes habitantes: Salta, 8.000, Córdoba, 16.000 y Buenos Aires 50.000.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Jorge Hidalgo Lehide y Frédérique Langue, "La reformulación del consenso" en *Historia General de América Latina*, vol. IV, *Procesos americanos hacia la redefinición colonial*, dirigida por Enrique Tandeter, Unesco/ediciones Trotta, Madrid 2000, pp.414-416.

<sup>17</sup> Una visión de conjunto en Magnus Mörner, *La mezcla de razas en América Latina*, Paidós, Buenos Aires 1969.

<sup>18</sup> Sobre la gran relevancia de este complejo pasado colonial y republicano étnico-jurídico del Norte Argentino remito al reciente ensayo de Raquel Gil Montero que analiza las implicaciones políticas que tuvo en la configuración histórica, pasada y presente, de las prácticas institucionales

### III- El léxico jurídico-político de la utopía liberal: Simón Rodríguez y Simón Bolívar

Si analizamos ahora los procesos constituyentes y las constituciones del siglo XIX y los comparamos con los de este comienzo de siglo, podemos obtener varias indicaciones, tanto de método como historiográficas, acerca de una crítica de los conceptos jurídico-políticos y filosóficos en las instituciones americanas, y de los tantos y equívocos usos de la semántica filosófica y jurídica en la configuración de los Estados liberales. Problemas éstos que ya estuvieron presentes en la generación de los padres políticos y culturales de la independencia suramericana, sobre los cuales vale la pena, finalmente hacer memoria, tal como lo hemos hecho en nuestros encuentros de trabajo en Italia y Argentina.

En los años en que se intenta elaborar el sistema político de la emancipación, el léxico filosófico y jurídico-político se enriquece y profundiza aún más sus diferencias sustanciales respecto a las precedentes elaboraciones ligadas a la revolución inglesa, a la revolución francesa o a lo que piensan y escriben los constituyentes angloamericanos de Filadelfia.

Las palabras/conceptos filosófico/jurídicos de "*libertad*", "*igualdad*", "*pueblo*", "*constituyente/constitución*", en el contexto étnico-cultural de la "América española" y en razón de *su* propio, peculiar desenvolvimiento histórico, étnico y social adquiere resignificaciones y nuevas denotaciones que debemos recordar, comenzando por uno de los pensamientos más agudos de su tiempo, el de Simón Rodríguez. El caraqueño – buen conocedor de Europa- tenía la percepción clara y contundente de la especificidad de las sociedades americanas y de las implicaciones jurídico-políticas que semejante realidad debían tener en la edificación de los nuevos Estados republicanos. Tema ya planteado, en uno de los razonamientos centrales del juramento de liberar América hecho en Roma (en agosto de 1805) por Rodríguez y el joven Simón Bolívar: "La civilización del Oriente, ha mostrado aquí [en la parábola de la historia romana, desde la república a la decadencia imperial] todas sus fases, ha hecho ver todos sus elementos; mas en cuanto a *resolver el gran problema del hombre en libertad*, parece que el asunto ha sido desconocido y que el despejo de esa misteriosa incógnita no ha de verificarse sino en el Nuevo Mundo" (cursiva mía).

Rodríguez partía de la idea que no sólo el mundo antiguo y la misma Roma ya no podían ofrecer un modelo adecuado para la "libertad de los modernos", como también subrayaba y predicaba Benjamín Constant<sup>19</sup>, sino, que además, y en contra de la errada apología que Constant hacía de la "*libertas americana*", Rodríguez (y Bolívar) rechazan precisamente ese modelo político de la América racista anglosajona, basado en la exclusión etnocéntrico-blanca tanto de las comunidades indígenas, como de los neoafricanos americanos, al no ser sistemática y radicalmente reconocidos como sujetos de los nuevos derechos constitucionales.

Lo cierto es que, sobre este punto central de la negación política del etnocentrismo, la visión de Bolívar –y la innovación semántica de su léxico- supera a la gran mayoría de los pensadores de su tiempo, aún de los más avanzados. En efecto, tanto Constant como Alexis de Tocqueville, tan aparentemente concentrados en distinguir, con todas las sutilezas del caso, entre la *libertad de los antiguos* y la de *los modernos*, se olvidaban de observar –o no querían ver- que la moderna esclavitud (aún más que la antigua) era la negación total tanto de la igualdad como de la moderna libertad política. Conceptos estos de la igualdad y de la abolición de la esclavitud que –

---

y de su léxico, *La construcción de Argentina y Bolivia en los Andes Meridionales. Población, tierras y ambiente en el siglo XIX*, Prometeo, Buenos Aires 2008.

<sup>19</sup> El texto "sagrado" del liberalismo francés, "La Liberté des Anciennes comparée à celle des Moderns", fue el discurso pronunciado por Benjamín en el Athénée Royal de Paris en 1819.

como veremos- Bolívar fundamentó y amplió en su proyecto de Constitución para la República de Bolivia. "He conservado intacta la ley de leyes -*la igualdad*: sin ella parecen todas las garantías, todos los derechos; a ella debemos hacer los sacrificios-. A sus pies he puesto, cubierta de humillación, a la infame esclavitud [porque] Legisladores, la infracción de todas las leyes es la esclavitud".

En contra de lo sostenido por Rodríguez y Bolívar, el *liberalismo etnocéntrico* convivió de muchas maneras con las diferentes prácticas de la esclavitud. De hecho, en todas las Américas, a pesar de los procesos de la independencia político-comercial, estaba duramente establecida y va a permanecer por muchos años deformando en sus cimientos toda la estructura del nuevo orden republicano. Inglaterra mantuvo la esclavitud en sus colonias hasta 1838, Francia hasta 1848, en Venezuela duró hasta 1854, en Estados Unidos hasta el final de la guerra civil en 1865 y en Brasil fue abolida en 1888.

Rodríguez, de manera pertinente y decisiva, se preguntaba: ¿Si se rechazaban las formas de esclavitud de los antiguos y las que todavía sobrevivían en la Europa -desde Rusia a Polonia- como podemos osar permitirle en la América ahora "liberada", en la que comenzaban, inspirándose en la enseñanza de Rousseau, a "penetrar los rayos de luz de la sabiduría [de la Ilustración]"? "La instrucción pública en el siglo XIX pide mucha filosofía, que el interés general está clamando por una reforma y que América está llamada, por las circunstancias, a emprenderla. [Por ello] atrevida paradoja parecería ser [que] la América [española] *no debe* imitar servilmente, sino ser original".

Se trataba, como recurso metodológico, preliminar y determinante, de *no* imitar, conceptos, lenguajes y prácticas europeas, porque siendo como es "la América española original [...] originales han de ser sus instituciones y su gobierno". Para concluir con el célebre apotegma que ahora tanto se cita: "Y han de ser originales los medios de fundar lo uno y lo otro. *O inventamos o erramos*". (cursiva mía).

Rodríguez sabía bien como esa "originalidad" de la América Hispana se había configurado y cómo debía (no perderse sino), ahora lograba la independencia, enriquecerse en relación con las otras naciones y estados de Occidente. En el pasado remoto y reciente, en efecto, se habían producido múltiples entrecruzamientos étnicos y culturales que dieron vida a lo que Bolívar (en la Carta de Jamaica) denominaba como "*un pequeño género humano*", portador de los nuevos derechos de libertad e igualdad. "Tomemos de cada uno lo que nos parece mejor -explicaba, con formidable conocimiento, Rodríguez-: De Inglaterra la aristocracia de nacimiento; de los EE.UU. tomamos la aristocracia mercantil, de Francia tomamos la clase media. Pero a ésta les llevamos ventaja. [...] Porque a más de la jentuzza ocupada en bajos oficios tenemos: Huasos, Chinos y Bárbaros; Gauchos, Cholos y Huachimangos; Negros, Prieros y Gentiles; Serranos, Calentanos, Indígenas; gente de color y de ruana; Morenos, mulatos y Zambos; Blancos porfiados y Patas amarillas; y una chusma de Cruzados tercerones, cuarterones, quinterones, y Salta-Atrás, que hacen -concluye con sarcasmo Rodríguez- como en Botánica, una familia de criptógamas.<sup>20</sup>

Tratando de aplicar la utopía emancipadora de su maestro, Bolívar indica en sus proyectos constitucionales la *interpretación hispanoamericana* de la muy reciente experiencia liberal inglesa y francesa, fundada ahora y aquí, en esa América, en una *nueva* original, declinación semántico-jurídica de la relación libertad/igualdad. Para los dos venezolanos, la libertad en el Nuevo Mundo no hubiera podido echar raíces y prosperar en las instituciones sino se reconocía una igualdad jurídica de condiciones

---

<sup>20</sup> Simón Rodríguez, "Sociedades americanas en 1828. Cómo serán y cómo podrán ser en los siglos venideros" (Arequipa 1828), ahora en *Obras Completas*, 2 vols., Universidad Simón Rodríguez, editorial Arte, Caracas 1975, tomo I, pp.257-412.

que permitiera la coexistencia inclusiva de las distintas etnias y culturas, los sujetos étnico-jurídicos de las sociedades republicanas.

Como sabemos la experiencia política haitiana –adonde constitucionalmente se había abolido la esclavitud el primero de enero de 1804- resultó ser fundamental y decisiva para el logro de la independencia de las provincias de Venezuela primero y de Colombia después gracias a las relaciones muy especiales que Bolívar y el presidente de Haití, Alexander Petión lograron establecer en los años 1815 y 16. En virtud de esas mismas relaciones, y en un decidido gesto de reciprocidad al apoyo de los haitianos a la independencia venezolana, Bolívar tomará la decisión de promulgar en la ciudad venezolana de Carúpano el decreto que imponía la “*libertad absoluta de los esclavos*” el 16 de junio de 1816.

Conceptos esenciales –los que había afirmado la constitución haitiana y el decreto abolicionista del Libertador- para el reconocimiento de los derechos de los africanos y de sus descendientes americanos, es decir de la extensión jurídica de la libertad a los nuevos sujetos de la emancipación política, que Bolívar, ratifica y profundiza en su proyecto de constitución para la República de Bolivia presentado a los constituyentes (el 25 de mayo de 1826 con estas palabras:

“Legisladores, la infracción de todas las leyes es la esclavitud. La ley que la conserva, sería la más sacrílega. ¿Qué derecho se alegaría para su conservación? Mírese este delito por todos los aspectos, y no me persuado que haya un solo boliviano tan depravado, que pretenda legitimar la más insigne violación de la dignidad humana. ¡Un hombre poseído por otro! [...]. Prorrogar, eternizar este crimen mezclado de suplicios, es el ultraje más chocante. Fundar un principio de posesión sobre la más feroz delincuencia no podría concebirse sin el trastorno de los elementos del derecho, y sin la perversión más absoluta de las nociones del deber. Nadie puede romper el santo dogma de la igualdad. Y ¿habrá esclavitud donde reina la igualdad? Tales contradicciones formarían más bien el vituperio de nuestra razón que el de nuestra justicia; seríamos reputados por más dementes que usurpadores”.

Por todas estas consideraciones recomienda encarecidamente Bolívar a los constituyentes: “He conservado intacta la ley de leyes –*la igualdad*; sin ella parecen todas las garantías, todos los derechos. A ella debemos hacer los sacrificios. A sus pies he puesto, cubierta de humillación, a la infame esclavitud.”<sup>21</sup>

Como sabemos, la innovación jurídica de los patriotas políticamente más avanzados como la de Bolívar fue derrotada, y con ella la “constitucionalización” de esos derechos que, contradictoria y lentamente, se habían ido construyendo en la “América española”. Sus propuestas esenciales fueron rechazadas por los representantes de las oligarquías en los congresos constituyentes de Angostura (1819) y de Bolivia (1826), como lo recordará con frustración y escéptica amargura el propio Bolívar en una confidencia a su apreciado Estanislao Vergara (en carta del 31 de agosto de 1829) quien lo invitaba a elaborar y proponer otra vez una nueva Constitución que salvara la agonizante Colombia. “¡Ay! Mi amigo, estoy ya desengañado de constituciones, y aunque están de moda en el día, todavía están en más rigor sus derrotas. Yo he compuesto dos [constituciones], en menos de diez años; la primera [de 1819] sufrió muchas alteraciones fundamentales, y últimamente ha sido abolida con fracaso; la segunda [de 1826] apenas duró dos o tres años; y aunque últimamente se ha vuelto a levantar su caída, no durará más que una cuchara de pan. Por consiguiente

---

<sup>21</sup> Simón Bolívar, “Discurso del Libertador al Congreso Constituyente de Bolivia” (25 de mayo 1826), en *Discursos, proclamas y epistolario político*, Editora Nacional, Madrid 1978 (la cursiva es de Bolívar). Sobre la determinante relación de la revolución haitiana con la experiencia política, cultural y militar del Libertador sigue siendo muy útil el ensayo de Paul Verna, *Petión y Bolívar*, Caracas 1980.

-explicaba su decisión autocrítica Bolívar- estoy demasiado desengañado para mezclarme nuevamente en semejantes obras".<sup>22</sup>

En esos mismos meses la situación político-institucional de la Gran Colombia y de su presidente Bolívar fue el objeto de la mayor polémica, referida a la "América antes española", aparecida en la prensa francesa. Otro, para nosotros, tan relevante como excepcional ejemplo de las *diferencias semánticas* entre los léxicos jurídico-políticos franceses y americanos y relativos contextos históricos.

En esa misma París (pero también en Londres o en Roma) en la cual en los años precedentes, hispanoamericanos criollos en sus diferentes condiciones de exiliados, viajeros, enviados diplomáticos, habían entablado diálogos, controversias o realizado propaganda en torno a la libertad americana, a la independencia y al modelo político que debía adoptarse en América después de la ruptura del vínculo imperial. Me refiero a textos de distinta índole, es decir, cartas, proclamas o discursos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Servando Teresa de Mier, Francisco de Miranda, Simón Rodríguez, Andrés Bello o Vicente Rocafuerte.

Textos, en los cuales aparecen discutidos y precisados, en sus innovadoras acepciones jurídico-políticas conceptos/palabras como "monarquía" y "república", "dictadura", "usurpación", "liberal/monárquico", "liberal/republicano", "opresor/despótico", "tiranía"/"violencia", "salvajes/civilizados", "legitimidad dinástica" y "legitimidad de la representación popular", "opinión pública"/ "censura" etc. Léxico que se había ido desarrollando, casi mes por mes, durante las luchas de independencia, asumiendo connotaciones y variaciones propias de los grupos sociales que los generaban, o combatían en la permanente puja por la hegemonía cultural criolla que precede y acompaña la independencia: grupos de "rebeldes", "insurgentes", "godos" o "pelucones", "monárquicos", "mantuanos", "patriotas", "liberales", "serviles", o "fanáticos", "realistas", etc. Y que en esta oportunidad, desde París viene visto (y deformando si se quiere) a través de la lente de la opinión pública francesa en abierta, encarnizada lucha entre realistas y monárquicos, liberales y conservadores que reflejan la dura confrontación de sus ideas en el espejo de la América republicana de Bolívar (y relativo contexto semántico de época).

De tal suerte que la entera polémica, o sea, los 18 artículos, que he editado por primera vez en español en los años ochenta, permiten un ejercicio de análisis comparado de los léxicos jurídico-políticos que ilumina los primeros años de las nacientes repúblicas respecto a la política francesa y europea hacia los países ahora desvinculados del Imperio borbónico y de las dinastías reinantes.<sup>23</sup>

Constant, que sin saberlo protagoniza una de las últimas diatribas de su vida, estuvo siempre obsesionado por "acabar" (terminar) con la "herencia jacobina" de la revolución. Intelectual termidoriano en los Cien días lo encontramos al lado de Bonaparte hasta el punto de ser el autor, como miembro del Consejo de Estado, del *Acte additional aux constitutions de l'Empire*. De igual manera, en la segunda restauración monárquica -hasta los días de esta polémica- trata de darle expresión

---

<sup>22</sup> Citado por A. Filippi, "El Congreso constituyente y la Constitución de Bolivia", en *Revista de la Sociedad Bolivariana de Venezuela*, año 52, vol. LII, nn. 175-176, *Sociedad Bolivariana de Venezuela, Caracas*, 1995

<sup>23</sup> Los textos fueron publicados con el título de "La polémica acerca de la legitimidad y la efectividad del proyecto político-institucional republicano en el pensamiento político francés y grancolombiano de comienzos del siglo XIX" en A. Filippi, *Instituciones e ideologías en la Independencia Hispanoamericana* (prólogo de J. Aricó), Alianza, Buenos Aires, 1988. Sobre las variantes suramericanas y argentinas de ese léxico que en los periódicos de París está fundamentalmente referido a Colombia (la Grande o la Vieja), remito a Noemí Goldman (editora), *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*, Prometeo, Buenos Aires 2008.

institucional a esa "libertad de los modernos", que debía ser ejecutada en el ámbito de "un orden constitucional" capaz de superar, al mismo tiempo, el despotismo y la tiranía. Cuestión análoga a la que se enfrentaba el presidente Bolívar respecto a sus opositores, a los que habían dividido, como el general José Antonio Páez, la Gran Colombia o lo combatían como, los conspiradores, con el intento de asesinarlo, del atentado del 25 de septiembre de 1828, violando así repetidamente el orden institucional republicano que se había fundado con la Constitución de Cúcuta de 1821.

Los textos que opusieron a los liberales de la restauración a los nostálgicos del absolutismo borbón, los *royalistes* y los *libéraux* fueron, respectivamente ocho y nueve. De los liberales (todos ellos publicados en *Le Courrier Francais*), seis son de Constant, divididos en series de cuatro y dos artículos, mientras que hubo dos del abad Dominique De Pradt, cada uno en respuesta a las argumentaciones constantianas. Por el lado absolutista se publicaron siete artículos en la *Gazette de France* y dos en *La Quotidienne*.

La singular polémica la inicia Constant el 31 de diciembre de 1828 con un artículo en el *Le Courrier Francais*, en vísperas de la apertura de las Cámaras <sup>24</sup>frente a la amenaza por parte del Rey de pedir que sea concedido "un poder ilimitado" e implorando que la "Carta constitucional" que el Rey de la Restauración "había otorgado" (octroyée) se cumpla. En semejante contexto se invoca y ataca "la usurpación" de Bolívar, "el poder ilimitado que se arroja el Libertador "en la república colombiana" adonde había asumido la "dictadura temporal" con el Decreto orgánico del 27 de agosto de 1828 (y que va a ejercer por 16 meses, hasta el 2 de enero de 1830).

El 11 de enero de 1829 interviene el abad De Pradt "vengando el reproche de usurpación" y ataca a Constant: "¡Predicadores de la libertad, como quisiera ver nuestras tribunas colocadas a la orilla del Orinoco!! [...]" La diatriba entre realistas y monárquicos liberales va a continuar en torno a la figura de Bolívar, y la situación colombiana, también en *La Gazette de France* y *La Quotidienne* hasta el último artículo, "Las Américas y sus Revoluciones", del 24 de febrero de 1829.

Una de las tantas paradojas de esta polémica es que Constant (que, al igual del Libertador, morirá en diciembre de 1830) había sido uno de los autores más considerados por Bolívar –y estudiado en Colombia en las clases de "derecho público político"- especialmente en la redacción del proyecto de constitución para Bolivia. Partiendo de las observaciones teorizadas en los *Principios de Política* (de 1815) tratando de evitar el doble peligro del despotismo de los monarcas franceses (antes de la revolución) y la "tiranía" de la Convención Nacional, y el Imperio, Constant (y en ello lo sigue Bolívar) propone distinguir entre el viejo y el nuevo "poder neutro" del Rey –según la fórmula "*le Roi Regne et ne gouverne pas*" (y de manera similar al del Presidente boliviano que tampoco "gobierna", porque lo hace el "Jefe del Ministerio") que se proponía en un rol de mediador súper partes entre los poderes, en una búsqueda de analogías y diferencias entre "sistema francés" y "sistema inglés"; concebidos por Constant y Bolívar en la compleja ingeniería constitucional del "después de la revolución" en sus implicaciones a los dos, diferentes, lados del Atlántico, como he explicado en el ensayo introductorio a la ya citada edición de la entera polémica.

Por otra parte, no olvidemos la irritación de Constant hacia ese Bolívar que había acabado con el poder de los Borbones de España en América, mientras en Francia todavía reinaba Carlos X y, sobre todo, porque en la Colombia que Bolívar presidía la legitimidad dinástica había sido sustituida por la tan temida y denigrada República representativa.

---

<sup>24</sup> Constant había sido elegido a la Cámara la primera vez para el período 1824-27 y había logrado un segundo período que terminaría en 1830.

Por todo ello, Bolívar –en borrador de una carta del 22 de julio de 1829 a destinatario desconocido- estaba bien consciente de los alcances del debate parisino y quedó dolido por las opiniones de Constant que no quería ver, o menospreciaba la diferencia histórica entre París y Bogotá. “Mi nombre pertenece ya a la historia: ella será la que me hace justicia, y así usted mi querido amigo no se ocupe de reivindicarme de las acusaciones con que Benjamín Constant ha podido mancillar mis glorias. El mismo me juzgaría mejor si conociera más los sucesos de nuestra historia. No cedo en amor a la gloria de mi patria a [Marco Furio] Camilo; no soy menos amante de la libertad que Washington, y nadie me podrá quitar la honra de haber humillado a León de Castilla desde el Orinoco al Potosí”.<sup>25</sup>

#### **IV- El léxico jurídico-político y del etnocentrismo en la edad oligárquico-republicana: Juan Bautista Alberdi y José Ingenieros.**

Se impone ahora –como breve guía para nuestro “léxico”- una reflexión acerca de los contradictorios aportes de los padres de la patria, al constitucionalismo del siglo XIX. Y es que, mientras sobre la cuestión de la abolición de la esclavitud sus posiciones fueron radicalmente revolucionarias, en comparación con la política europea y angloamericana de su tiempo, la posición respecto a la cuestión de los “pueblos y naciones indígenas” como antiguos sujetos de los derechos americanos en cuanto “derechos originarios” fue, en la mayoría de los casos, negativa.

El reconocimiento de los derechos de los antiguos pobladores de América y de quienes habían sido los protagonistas, excluidos y explotados, de la sociedad colonial será compartido sólo por una selecta minoría de liberales *criollos* que tuvieron una visión positiva del vínculo entre igualdad y libertad como fundamento jurídico-político de la independencia republicana.

Pienso en Juan José Castelli, por cierto el único criollo patriota con ancestros vénéto (siendo hijo del veneciano Angelo Castelli Salomón y de María Greta Villarino y González), en su célebre proclama del 25 de mayo de 1811, al dirigirse desde Potosí “A los indios del virreinato del Perú” proclama que concluye explicándoles que el gobierno [es decir la Junta de Buenos Aires], “del cual procedo, sólo aspira a restituir a los pueblos su libertad civil, y que bajo su protección vivireis libres, y gozareis en paz, juntamente con nosotros, esos *derechos originarios* [cursiva mía] que nos usurpó la fuerza. En una palabra, la Junta de la capital os mira siempre como a hermanos, y os considerará como a iguales: éste es todo su plan, jamás discrepará de él mi conducta, a pesar de cuanto para seducirlos publica la maldad de vuestros jefes [...] Por consiguiente es tiempo de que penseis en vosotros mismos, desconfiando de las falsas y seductivas esperanzas que crean asegurar vuestra servidumbre [...]”.

Conceptos cuyo léxico de época es claramente subversivo y políticamente innovador que son ratificados el 25 de Mayo de 1811, “Año segundo de la libertad de Sur América”, en la “Orden Expedida [por Castelli] a los Gobernadores, Intendentes y demás autoridades altoperuanas”, en la cual se manifiesta la necesidad de “tomar rápidas medidas contra los abusos introducidos en perjuicio de los indios” a quienes declara “que son acreedores a cualquier destino o empleo que se consideren capaces [...] sea de la clase y condición que fuese, siempre que sus virtudes y talentos los hagan dignos de la consideración del Gobierno”. Orden fechada en el “Cuartel General del ejército auxiliar y combinado, de la libertad”.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Simón Bolívar, en *Cartas del libertador*, a cargo de Vicente Lecuna, 10 tomos, Caracas 1930, tomo VII, pp.229-230.

<sup>26</sup> Juan José Castelli, “A los Indios del Virreinato del Perú” (1811), ahora en AAVV, *Textos de la Igualdad*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires 2007, pp.13-24.

“Conseguir este fin” para afirmar “*los derechos originarios*” no fue entonces posible. En efecto, cuatro meses después, la derrota de los patriotas en la batalla de Huaqui (el 20 de Junio de 1811) impide que en el Alto Perú. Pero, además, pueda salir vencedora esa línea política revolucionaria. Como recordaran, una vez derrotado Moreno y la Junta Grande, Castelli fue detenido y permanecerá casi un año arrestado y bajo proceso por orden del Primer Triunvirato para morir el 12 de Octubre de 1812.<sup>27</sup>

En suma, la exclusión étnica y la negación jurídica de los pueblos originarios fue una constante de las políticas oligárquicas en la Suramérica del siglo XIX que culmina con las guerras genocidas en la Pampa argentina. Me refiero, sobre este punto, a uno de los autores más emblemáticos del etnocentrismo jurídico republicano en la América del Sur. Se trata del pensamiento de Juan Bautista Alberdi, en su artículo programático del 10 de agosto de 1845 –escrito en vísperas de las elaboraciones para la Constitución de 1853, que es la autorización casi formal para el “blanqueamiento” étnico definitivo de la futura Argentina republicana- premonitoriamente titulado “Acerca de la acción de la Europa en América” (1847).

Es un texto jurídico-político cuya carga semántica, por lo menos a mí me sigue sorprendiendo enormemente, por la desoladora carga ideológica negativa sobre todo lo que es indígena o neo-africano en América. Sostiene Alberdi: “Los que nos llamamos americanos no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Nuestro cráneo, nuestra sangre son de molde europeo. Somos europeos por las razas y por los espíritus, y nos preciamos de ello. A la Europa le debemos todo lo que tenemos, incluso nuestra raza, mucho mejor o más noble que las indígenas, aunque lo contrario digan los poetas, que siempre alimentan la fábula”.<sup>28</sup>

Anticipando las indemostrables fabulaciones pseudo-científicas de Osvald Spengler, Alberdi consideraba “*la población mezclada*” como la causa de la “decadencia de Occidente”, no sólo en Europa sino también en su tierra. Escribía alarmado, que la gran cuestión de la América del Sur es que “en toda ella prevalece el mal de las poblaciones de color, [donde] han regido y rigen los principios de la legislación civil colonial, que han producido esa población mezclada, y en toda impera la necesidad de regenerarla y transformarla para hacer practicable el gobierno libre [...]”.

Con lo cual no sólo la inmigración proveniente de Europa, para “salvar” a la Argentina, debía ser selectiva (malos los españoles, italianos y franceses; óptimos los alemanes y los ingleses) sino que –como subraya Oscar Terán citando a Alberdi- hasta se llegaba, a la paradoja de invertir, en la práctica de las políticas oligárquicas, el célebre imperativo que identificaba “gobernar con poblar” para sostener que “gobernar sería más bien *despoblar*, limpiar la tierra de apestados, barrer la basura de la inmigración inmunda”.<sup>29</sup>

Contradictorio desideratum, anti-igualitario y etnocéntrico blanco típico del liberalismo que propugna y defiende la exclusión social, que además de constituir la

---

<sup>27</sup> Una visión de conjunto de las políticas y las instituciones liberales de la exclusión en la época de los estados republicano-oligárquicos en Suramérica en, Alberto Filippi, “Bicentenarios: integración plurinacional y crítica del etnocentrismo criollo nacionalista”, en *Cuadernos Americanos*, nº 132, Unam, México, abril-junio 2010 y el primer tomo de la investigación dirigida por Waldo Ansaldi y Verónica Giordano, editada por Ariel (Buenos Aires 2012), *América Latina y la construcción del orden: de la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*.

<sup>28</sup> Juan Bautista Alberdi, “Acerca de la acción de la Europa en América” (1847) ahora en *Obras Completas*, La Tribuna, Buenos Aires (8 vols.), 1886-1887, vol. VI, pp.219-266.

<sup>29</sup> Oscar Terán, *Las palabras ausentes: para leer los Escritos Póstumos de Alberdi*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004, p.95. Una revisión crítica de la compleja obra de Alberdi en los ensayos reunidos por Diana Quattrocchi-Woisson, *Juan Bautista Alberdi y la independencia argentina*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires 2012.

base teórica del genocidio sistemáticamente realizado en la "campana del desierto" (que culmina en 1879 cuando Argentina no llega a dos millones de habitantes, pobladores de unos gigantescos espacios de casi tres millones de km<sup>2</sup>), vendrá aplicado también en la misma ciudad de Buenos Aires de comienzos del siglo pasado.

Así lo sostenía nada menos que un hombre muy leído y progresista como José Ingenieros –uno de los fundadores del Partido socialista- al observar, en ocasión del primer centenario de la Argentina independiente, que afortunadamente en la ciudad capital se había "incrementado de manera aplastante la raza blanca respecto a los pocos *indios* [que ahora] es una verdadera rareza encontrar por las calles".

Olvidándose de que él había nacido en Palermo (en 1877) en uno de los lugares de mayor concentración de "población mezclada" del Mediterráneo, Sicilia, síntesis milenaria de todo tipo de mestizaje étnico, religioso y cultural, Giuseppe Ingegneri desprecia la mayor revolución americana que estaba ante sus ojos, la mexicana, la cual dio vida a la Constitución del año 1917, por décadas una de las más avanzadas de Occidente, precisamente porque en ella se reconocen nuevos derechos económicos y sociales, incluso a los campesinos indios y a los mestizo-blancos. Ingenieros la combate abiertamente con el argumento reaccionario de que la "revolución no se ha propuesto el objetivo esencial de *formar una población nacional de raza blanca*. Sin la cual no hay y nunca habrá nacionalidad alguna."

El razonamiento de sociología jurídica racista sobre las instituciones era el siguiente: "el territorio de un Estado político no es la nacionalidad; no forman parte de ella todos los habitantes, sino los que presentan homogeneidad social y cultural, unidad de civilización". Por lo tanto, y nótese bien la peculiar expresión (del léxico de época) empleada, "*el progreso étnico*", inigualitario y antidemocrático en su misma configuración étno-social, impone reconocer –explicaba Ingenieros- que "quien dice nación dice raza; unidad nacional no equivale a unidad política sino a unidad de razas". ¿De dónde venimos? De un enjambre de "hispano-indígenas y de criollos mestizados, dispersos en los suburbios y en las campañas; diverge de su tronco europeo y tiende a barbarizarse". Son los que impiden "el progreso étnico de los euro-argentinos", la exigua minoría de "criollos blancos, urbana y europea que ha promovido la independencia política y ha iniciado la formación sociológica de la nacionalidad argentina".<sup>30</sup>

Pero el colmo, Ingenieros lo alcanza aplicando su concepción (en la cual la ideología racista desemboca en el *darwinismo social* protagonizado por la supuesta "raza blanca") nada menos que a Brasil, en un ensayo de 1910, emblemáticamente publicado en ocasión del primer centenario de Argentina, en el cual la hipótesis de la doble inferioridad de los pueblos originarios de América y de África viene llevada hasta sus últimas consecuencias: se trata de *La evolución sociológica argentina: de la barbarie al imperialismo*.

Habiéndose afortunadamente establecido en Argentina una nueva preponderancia étnica blanca (y relativo dominio respecto a las otras "razas consideradas inferiores") la nación así "blanqueada" habiendo superado definitivamente "*la barbarie*" que le provenía de los pueblos originarios y de los negros descendientes de los esclavos, estaba históricamente destinada –supone elucubrando Ingenieros- a ejercer una prometedora hegemonía: o sea, "*el imperialismo argentino*" hacia/contra sus vecinos, comenzando por el que consideraba étnicamente más débil, Brasil. "Puesto que la raza negra se opone al progreso y dado que en Brasil lo que es Negro y Mestizo es todavía lo más común, no puede aspirar a la hegemonía respecto a países como el nuestro en el

---

<sup>30</sup> José Ingenieros, "La formación de la raza Argentina" (1915), en *La evolución de las ideas argentinas (1918-1920)*, 2 Vols., vol.II, Editorial Futuro, Buenos Aires 1961, p.339-344 (cursiva mía).

cual lo negro es una mera curiosidad puesto que Argentina se ha liberado de las razas inferiores, donde el exiguo resto de indígenas está refugiado en territorios que de hecho son ajenos [sic] al país; recuérdese –concluye jactándose Ingenieros– que recientemente los señores Root, Ferrero, France, Ferri y Bryan se han sorprendido de no haber visto negros entre el millón y pico de habitantes de la ciudad de Buenos Aires.”

Para la suerte y el advenir del “*progreso étnico*” en el continente americano, y la consolidación de la alianza de civilizaciones y los derechos como “*progreso ético*”, no sólo en Brasil “los negros” han felizmente (y a pesar de todas las genocidios y las violaciones que han padecido) sobrevivido, sino que las etnias de origen africano se han extendido con sus múltiples entrecruzamientos y relativas culturas, concepciones y léxicos culturales y jurídicos superando definitivamente el 50% de la población.

#### **V- El neo-constitucionalismo multicultural: la experiencia jurídico-política de Bolivia y Ecuador.**

En las últimas décadas, después de siglos, sacados del olvido y de la censura del poder colonial primero y etnocéntrico blanco republicano después, vuelven a aparecer los léxicos muy antiguos de las culturas de las primeras naciones originarias.

Me parece esencial llamar la atención sobre las recientes nuevas constituciones de las repúblicas de Bolivia y de Ecuador (de 2008 y 2009) punto culminante “desde la profundidad de la historia”, de las originalísimas elaboraciones andino-americanas de lo que denomino la *ecosofía política* del “bien vivir” (*suma kausay*) en/con la Pacha Mama (nuestra madre tierra). Ecosofía política, cuyas vastísimas implicaciones se distinguen y oponen a la concepción Occidental del progreso cumulativo e indefinido del “vivir mejor”. Concepción de los pueblos originarios que establece la interacción con “nosotros”, determina vínculos y relaciones culturales que se imponen como un imperativo categórico para la salvación de la humanidad en este siglo XXI, como lo imagina y argumenta Raúl Zaffaroni en su último ensayo.<sup>31</sup>

La constitucionalización del pluralismo étnico y jurídico es la innovación –que recuperando las antiguas tradiciones precedentes a la catastrófica implosión colonial– más trascendente para la cultura político- jurídica *no sólo* Occidental del así llamado neo-constitucionalismo latinoamericano.

Se trata de re-establecer, a nivel jurídico de la norma fundamental, el vínculo, diría ancestral, entre naturaleza y comunidades humanas que había constituido uno de los pilares –sin duda el más duradero y actual– de las antiguas civilizaciones americanas.

Actualmente, y para limitarme a la América Meridional es comprensible como esta pluriétnicidad y la sobrevivencia activa de los pueblos originarios permita, en este comienzo de siglo, extender y profundizar la lucha por los derechos de las comunidades y naciones indígenas así como los derechos sobre sus territorios y recursos naturales. Derechos que ya habían sido tipificados y reconocidos por la específica “Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas” (del 13 de septiembre de 2007), que, a su vez, ampliaba y confirmaba el “Convenio 169” de la Organización Internacional del Trabajo” sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes” (del 7 de junio de 1989).<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Eugenio Raúl Zaffaroni, *La Pachamama y el Humano*, prólogo de Osvaldo Bayer, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires 2012.

<sup>32</sup> Una visión de conjunto del derecho internacional sobre los Pueblos Indígenas, los Tratados y los derechos nacionales en mi “Conferencia de apertura” del *I Encuentro Latinoamericano de derechos humanos de los pueblos indígenas*, Colegio Público de Abogados de la Capital Federal,

En el Preámbulo de la Constitución boliviana se resume la ecosofía política –y las innovaciones semánticas que la definen y sostienen- que ratifica la asunción de la propia historia como base de los procesos de integración tanto en Bolivia, así como de los países andinos en Sudamérica. “El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un *nuevo Estado*”. Que, en el párrafo siguiente, viene definido como “Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario y Pluricultural que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos”.

En el artículo séptimo se establece que la soberanía reside en el *pueblo* boliviano (no sólo pues, en su componente indígena si bien mayoritaria) y que “se ejerce [la soberanía] en forma directa y delegada”. Con lo cual quedan constitucionalizadas dos formas no excluyentes de soberanía: la *directa*, que es la ejercida por las distintas partes del todo “nacional”: en las comunidades y pueblos indígenas, afrobolivianos, mestizos y otras minorías; la soberanía *delegada* que corresponde a la población en general, por medio de la cual cada componente transfiere al Estado funciones y atribuciones que articulan todas las partes, es decir los distintos sujetos colectivos en una configuración comprensiva de todos ellos: precisamente el Estado *plurinacional* como síntesis mayor de cada identidad de las identidades, que lo componen.<sup>33</sup>

De manera similar en el Preámbulo de la constitución de la República de Ecuador, se afirma que “nosotras y nosotros, el pueblo soberano [...] como herederos d de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo [...], reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, decidimos construir, una nueva forma de convivencia ciudadana que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades, [para lograr] un país democrático, comprometido con la integración latinoamericana –sueño de Simón Bolívar y Eloy Alfaro-, la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra.”

En consecuencia, en los artículos 58, 59 y 60, para conferirle garantía constitucional al objetivo de “fortalecer la identidad, cultura, tradiciones y derechos de los pueblos ancestrales, indígenas, afroamericanos y montubios [...] se reconocen los derechos colectivos establecidos en la constitución, la ley y los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos”.

Quiero insistir sobre este elemento central de las aportaciones semánticas al léxico de las nuevas constituciones, y es la relación, crucial y determinante, estudiada ahora en un grupo de disciplinas que se están denominando como la “*ecología política*” y relativo léxico temático.<sup>34</sup>

---

Ministerio Público de la Defensa y Asociación de Abogados/as de Derecho Indígena, (5 y 6 de noviembre 2009) Buenos Aires 2010.

<sup>33</sup> Los precedentes históricos y políticos de esta formidable conquista institucional en los trabajos de Alberto Filippi, “Bolivia: la lunga transizione dall’utopia armata al socialismo comunitario”, *Italianieuropei. Bimestrale del Riformismo italiano* (Roma), num.1 (enero-febrero 2006); y de Ximena Soruco Sologuren, “Estado plurinacional-pueblo: una constitución inédita en Bolivia”, *Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires, Clacso), año X, núm.26 (octubre del 2009).

<sup>34</sup> Sobre la entera cuestión confróntese las consideraciones de Héctor Alimonda (compilador), *Ecología. Política. Naturaleza, sociedad y utopía*, Colección Grupos de trabajo de Clacso, Buenos Aires 2002 y Héctor Alimonda, “Marxismo y ecología política latinoamericana: elementos para su genealogía posible”, en *Nostromo, revista crítica latinoamericana*, Uade, México 2011.

En contra de la tradición filosófico-jurídica que ha denominado en Occidente durante siglos se está reivindicando, finalmente, lo que algunos autores llaman, con agudeza, una “*ética de la naturaleza*” y de la que se estudia en algunas universidades suramericanas como la “*ética ambiental*”. Concepción que asume de manera explícita un nuevo léxico jurídico-político, que expresa y re-plantea la larga duración de la peculiaridad indo-hispano-americana. Partiendo del reconocimiento de la actual crisis del modelo civilizatorio que supone un progreso técnico supuestamente ilimitado y la depredación /explotación progresiva de los recursos naturales el “nuevo constitucionalismo latinoamericano –nos recuerda Raúl Zaffaroni- opta por proclamar una convivencia de todos los seres [vivientes] dentro de la Tierra [...]. La *Pachamama*, como manifestación del saber de la cultura ancestral [de las naciones originarias] con la naturaleza [...] y como otro aporte del constitucionalismo latinoamericano al universal, así como [la constitución de ] Querétaro, en febrero de 1917, inauguró nada menos que el constitucionalismo social”.<sup>35</sup>

De manera similar y convergente, en el Preámbulo de la Constitución del Estado Boliviano, sometido al voto popular en 2009, se dice: “Cumpliendo con el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra *Pacha Mama* y gracias a Dios refundamos Bolivia”. El artículo 33 prescribe: “las personas tienen derecho a un medio ambiente saludable, protegido y equilibrado. El ejercicio de este derecho debe permitir a los individuos y colectividades de las presentes y futuras generaciones, además de otros seres vivos, desarrollarse de manera normal y permanente”.

Por su parte en la Constitución del Ecuador de 2008, se afirma: “Celebrando a la naturaleza a la *Pacha Mama*, de la que somos parte, y que es vital para nuestra existencia”. Y, más adelante, auspicia la configuración de: “Una nueva forma de convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la naturaleza para alcanzar el buen vivir”. En consecuencia con estas disposiciones del Preámbulo, el artículo 71 de la Constitución ecuatoriana de 2008 sostiene y afirma en términos de gran innovación jurídico-política: “la naturaleza o *Pachamama*, donde se reproduzca y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia, y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas y a los colectivos para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema”.

Otro concepto/palabra fundamental, en este contexto, del antiguo y recuperado léxico jurídico-político es el ya citado “buen vivir” (*suma kausay*): expresión quechua que significa pleno vivir, (bien diferente a la concepción occidental del “vivir mejor”) y cuyo contenido se refiere a lo que podemos denominar como la “*ética de la naturaleza*”. No se trata del tradicional *Bien Común* del tomismo o de la segunda escolástica, reducido a regular la convivencia entre seres humanos, sino que se trata –obsérvese bien- de entender la convivencia como bien *de todo lo viviente*. Si se prefiere, podríamos decir, que se trata del respeto jurídico a la biodiversidad, incluyendo, por supuesto, las vidas humanas. O, en términos de la comunidad de los pueblos *Qom* (Toba) del norte argentino el valor de la tierra “*es la vida misma*” como clave para definir una naturaleza que se manifiesta en su condición de *espiritualidad* para toda la comunidad.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Eugenio Raúl Zaffaroni, *La Pachamama y el Humano*, op.cit. p.113 et p.125.

<sup>36</sup> Véase el importante testimonio de Timoteo Francia y Florencia Tola, *Reflexiones dislocadas. Pensamientos filosóficos Qom*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Rumbo Sur, Buenos Aires 2011, pp-100-113.

Termino estas consideraciones que proponen la realización, conjunta y multidisciplinaria, del "Léxico jurídico-político y filosófico-político hispanoamericano", recordando a todos nosotros la gran cuestión indicada al comienzo y sobre la cual ha llamado la atención Zaffaroni. Más de quinientos años de genocidio y dominación no pudieron eliminar las mayorías de los pueblos originarios y borrar de las culturas de esos pueblos andinos –y de los del resto de Suramérica- el culto a la Tierra y el ideal de convivencia armoniosa con el pleno vivir. Removidas hoy las capas que ocultaban esta tradición milenaria, esta herencia sale a la superficie, como mensaje para el mundo y, en especial, en un momento en que la especie humana comienza a encontrarse en riesgo de supervivencia.

"No seamos omnipotentes; -explicaba el jurista argentino- toda la tecnología de que disponemos no va a barrer nunca la vida de la Tierra. Lo que sí puede barrer es la vida humana de la faz de la Tierra. No caben dudas de que esto puede ser criticado como folclorismo, tal cual los derechos sociales fueron criticados como manifestaciones de simple buena voluntad en su momento. Sin embargo, las consagraciones de los derechos comienzan muchas veces tímidamente. No nos olvidemos, -concluía Zaffaroni- de que el archivo definitivo del racismo en la conciencia jurídica mundial comienza con una declaración de un organismo internacional, que es la Declaración Universal de Derechos Humanos que en 1948 no tenía más valor que un acto de buena voluntad porque una declaración no es todavía derecho internacional, sino por el derecho internacional son los tratados".<sup>37</sup>

Todos temas y conceptos de la filosofía política, las instituciones y el lenguaje de los derechos y las culturas en Nuestra América que debemos analizar, comparar y actualizar en esta auspiciada realización de un léxico filosófico, político y jurídico- y sus relativos campos semánticos.

---

<sup>37</sup> Eugenio Raúl Zaffaroni, "Conferencia de clausura" del *I Encuentro Latinoamericano de derechos humanos de los pueblos indígenas*, op.cit.

\* Estudió Derecho en la Universidad Central de Venezuela y es doctor en Filosofía por la Universidad de Roma La Sapienza. En la Universidad de Camerino, adonde fundó y dirigió el Departamento de Ciencias Jurídicas y Políticas, ha enseñado Historia e Instituciones de las Américas e Instituciones Europeas Comparadas así como, en diferentes períodos, Derecho Constitucional Italiano y Comparado y Teoría del Estado. Es profesor invitado en universidades de Europa y América y en Argentina en las Nacionales de Córdoba y Buenos Aires. Recientemente ha publicado: *De Mariátegui a Bobbio. Ensayos sobre socialismo y democracia*, Minerva, Lima 2009, el prólogo a Rodolfo Mondolfo, *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*, Universidad Nacional de Córdoba 2009, Introducción General a los *Principios Generales del Derecho latinoamericano*, Eudeba, Buenos Aires 2008 y ha dirigido y editado el volumen *Argentina y Europa. Visiones españolas, ensayos y documentos: 1910-2010*, Unión Europea, Ministerio de Relaciones Exteriores, Ad-Hoc editor, Buenos Aires 2011.