



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE DERECHO

DEPARTAMENTO DE DERECHO INTERNACIONAL

**RELACIONES CHILENO-BOLIVIANAS:
LA INTEGRACIÓN AYMARA EN UN CONTEXTO
MULTICULTURAL**

Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales

**CRISTOBAL CARMONA CALDERA
MARCELO CAMIRUAGA MEDINA
IGNACIO TELLO CARDONE**

PROFESOR GUÍA: MARIO RAMIREZ NECOCHEA

**SANTIAGO, CHILE
AÑO 2007**

AGRADECIMIENTOS

Quisiésemos agradecer profundamente al profesor Mario Ramírez Necochea por apoyar y guiar la realización de esta memoria, surgida en el taller que impartió sobre las Relaciones chilenos-bolivianas, el primer semestre de 2005. Asimismo, debemos agradecer a la profesora Milka Castro, por su ayuda al momento de investigar temas que no son propiamente de la esfera jurídica, y al en ese entonces Cónsul General de Bolivia en Chile, Don Roberto Finot. Por último, quisiésemos agradecer el respaldo de nuestras familias, sin el cual, esta memoria no hubiese sido posible

Indice

Introducción	p.1
Parte I	p.9
Capitulo I : Chile y Bolivia: Entre la ilusión y la memoria	p.10
El Uti possidetis y la fragmentación americana.....	p.10
Bosquejos fronterizos.....	p.16
Después de la Guerra.....	p.26
Naturalización de la mediterraneidad.....	p.34
Después de la paz.....	p.38
Puntos de Fuga.....	p.44
Pragmatismo, economía y frustración	p.52
Parte II	p.55
Capitulo II: Identidad e historia común	p. 56
Raíces Históricas Aymaras.....	p.57
Identidad del pueblo Aymara.....	p.66
Comercio y economía aymara entre Bolivia y Chile.....	p.73
Allende y Aquende las fronteras.....	p.82
Capitulo III: Organización y Movimiento Indígena... p.86	
Los Intentos Federativos.....	p.97
Capitulo IV: Tomando Conciencia de la Realidad Aymara	p.98
Sobre el desarrollo Agrícola.....	p.102
Sobre participación Social.....	p.104
El gobierno local y la participación social.....	p.107
Educación Aymara.....	p.111
El proceso de chilenización.....	p.115
Economía y los problemas del Aymara Chileno.....	p.117
Territorialidad, intermediación y propiedad.....	p.125
Problemas con el Agua.....	p.127
Etnicidad e Identidad Aymara en Chile.....	p.129

Parte III:	p.136
Capítulo V: Integración Intra-regional	p.137
Prolegómenos a una reconstrucción.....	p.151
Capítulo VI: La construcción del Estado	p.155
Nación, Estado y realidad.....	p.155
Identidad nacional y etnocidio.....	p.163
La Colonia.....	p.165
En fronteras ajenas: La Era Peruana.....	p.172
República de Chile: Los Indígenas de Tarapacá en la construcción de un Estado.....	p.175
El régimen militar y la concientización aymara.....	p.185
Políticas contemporáneas.....	p.190
Capítulo VII: Bajo la égida de la igualdad p.195.	
La nocividad de una igualdad inclusiva.....	p.196
Más allá de la ciudadanía.....	p.203
Capítulo VIII: Universalismo y particularidad	p.215
La “razón” como costumbre universal.....	p.224
Naturaleza y Derechos Humanos.....	p.230
Fragmentación aymara.....	p.235
Diálogo, tolerancia y diferencia.....	p.244
Parte IV	p.250
Capítulo IX: Legislación Indígena en el Derecho Comparado	p.251
Ejemplos de Prerrogativas Legales y Constitucionales a las Minorías Indígenas en el Derecho Comparado en Latinoamérica y el Mundo.....	p.258
El Caso de Chile, una discusión pendiente	p.302

Capítulo X: Hacia un Estado multicultural	p.310
Derechos indígenas a la luz de la Constitución de 1981 y el régimen militar.....	p.312
El reconocimiento y su tratamiento durante los Gobiernos de la Concertación.....	p.321
La Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI).....	p.326
El Presidente Lagos y su política de Nuevo Trato.....	p.333
La Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas.....	p.340
Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas.....	p.343
Aspectos que debe cubrir dicho reconocimiento.....	p.345
Dialécticas de un reconocimiento imprescindible.....	p.355
Derechos Colectivos.....	p.358
Autonomía.....	p.365
Convenio 169.....	p.377
Antecedentes.....	p.378
Principales prerrogativas.....	p.380
Un nexo entre un pueblo y dos Estado.	p.386
Conclusión:	p.390
Bibliografía General :	p.398
Anexo:	p.414

Introducción

"El que es necio servirá al sabio. Tales son las gentes bárbaras e inhumanas, (...) Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio del príncipes y naciones más cultas y humanas"

Juan Gines de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*

La insurrección de las colonias españolas en América y su posterior independencia, reconfiguró el orden político internacional, haciendo permeable comercial e ideológicamente a una vasta zona que hasta entonces había sido monopolizada por una sola potencia europea. Las naciones emancipadas nacían como promesa de libertad en donde el espíritu de la vieja Europa podía germinar sin dificultades. El proyecto de un Estado moderno como “destino natural” de todo pueblo avanzado, fue adoptado por las elites criollo-mestizas con una inclusión meramente formal de las etnias originarias. Aquella advertencia de Martí de “injertar en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”¹ funcionó solamente aplicada a un rescate folklórico y

¹ MARTÍ, J. 1977. Nuestra América. Caracas. Biblioteca Ayacucho. p. 29. Si bien por lo general la figura de Martí ha sido rescatada como una de resistencia a la prepotencia del criollo frente al indio americano (Véase por ejemplo SUBERCASEAUX, B. 2003. La construcción de la nación y la cuestión indígena. En: CASTILLO, A., MUZZOPAPPA, E., SALOMONE, A., URREJOLA, B. y ZAPATA, C. (Eds). Nación, Estado y Cultura en América Latina. Santiago, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. p. 69 y 70.) , en realidad su ideal siempre pasó por una política que aglutinara a la masa de indígenas en pro de un proyecto armónico social criollo, como explica José Francisco Robles: “Me atrevería a decir, aunque no es tan aventurado,

distante del pasado indígena; en lo restante, las elites ilustradas, alejadas de la gran masa de la población, se encargaron de darle un sesgo marcadamente etno-eurocéntrico² a la vida política de cada nación.

Embarcadas en este proceso de construcción nacional, relaciones entre las distintas repúblicas desde un comienzo presentaron problemas. Las vagas e imprecisas delimitaciones fronterizas hechas por la Corona, terminaron por enfrentarlas en perennes litigios que no pocas veces derivaban en una confrontación bélica. El adicionar y sustraer territorios fue una constante en todo el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, y aún hoy forman parte de la contingencia jurídica americana. En muchos países la animadversión de aquellos primeros años no ha desaparecido y sigue presente en las relaciones bilaterales y multilaterales en la región. El caso de Chile y Bolivia es paradigmático en este sentido. Con un tratado de paz firmado hace más de cien años, en el transcurso de ese período el entendimiento entre ambos países ha sido a lo menos

que no son estos indios el modelo definitorio del hombre para Martí, sino que son ellos unos entes pasivos que esperan la llegada de ese hombre redentor para ser hombres con mayúscula, ese Hombre que debe ser parte activa de su tiempo, hombre inteligente, ahorrativo, liberal y moderno que tiene voluntad a partir de su necesidad que estimula el ejercicio de la noción de progreso y mejora en las condiciones de vida”. ROBLES, J. F. 2006. *Mundos indígenas en José Martí: problemática y crítica*. Persona y Sociedad XX. (2): p. 56.

² Como ha dicho José Santos Herceg, hay tres elementos constitutivos de todo etnocentrismo: “Por una parte, la intención de hacer universal, de otorgar un carácter global -válido siempre y en todo lugar- a una determinado grupo de valores, una cierta cosmovisión que está fija en el tiempo (ahora) y el espacio (aquí). Por otro lado, dicha cosmovisión y dichos valores son los propios y, por lo tanto, esa intención se basa en el convencimiento de que ‘mi’ forma de estar en el mundo es la mejor y más adecuada; de que ‘mis’ valores son superiores. Por último, está el hecho de que la pretendida elevación es ‘indebida’, esto es, que lisa y llanamente pretende ‘imponerse’ sin justificación alguna”. En este sentido “El *eurocentrismo*, en tanto que variante del *etnocentrismo*, se relaciona particularmente con la centralidad de Europa o más bien de la cultura Cristiano-Occidental”. SANTOS HERCEG, J. 2005. *Etno-eurocentrismo*. En: SALAS, R. (comp.). *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Conceptos fundamentales. Santiago, Editorial Universidad Cardenal Silva Enríquez. Tomo I, p. 341 y ss.

problemático y, prueba de ello, es la ausencia de relaciones diplomáticas en la actualidad. Resolver el problema marítimo boliviano se presenta como condición *sine qua non* para el reestablecimiento del diálogo.

Inmerso dentro de estos dos grandes temas del imaginario latinoamericano decimonónico –la construcción ideológica de un Estado-nación y su delimitación geográfica-, se debió desarrollar la vida del pueblo aymara. A diferencia del resto de los pueblos indígenas, cuya asimilación transitó entre la matanza y la incorporación cultural a la civilización occidental, los aymaras, además, vieron sus comunidades desmembradas como resultado de la Guerra del Pacífico, especialmente con la apropiación chilena de la región de Tarapacá y las sucesivas campañas para imponer una soberanía efectiva sobre esa zona. Así, los aymaras chilenos fueron jurídica y físicamente separados de los aymaras de otras latitudes. Esta escisión provocada por las fronteras internacionales –en especial en el sector del altiplano chileno-boliviano- no sólo se tradujo en una imposibilidad de comunicación e interacción entre los grupos divididos, sino también, por razones geopolíticas, hizo del pueblo aymara un cuerpo sobre el cual el Estado chileno debía desplegar su poder de control e integración, de forma tal que su identidad indígena quedara “limpia” de todo contenido que pudiese ser perjudicial para la república. En otras palabras, la estrategia

*etnófaga*³ que propugnó el Estado no se agotó en el marco de una filosofía jurídica liberal de “transformación” de los indios de vasallos a ciudadanos libres y de comuneros a propietarios individuales, como en el resto de los países latinoamericanos⁴, sino que a ello se le imbricó la implantación compulsiva de identidad chilena, definida en oposición a aquellos rasgos culturales indígenas compartidos con ciudadanos bolivianos y peruanos; en su afán asimilador, la institucionalidad nacional respondió tanto a un criterio antropológico evolucionista, como a un criterio geopolítico –en el sentido de política en función del espacio, del medio ambiente en donde se encuentran los sujetos-. En otras palabras, la especificidad cultural aymara se estigmatizó tanto por ser “atrasada”, como por ser “extranjera” y perteneciente a un país enemigo.

Sin embargo, y al igual que un buen número de pueblos indígenas en Chile y Latinoamérica, el pueblo aymara ha emergido como un actor político relevante que pugna por su supervivencia como grupo étnico diferente al de la sociedad chilena. Como lo ha expresado de manera precisa el indigenista José Bengoa, cuando a comienzos de los años sesenta empezaron a aparecer los primeros movimientos indígenas en América Latina, sus demandas estaban articuladas

³ “Esto es, el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos y, en cambio, la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema”. DÍAZ-POLANCO, H 2006. Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia. Mexico D.F. Siglo XXI editores. p. 160.

⁴ TRIANA ANTORVEZA, A. 1990. El Estado y el derecho frente a los indígenas. En: ITURRALDE, D. y STAVENHAGEN, R. Entre la Ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América. Latina. México, Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México, p. 283.

primordialmente en torno a la tierra; eran movimientos agraristas, frecuentemente confundidos con campesinos. En la actualidad en cambio, el centro de sus demandas se ha desplazado hacia el “reconocimiento”: se debe reconocer su identidad como “pueblos indígenas” al interior del Estado. No es que la tierra y los recursos ya no estén incluidos en el campo de sus reivindicaciones, sino que ahora se ven subsumidos en una reclamación más amplia, de carácter cultural⁵. Esta demanda por reconocimiento en los Estados liberales apuntaría, al menos, en dos direcciones: por un lado, a la protección de los derechos individuales de los seres humanos; por el otro, a las necesidades de los individuos como miembros de grupos culturales determinados⁶.

En pos de la justicia en las relaciones entre grupos étnicos –lo que Kymlicka llamara la “justicia etnocultural”⁷– este trabajo buscará analizar la configuración de un Estado multicultural en Chile, que permita una adecuada y justa integración del pueblo aymara a la sociedad mayoritaria, concentrándonos de forma primordial en la violencia simbólica que dimanó y dimana de las estructuras jurídico-ideológicas de la sociedad mayoritaria hacia el pueblo aymara y que justifica, sustancialmente, la necesidad de su reparación⁸.

⁵ BENGOA, J. 2000. La emergencia indígena en América Latina. Santiago, Fondo de Cultura Económica.

⁶ GUTMANN, A. 1994. Introduction. En: TAYLOR, Ch. « et. al.». Multiculturalism: examining the politics of recognition. New Jersey, Princeton University Press, p. 8.

⁷ KYMLICKA, W., 2003. La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía. Barcelona, Paidós. pp. 97 y ss.

⁸ No pretendemos obviar de modo alguno la violencia de orden económico que recorre transversalmente la historia de las relaciones interétnicas en nuestro país. Sabemos que en la esfera de nuestra sociedad se “articula el

Dividiremos nuestro trabajo en cuatro partes. La primera estará destinada a un somero repaso de las circunstancias histórico-políticas de las relaciones chileno-bolivianas que, desde sus inicios, se vieron inmersas en una dialéctica compleja, y que hasta el día de hoy no ha sido resuelta en términos convenientes para ambas partes. Dentro de este cuadro encontramos al pueblo aymara. Separado formalmente por la creación de los Estados nacionales, ha debido soportar diversas políticas ajenas a su cultura y organización social.

La segunda parte, se concentrará en el pueblo aymara. En este orden de cosas, el capítulo II rezará sobre la historia e identidad común de los aymaras pertenecientes a los distintos Estados. A partir de esto, en los capítulos subsiguientes –capítulos III y IV- se hará una sucinta relación tanto de los problemas que aquejan actualmente a los aymaras (v. gr., enajenación y desarticulación de sus recursos naturales, educación desarraigante, etc.), como de sus organizaciones actuales.

En la tercera parte pasaremos a reflexionar sobre los fundamentos teóricos y filosófico-políticos que proporcionan las bases para una integración justa del pueblo aymara al Estado chileno. En un primer término (capítulo V), se

racismo y la discriminación con los intereses económicos” (CASTRO, M. 2004. La cuestión intercultural: de la exclusión a la regulación. En: CASTRO, M. (Ed.) Los desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho, Programa Internacional de Interculturalidad. Santiago, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile. p. 122.), pero, a parte de problemas de tiempo y espacio, nos parece que es posible subsumir de manera general la imposición de un orden económico dentro de la imposición más amplia de la “cultura occidental”.

expondrán las razones que se han esgrimido en la doctrina contemporánea a favor del reconocimiento jurídico de las minorías dentro de las democracias liberales. En el capítulo siguiente (VI), se revisarán las bases ideológicas que dieron vida al Estado-nación, para luego narrar la historia de las relaciones entre el pueblo aymara y los sucesivos regímenes a los que se vieron sometidos, desde la llegada del imperio español hasta nuestros días. De aquí se pasará a indagar (capítulo VII) de qué forma la igualdad jurídica puede derivar en un sistema opresivo para aquellas culturas que difieren de los patrones normativos y morales occidentales, y el por qué es necesario establecer derechos diferenciados para salvaguardar su identidad. Siguiendo la misma línea de análisis, el capítulo VIII versará sobre los límites de la tolerancia: hasta qué punto es legítimo prohibir/permitir el desarrollo de las costumbres indígenas dentro de una sociedad liberal, ejemplificando el dilema con la antinomia entre el manejo aymara del recurso hídrico y el sistema legal chileno.

La última parte de este trabajo estará destinada a revisar las dos principales prerrogativas legislativas que se demandan por el pueblo aymara –y los pueblos indígenas en general- para empezar a hablar de la configuración de un Estado multicultural. Antes de ello, en el capítulo IX, se pasará revista a las constituciones latinoamericanas y los avances que se han hecho en materia indígena. Por último, en el capítulo X, se analizará el caso chileno en lo referido

al reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y la aprobación del Convenio 169 de la OIT.

PARTE I

CAPITULO I

Chile y Bolivia: Entre la ilusión y la memoria *Discusiones sobre un espacio común*

“Es triste que, a menudo, para ser buen patriota haya que ser enemigo del resto de los hombres”

Voltaire, *Patria*

El *Uti possidetis* y la fragmentación americana

El término de las guerras de independencia americanas no trajo tranquilidad alguna a las jóvenes repúblicas. La inexperiencia de la aristocracia criolla, el grave adeudamiento en el que se habían sumido para financiar sus anhelos de emancipación, y la ausencia de un enemigo externo ante quién aunar las opiniones divergentes, generalizó, para las distintas naciones, un panorama de inestabilidad política y económica. Se decidió entonces, que la división de los territorios que antes habían configurado el dominio de la Corona española, se

haría en base a los límites que existían a la fecha en que comenzó el movimiento de emancipación.

Fue así que el *uti possidetis* -abreviación de una frase latina que significa: “como poseáis, seguiréis poseyendo”- se erigió como principio del Derecho Internacional americano. Sin embargo, las numerosas contradicciones en que incurrieron los soberanos españoles en la demarcación de sus territorios llevaron, a poco andar de vida republicana, a generar conflictos limítrofes entre los distintos Estados, lo que derivó, en la mayoría de los casos, en la firma de tratados fronterizos en todas aquellas partes en que los títulos invocados no proporcionaban certeza para ambas partes.

De alguna forma, lo anterior no ha sido óbice para que en la actualidad, a más de ciento cincuenta años de las primeras tentativas para resolver el tema, el debate sigue enfrascado en las mismas disputas y, lo que es peor, en aquellas que ya han sido resueltas. En efecto, hoy en día, cada vez que renacen las divergencias en torno al litoral boliviano, el primer argumento en utilizarse por ambos lados –aunque, se entiende, en sentidos opuestos- es la invocación a los derechos ancestrales (coloniales) que cada Estado haya tenido sobre los terrenos en litigio; en otras palabras, el *uti possidetis*.

No es necesario indagar mucho para descubrir la posición de cada parte en esta disputa. La historiografía chilena es unánime en su veredicto, en cuanto, en

palabras de Encina, “la audiencia o Presidencia de Charcas (actual Bolivia), nunca tuvo jurisdicción en la costa del pacífico”⁹, El reino de Chile dominaba así –en teoría- desde el río Loa al sur, incluyendo a todo el desierto y litoral de Atacama¹⁰.

Igualmente infalible pareciera ser el estudio de los autores bolivianos, como lo ha hecho patente su gobierno: “Bolivia tiene títulos históricos sobre el litoral Pacífico. Los derechos del país sobre territorios ubicados en las costas del Océano Pacífico se remontan a la época de la colonia española y *su legitimidad está fuera de duda*”¹¹. Para la teoría boliviana por tanto, el límite entre ambos países era el paralelo 26° de Latitud sur, quedando el Desierto de Atacama sujeto a jurisdicción boliviana, por lo que Bolivia, en virtud de esto último, pasaba a poseer costas en el Océano Pacífico desde el Río Loa hasta el paralelo 26° aproximadamente.

La conclusión más lógica ante ambas posturas sería que la ambigüedad de las delimitaciones hechas por la Corona no nos permite enunciar concluyentemente a quién pertenecieron en tiempos coloniales los territorios en litigio. Y este fue, de hecho, el desenlace al que, ante igual controversia, se llegó, promediando el siglo XIX.

⁹ENCINA, F. 1963. Las Relaciones entre Chile y Bolivia (1841-1963). Santiago, Editorial Nascimento. p 11.

¹⁰ESPINOSA MORAGA, O. 1965. Bolivia y el Mar (1810-1964). Santiago, Editorial Nascimento. p. 20.

¹¹BOLIVIA, PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA, MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES. 2004. El libro Azul. La demanda marítima boliviana. La Paz. p. 18.

Ante la aprobación por el congreso chileno de la Ley de 31 de octubre de 1842, que declaraba de propiedad nacional las guaneras ubicadas al sur de Mejillones, se produjo la primera reclamación boliviana en torno a cuestiones limítrofes. Se manifestaba que el límite norte de Chile llegaba hasta el río Salado, perteneciendo a la república boliviana todo el litoral anterior al paralelo 26. A la respuesta de Chile, indicando que los títulos coloniales señalaban la colindancia del país con el Perú por el río Loa, le siguieron diversas escaramuzas entre ambas naciones por el monopolio del litoral. Sin embargo, al estar sumido Bolivia en graves conflictos internos, poco a poco, y a pesar de indefinición fronteriza, la actividad industrial chilena fue aumentando su presencia en la zona. Ello ocasionó nuevas reclamaciones bolivianas, fundadas en que las guaneras se encontraban en sus tierras, y cuyo tono iría aumentando peligrosamente.

La necesidad de llegar a un acuerdo impulsó una nueva serie de negociaciones a partir de 1858, planteándose la necesidad de un tratado de límites que dirimiera la cuestión. Lamentablemente, las controversias generadas por las actividades industriales chilenas en las tierras en litigio –dado que Chile no planeaba abandonar esa fuente tan vital de recursos, ni deprimir la iniciativa de sus particulares- fueron deteriorando las relaciones bilaterales a tal punto que

el Congreso de Bolivia facultó, por ley de 5 de junio de 1863, al Poder Ejecutivo “para declarar la guerra al gobierno de la República de Chile”¹².

La intransigencia de ambos gobiernos en sus posiciones –siendo su denominador común el imperio del *uti possidetis*-, hubiese llevado a un conflicto armado de no ser por la ocupación, en 1864, por parte de una escuadra española, de las islas Chinchas, pertenecientes al Perú.

La invasión española trajo de vuelta los fantasmas de la reconquista, representando –o eso se creía- una amenaza a la tan trabajada independencia, lo que promovió un clima de gran solidaridad entre los pueblos americanos. Este ambiente produjo consecuencias que allanarían el camino para un futuro entendimiento entre Chile y Bolivia, como la derogación, por parte del presidente boliviano Mariano Melgarejo, de la ley de 5 de junio de 1863 (que facultaba a declarar la guerra a Chile). La aparición en Bolivia de este singular personaje, que ha sido vilipendiado por autores de ambos países y sobre cuyo particular carácter no tenemos tiempo de ahondar, fue clave para la firma del Tratado de Límites de 1866. Así, las partes reconocieron la vaguedad de los trazos fronterizos estipulados por la Corona, y decidieron redefinir equitativamente sus posiciones en el desierto de Atacama¹³.

¹²CARRASCO, S. 1991. Historia de las Relaciones Chileno – Bolivianas. Santiago, Editorial Universitaria. p. 53.

¹³ Como se expresa en el preámbulo del mencionado tratado: “La República de Chile y la República de Bolivia, deseosas de poner término amigable y recíprocamente satisfactorio a la antigua cuestión pendiente entre ellas

Como hemos visto, en aquella época, ante las exclamaciones de ambas naciones en torno al *uti possidetis*, la respuesta más lógica era renunciar a parte de lo que a cada nación reclamaba como suyo, fundando sus nuevos dominios en un instrumento que, por su jerarquía y efectos vinculantes, constituía un título válido. Ahora, las alegaciones presentadas por las partes de ese tiempo son bastantes plausibles, dada las características de los títulos poseídos. Pero lo que resulta en verdad tragicómico, es que, aún hoy, el *uti possidetis* sea el primer argumento en formularse, habiéndose puesto fin a esa controversia un siglo y medio atrás. ¿Qué importa que la Audiencia de Charcas haya o no haya tenido salida al Pacífico, si Bolivia sí tuvo un acceso soberano y útil al mar en virtud de los pactos limítrofes de 1866 y 1874? Como bien enfatiza el autor boliviano Horacio Andaluz, si trabajamos bajo el supuesto de que la República Bolívar fue a su origen mediterránea, ésta dejó de serlo a partir de 1866; en otras palabras, “si entre las repúblicas de Perú y Chile no estaba jurídicamente de por medio la de Bolivia, comenzó a estarlo desde esa fecha; siendo los instrumentos precedentes que lo nieguen, impertinentes al caso, a efectos del amparo de derechos”¹⁴.

(...) han determinado renunciar a una parte de los derechos territoriales que cada una de ellas, fundada en buenos títulos cree poseer y han acordado celebrar un Tratado que zanje definitiva e irrevocablemente la mencionada cuestión”.

¹⁴ANDALUZ, H. 2002. Bases jurídicas para la reintegración marítima de Bolivia: la regla *pacta sunt servanda* como punto cero. Santa Cruz, Centro de Publicaciones UPSA. pp. 50 y 51.

Bosquejos fronterizos

La firma del Tratado de Límites de 1866 venía a poner fin –o al menos a eso apuntaba- a más de veinte años de desconfianzas y desavenencias, estableciendo como línea de demarcación entre Bolivia y Chile, en el desierto de Atacama, el paralelo 24° de latitud meridional, desde el litoral del Pacífico hasta los límites orientales de Chile.

Definido jurídicamente el problema limítrofe, las restantes disposiciones del tratado tenían por objeto establecer el régimen de explotación guanera, así como también un régimen aduanero. En virtud del artículo 2° se establece un condominio de utilidades entre los 23° y 25° latitud sur sobre los productos provenientes de los depósitos de guano descubiertos y por descubrir, las cuales se repartirían por la mitad entre ambas repúblicas, así como también se dividirían los derechos de exportación que se percibieran sobre los minerales extraídos en el territorio ya referido; las restantes cláusulas del tratado venían a complementar a ésta.

Como salta a la vista, la implementación de la comunidad establecida era en extremo difícil, dado el considerable número de cuestiones dejadas a la deriva, relativas a la administración de la empresa común, a la distribución de las

utilidades, a las medidas de vigilancia, etc. Por ello, y no obstante el Convenio Corral-Lindsay (5 de diciembre de 1872), el tratado resultó inoperante, urgiendo la celebración de un nuevo instrumento que zanjara definitivamente las discrepancias sobre Atacama.

A mediados 1873, el gobierno chileno acreditó como representante ante el gobierno boliviano a don Carlos Walter Martínez, quien realizó una gestión de negociación que, iniciada el 16 de junio de 1873, se prolongó hasta el 6 de agosto del año siguiente, fecha en que se firmó el nuevo tratado de límites entre Chile y Bolivia.

Cabe destacar que, mientras se desarrollaban gestiones diplomáticas tendientes a la celebración de dicho tratado, paralelamente se firmaba, el 6 de febrero de 1873, un tratado secreto entre Bolivia y el Perú. Nos detendremos brevemente para analizar el carácter – “defensivo y ofensivo”, o puramente “defensivo”- que se le ha atribuido al mencionado acuerdo, intentando mostrar hasta que punto, a partir de aquella época, se relegaba al olvido el romanticismo americanista que había teñido las relaciones internacionales del continente, y como, poco a poco, las oligarquías de cada país se sumían en recelos y desconfianzas que terminarían contribuyendo, respondiendo al llamado “teorema de Thomas”¹⁵, a la materialización de sus aprensiones.

¹⁵ Este teorema nos dice que las definiciones públicas de una situación (profecías o predicciones) llegan a ser parte integrante de la situación y, en consecuencia, afectan a los acontecimientos posteriores. De acuerdo a esta

A este respecto, la historia chilena ampara la idea que el mentado acuerdo no era sino parte de planes de incursión conjunta contra Chile, con el fin de desposeerlo de sus territorios y relegarlo a una posición de Estado subalterno dentro de la región¹⁶. Parece claro que este resquemor influyó decisivamente en la reacción chilena ante el incumplimiento boliviano.

Siguiendo con nuestro análisis, resulta interesante referirse del hecho que los aliados en esta guerra hayan compartido temores de alguna forma equivalentes, no sólo en el sentido obvio de que el tratado operaba bajo una lógica de resguardo ante el expansionismo chileno, sino con respecto a sus propias contrapartes; temores que habrían sido las razones principales para firmar el acuerdo. La sentencia precedente adquiere mayor veracidad en el caso peruano. En este sentido, vale recordar que el 31 de agosto de 1872, Daniel Ruzo, presidente de la comisión de delegados fiscales del Perú en Londres, enviaba una preocupada misiva al Ministro de Relaciones Exteriores de su país, en la que señalaba: “Se habla en esta ciudad de que las repúblicas de Chile y

teoría, los hombres responderían no sólo a los rasgos objetivos de una situación, sino también, y a veces primordialmente, al sentido que la situación pudiese tener para ellos. Y así, una vez que han atribuido algún sentido a ésta, su conducta consiguiente, y algunas de las consecuencias de esa conducta, son determinadas por el sentido atribuido. MERTON, R. 1972. Teoría y Estructura Sociales. México, Fondo de Cultura Económica. pp. 418 y 419.

¹⁶ Para el historiador peruano Nelson Manrique, esta teoría explicativa del Tratado Secreto entre Perú y Bolivia manejada por la doctrina nacional –el que su fin último fuese una futura agresión a Chile–, sería altamente cuestionable, ya que: “Chile no tenía recursos naturales que despertaran la codicia de sus vecinos. Bolivia no estaba preparada para una guerra, ni contaba con armada para un conflicto naval, que era inevitable al estar el territorio en disputa aislado por tierra debido a su carácter de litoral desierto. Mientras tanto, en el Perú, el presidente Manuel Pardo llevaba una política de desmilitarización, recortando el presupuesto de las fuerzas armadas, particularmente de la mariana, y creando una Guardia Nacional, destinada a neutralizar el excesivo peso de los militares en la política.” MANRIQUE, N. 2004. La mediterraneidad Boliviana y la integración regional. Nueva Sociedad (190). p.25.

Bolivia se encuentran secretamente aliadas en contra del Perú. El objeto que se la atribuye es arrebatarse a nuestra patria el departamento de Moquehua, para que se lo anexe Bolivia, quien, por su parte y en pago del auxilio que recibiría en esa desatentada empresa, cederá a Chile el territorio de Mejillones que le pertenece, y que Chile codicia manifiestamente”¹⁷. La firma del Tratado de Alianza Defensiva por el Perú se habría suscitado, más que por el temor a Chile, por la preocupación con relación a la actitud de Bolivia. Como recuerda Nelson Manrique, Jorge Basadre, el más importante historiador peruano de la República, ha registrado por lo menos seis oportunidades en las cuales durante las décadas anteriores a la Guerra se discutió en los medios políticos bolivianos la alternativa de promover una alianza entre Bolivia y Chile contra el Perú, por la cual los bolivianos renunciarían a su litoral a cambio del apoyo chileno para arrebatarse al Perú el puerto de Arica, que era estratégico para sus intereses comerciales¹⁸. Como vemos, en opinión de autores peruanos la necesidad de cerrar el paso a esta alternativa -forjada en suspicacias y temores de la aristocracia peruana- habría sido lo que obligó al Perú a apoyar a Bolivia en sus demandas.

Sin pretender extendernos más en el tema, nos parece que los mutuos celos –hasta cierto punto infundados, pero con un considerable margen de probabilidad- que se generaron en el choque de lógicas de poder entre las

¹⁷ Citado en CARRASCO, S., *Op. Cit.*, p. 82.

¹⁸ MANRIQUE, N., *Op. Cit.*, p. 25.

oligarquías de cada país, pueden ser consideradas tentativamente como causas a la Guerra del Pacífico.

Volvamos al tratado entre Chile y Bolivia. Este fue firmado en Sucre el 6 de agosto de 1874 por Mariano Baptista, Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia, y Carlos Walter, Ministro Plenipotenciario de Chile, estableciendo como límite entre Bolivia y Chile el paralelo 24 de latitud meridional, desde el mar hasta la Cordillera de los Andes en el *divortia aquarum*. Se daba término así, a aquel condominio que tantos problemas había acarreado para la normalización de las relaciones entre ambas naciones. En materia de derechos de exportación sobre los minerales situados entre los paralelos 23 y 24 de latitud meridional, se estableció que no podrían exceder la cuota que actualmente se cobraba, y no podría imponerse nuevas contribuciones, de cualquier clase, sino dentro de 25 años a las personas, industrias y capitales chilenos en la zona referida¹⁹.

Por último, se debe recordar la cláusula arbitral contenida en el artículo 2º del Protocolo complementario firmado por las partes el 21 de julio de 1875, para todas las divergencias suscitadas en la inteligencia y ejecución del tratado.

Parecía que, ahora sí, estaban encaminadas a normalizarse las relaciones bilaterales de Chile y Bolivia. Sin embargo, a esta armonía normativa se le

¹⁹ Se ha comentado que el motivo de esta norma (consagrada en el artículo 4º) era salvaguardar los intereses de los industriales chilenos frente a un eventual cambio en la política de explotación salitrera boliviana, tal como ocurrió con la peruana en años anteriores, cuando se procedió a expropiar salitreras de capitales chilenos ubicadas en Iquique, dejando arruinados a miles de chilenos.

oponía un incremento en las tensiones a nivel social. Como ya lo hemos referido, el expansionismo chileno –“pioneros” privados bajo el amparo estatal- se había dado a la tarea de poblar terrenos que, en virtud de los diferentes tratados limítrofes, eran de completa soberanía boliviana. Censos de la época indicaban que cerca de un 80% de la población era chilena, un 15% correspondían a bolivianos, y el resto extranjeros de otras nacionalidades. No era de extrañar que en semejante ambiente la prepotencia de la plutocracia industrial se hiciera sentir, como lo evidencian las siguientes que palabras don Ramón Arancibia, escritas en medio de una pugna electoral con el “Partido Liberal” (compuesto por elementos bolivianos), en 1875, en el Municipio de Antofagasta:

¿Con que vosotros nos mantenéis y nos defendéis con compasión? ¡Que sarcasmo! Sois vosotros, hambrientos de honra, de saber y civilización, los que vivís a costa del sudor que corre por la frente del noble obrero ¿Quién os ha dado esa levita que cargáis y que ni aun sabéis llevar? Los hombres que desde millares de leguas os traen industrias y capitales para sacaros de la indolencia y la eterna pereza en que vegetáis²⁰.

La tensión que derivaba de estas situaciones, sumada a la racionalidad que predominaba en las esferas gubernamentales de ambos países, viendo en cada movimiento de su oponente una jugada premeditada tendiente a desestabilizarlo,

²⁰ Citado en ARCE, I. 1997. Narraciones Históricas de Antofagasta. Antofagasta. p. 299.

no traía muy buenos auspicios para las relaciones vecinales. Sólo faltaba el detonante para un conflicto que se venía gestando hace años en las conciencias de las elites de cada nación. Como veremos, la Ley de 14 de Febrero de 1878 propició tal oportunidad.

En 1868 y 1870, el gobierno boliviano de Mariano Melgarejo había concedido a José Santos Ossa un derecho exclusivo de explotación y exportación de salitre en el territorio del departamento del Litoral. Sin embargo, una vez derrocado Melgarejo, por decreto de 9 de agosto de 1871, Bolivia declaró nulas las concesiones, adjudicaciones y ventas realizadas por el citado mandatario, resolución que comprendía la concesión de la que era beneficiario Ossa. Ante esto, la Casa Melbourne, Clark y Cía., que habían subrogado en sus derechos a Ossa, inició una serie de negociaciones con el gobierno de turno que terminó con la Transacción de 27 de noviembre de 1873, aprobada por el presidente Balliván. Ésta concedía a la empresa chilena 50 estacas de salitre por un término de 15 años contra el pago de dos mil pesos bolivianos anuales de patente, autorizándola para construir un ferrocarril particular, y eximiéndola, además, de toda clase de impuestos.

La tragedia llegaría cinco años más tarde cuando, en violación del Art. 4º del Tratado de Límites de 1874, que prohibía el alza de impuestos a compañías chilenas, la Asamblea Legislativa boliviana de 1878 aprobó, el 14 de febrero de

ese año, una ley que en su artículo uno establecía. “Se aprueba la transacción celebrada por el ejecutivo el 27 de noviembre de 1873 (...), a condición de hacer efectivo, como mínimo, un impuesto de diez centavos en quintal de salitre exportado”²¹.

Semejante ley suponía una contravención de las disposiciones del tratado, por lo que las reclamaciones chilenas no se hicieron esperar. Sin embargo, éstas se harían del todo estériles ante la inflexible posición del gobierno boliviano, que hilvanaba, con aparente tranquilidad, distintas razones jurídicas para soslayar su responsabilidad²². Entretanto, y en virtud del rechazo de la Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta semejante normativa, en Bolivia se rescindía la transacción de 1873, lo que significaba medidas para la incautación de sus instalaciones. Esto se erigía como un total desprecio por los derechos que asistían a los industriales chilenos sobre aquellas tierras, lo que constituía una ofensa que no podía obviarse, y/o una excusa razonable para anexar territorios que ya se consideraban chilenos en virtud de sus aportes financieros²³.

²¹ Citado en CARRASCO, S., *Op. Cit.*, p. 80.

²² En cuanto al análisis jurídico de los orígenes de la guerra, nos remitimos a la excepcional obra de Andaluz, que hemos venido revisando.

²³ Los autores bolivianos han visto en la actitud chilena el propósito deliberado de agredir a Bolivia y usurpar Antofagasta a cualquier precio, basándose en el hecho sumamente extraño de que, con una demora habitual de 20 o más días en las comunicaciones entre La Paz y cualquiera de sus países limítrofes, Chile decidió la toma de Antofagasta los primeros días de febrero, antes de saberse el fracaso de las gestiones de Pedro Nolasco Videla, el encargado de hacer las reclamaciones pertinentes ante el gobierno de Bolivia. Como nos lo relata Alcides Arguedas: “...Chile, al ocupar militarmente el litoral boliviano sin tener noticias fidedignas del rompimiento de las relaciones, no hacía otra cosa seguir las fases de una política rigurosamente calculada y seguida con método, aunque con festinación por los hombres públicos de aquel país.” Citado en CARRASCO, S., *Op. Cit.*, pp. 80 y 81.

Las tibias insinuaciones de ambos gobiernos en torno a una solución arbitral, no resultaron eficientes. Ante ello, las autoridades chilenas consideraron roto el Tratado de 6 de agosto de 1874, reivindicando los territorios entre los paralelos 23 a 25, y procediendo a ocupar militarmente el puerto de Antofagasta, dando comienzo con esto, a la Guerra del Pacífico.

Después de la guerra

Firmado el Tratado de Ancón el 20 de octubre de 1883, en el cual se establecía la paz definitiva entre Chile y Perú, cediendo este último la provincia de Tarapacá y conviniendo la realización de un plebiscito para definir la suerte de las dos provincias que quedaban a manos de Chile (Tacna y Arica), la diplomacia chilena se avocó a la tarea de terminar con el estado de guerra que aún subsistía con Bolivia. Así, y a pesar de la “política boliviana” impulsada por el en ese entonces canciller chileno Domingo Santa María²⁴, se firma, el 4 de abril de 1884, el Pacto de Tregua. Por medio de este acuerdo, Chile y Bolivia, junto con poner fin al estado de guerra, modificaban de forma sustantiva – aunque no definitiva- sus límites fronterizos: los territorios comprendidos entre

²⁴ La “política boliviana” fue una orientación distinta de las relaciones vecinales, llevada adelante por Santa María, ora como ministro, ora como presidente, en la que se enfatizaba la necesidad de dejar a Bolivia con una salida al Pacífico: “Dueños nosotros de todo el litoral boliviano y de todo el Departamento de Tarapacá, debemos dar un respiradero y una puerta de calle a Bolivia...” Carta a José Victorino Lastarria, 3 de diciembre de 1879, citada en PINOCHET DE LA BARRA, O. 2004. Chile y Bolivia: ¡Hasta cuándo!. Santiago, LOM Ediciones. p. 13.

el paralelo 23° y el río Loa, aunque continuarían bajo soberanía boliviana, pasarían a ser gobernados con sujeción al régimen político y administrativo de la República de Chile. La cesión administrativa de los territorios bolivianos, que venía a legalizar el status de *occupatio bellica* (ocupación bélica) bajo el cual se detentaba el litoral, estableció de un modo definitivo la condición mediterránea de Bolivia, como se rubricaría veinte años después, en el Tratado de Paz y Amistad de 1904.

Sin embargo, el hecho de que no se haya estipulado fecha en el Pacto para la celebración de un tratado, junto con la indefinición en el *status* de Tacna y Arica, derivó en constantes intentos diplomáticos tendientes a solucionar de una vez el problema boliviano. Dentro de éstos, quizás el de mayor relevancia haya sido el de las negociaciones de 1895, pues suponía un regreso a la posibilidad de constituir Arica como puerto de Bolivia, por lo que lo abordaremos de forma detallada.

Una vez terminada la guerra civil en Chile, el gobierno boliviano insinuó, de manera extraoficial, la posibilidad de llegar a un acuerdo sobre la base de la cesión a Bolivia de los derechos eventuales que el Tratado de Ancón daba a Chile sobre las provincias de Tacna y Arica, con compensaciones para Chile. Movido principalmente por razones geopolíticas –los problemas con Argentina en el sur del país aconsejaban dirimir cuanto antes las cuestiones pendientes con

Bolivia-, Jorge Montt, Presidente de la República por esas fechas, aceptó tal proposición. Luego de un período de negociaciones, el 18 de mayo de 1895 se firmaban en Santiago tres tratados: de Paz y Amistad, de Transferencia de Territorios y de Comercio.

En el primero de éstos, después de expresar su propósito en orden a consolidar de un modo estable y duradero los vínculos de amistad entre ambas naciones, se confería definitivamente a Chile la zona comprendida por el Pacto de Tregua de 1884. El Tratado de Transferencia de Territorios en tanto, de real importancia, establecía el reconocimiento de Chile a la necesidad boliviana de contar con un puerto propio de acceso al Pacífico. En este sentido, su artículo 1º expresaba que si, a consecuencia del plebiscito contemplado en el Tratado de Ancón, o por arreglos directos con el Perú, Chile adquiría soberanía en Tacna y Arica, este país se comprometía a la transferencia de esos territorios a la República de Bolivia, en cuyo caso este último abonaría como indemnización la suma de \$ 5.000.000 de plata. Ahora, en caso de que no se adquirieran dichos territorios, Chile se comprometía, en virtud del Art. 4º del tratado en estudio, a ceder la caleta de Vítor hasta la quebrada de Camarones, u otra análoga, pagando además la suma de \$ 5.000.000 de plata. Por último, el tercero de los tratados de mayo de 1895, sobre comercio, estipulaba la más amplia y recíproca libertad en las relaciones comerciales entre ambos países.

Junto a estos se firmaron dos protocolos complementarios el 28 de mayo de 1895.

En Chile, tanto los tratados como los protocolos fueron aprobados inmediatamente por ley de 31 de diciembre de 1895. En Bolivia en cambio, había una fuerte reticencia hacia los mencionados instrumentos, que era inspirada por el hecho de que el Tratado de Paz y Amistad establecía la soberanía definitiva de Chile sobre el litoral boliviano. Además se encontraba que la posibilidad de obtener Tacna y Arica era una quimera, ante lo cual la alternativa de caleta Vítor no parecía atractiva. La única forma de aprobar los tratados fue por medio de la suscripción de un protocolo aclaratorio el 9 de diciembre de 1895.

Este instrumento establecía, entre otras cosas, el que los Tratados de Paz y Transferencia de Territorios fuesen considerados un todo indivisible; un plazo de dos años para la entrega por parte de Chile de un puerto en la costa del Pacífico a Bolivia –cuya contravención significaba que la cesión definitiva del litoral de Bolivia quedaba sin efecto-; y, que en caso de no poder obtener Tacna y Arica y deber Chile entregar Vítor u otra caleta análoga a ésta, no se dará por cumplida dicha obligación si no se entrega un puerto y zona que satisfagan ampliamente las necesidades presentes y futuras del comercio e industria de Bolivia. El 10 de diciembre se aprobaba en Bolivia, tras una estrecha votación, los tratados de

mayo de 1895, postergando la aprobación de uno de los protocolos complementarios.

Sin embargo, la frase contenida en el Art. 4º del Protocolo Aclaratorio que hablaba de “necesidades presentes y futuras del comercio e industria de Bolivia” resultaba en extremo ambigua, siendo de un alcance demasiado amplio y absoluto y dejando el incumplimiento de la obligación al solo criterio de Bolivia. Por ello, este Protocolo Aclaratorio no fue aprobado por el Congreso chileno el 31 de diciembre de 1895, fecha de aprobación de los tratados de mayo²⁵.

La cuestión se vendría a resolver con la firma de un nuevo protocolo, aclaratorio del de 9 de diciembre de 1895, suscrito en Santiago el 30 de abril de 1896. En su artículo 1º se estatuyó que el gobierno de Chile aprobaba el Protocolo Aclaratorio de 9 de diciembre de 1895, especificando eso sí, las condiciones de puerto suficiente para satisfacer las necesidades del comercio, es decir, “con fondeaderos para naves mercantes, con terrenos donde pueda construirse muelle y edificios fiscales y con capacidad para establecer una población que, mediante un ferrocarril a Bolivia, responda al servicio fiscal y económico del país”²⁶.

Expresaba, además, que el gobierno boliviano sometería a aprobación de su Congreso el protocolo sobre liquidación de créditos, que era el protocolo

²⁵ El diplomático chileno Óscar Pinochet de la Barra menciona que este protocolo llegó con retraso, y ante ello se habría manifestado la necesidad de su aclaración, en *Op. Cit.*, p. 25.

²⁶ Citado en CARRASCO, S., *Op. Cit.*, p. 113.

complementario que aún quedaba por ratificar, y que sólo una vez que los acuerdos pendientes en su ratificación fuesen aprobados, el Congreso chileno prestaría su aprobación al Protocolo Aclaratorio de 9 de diciembre. Como se observa, la aquiescencia del país del altiplano sobre ambos protocolos (el de crédito y el aclaratorio de 30 de abril de 1896) funcionaba como condición *sine qua non* para el asenso chileno en lo referido al protocolo aclaratorio de 9 de diciembre.

La tortuosa vía que habían recorrido ambos gobiernos para llegar a un advenimiento en el tema parecía encaminarse a su fin, resolviendo de manera equitativa –aunque un tanto condicional, debido a su dependencia de las relaciones con el Perú-, y con una salida provechosa al Pacífico para Bolivia, el entuerto forjado en la Guerra del Pacífico. Sin embargo, esta gran “tragicomedia de encuentros y desencuentros” aún nos tenía reservada su último acto. Sobre este final, parte de la historiografía boliviana no duda en responsabilizar a Chile por el fracaso de las negociaciones, acusándolo de relegar al olvido sus compromisos una vez conjurado el peligro exterior que había llevado al gobierno, en primera instancia, a iniciar las conversaciones. En palabras del autor boliviano Luis Espinoza y Saravia: “Fue Chile que se negó a aprobar los protocolos aclaratorios de diciembre del 95 y de abril del 96, impidiendo de este modo a su perfeccionamiento definitivo (...) Lo evidente es que los pactos

de 1895 siguieron desde su nacimiento hasta el fin de todas las oxilaciones y fluctuaciones de las dificultades chileno-argentinas debiendo asimismo atenerse a las veleidades de la política chilena en cuanto a sus relaciones con Bolivia y el Perú”²⁷.

Pero la historia es un tanto más compleja. Si bien, efectivamente, el Congreso boliviano había aprobado los tratados mencionados, lo hizo con una reserva contenida en el acuerdo legislativo de 7 de noviembre de 1896, que en su parte medular expresaba: “en el caso extremo previsto por la cláusula cuarta del protocolo de 9 de diciembre de 1895 (es decir, que no pudiendo Chile obtener Tacna y Arica hubiera de entregar Vitor u otra caleta similar que satisficiera las necesidades del comercio y la industria boliviana), corresponde al Poder Legislativo, en el ejercicio de sus funciones constitucionales, el pronunciarse sobre si el puerto y zona que ofrezca Chile, en sustitución del puerto y territorio de Arica y Tacna reúne o no las condiciones establecidas en las estipulaciones celebradas entre las dos Repúblicas”²⁸.

Esta reserva equivalía a conferir a Bolivia un verdadero derecho de elección en materia de concesión de puerto, lo que era imposible de aceptar para la Moneda. Y con la misma inflexibilidad respondían en el altiplano ante las peticiones de Manuel Salinas, el funcionario chileno designado en Bolivia,

²⁷ ESPINOZA Y SARAVIA, L. 1928. Después de la Guerra, Las relaciones boliviano-chilenas. La Paz, Editorial Renacimiento. pp. 21 y 22.

²⁸ Citado en CARRASCO, S., *Op. Cit.*, p. 114.

acerca de la abrogación de dicha reserva. Por ello, es imposible soslayar la responsabilidad que le cabe al Congreso boliviano por los fracasos de las negociaciones de mayo, perdiéndose una de las oportunidades más claras, sino la más, para resolver los problemas entre ambas naciones. Como lo señaló Alberto Crespo Gutiérrez, historiador boliviano: “el Congreso boliviano, con una increíble falta de visión, sin tener en cuenta que habíamos sido derrotados en la guerra, se perdió en disquisiciones sobre el valor de las alternativas ofrecidas, considerando que Arica no tenía futuro frente a la competencia de Antofagasta y que Víctor u otra caleta análoga, no merecían ser consideradas”²⁹.

Lamentablemente, la actitud chilena no volvería a ser tan permeable a la idea de un puerto para Bolivia como lo fue en aquella época, sino que, divagando entre diversas alternativas –incluida una curiosísima propuesta de colonizar Bolivia-, terminaría en la certeza de la mediterraneidad boliviana

Naturalización de la mediterraneidad

El presidente Federico Errázuriz Echaurren planteó nuevas bases para la suscripción de un tratado de paz, versando principalmente en la renuncia del litoral por parte de Bolivia, a cambio de compensaciones monetarias y

²⁹ Citado en GONZALEZ, S. 2004. La tercería boliviana y el problema de la mediterraneidad. Revista Fuerzas Armadas y Sociedad (1-2), Año 18. p. 25.

facilidades comerciales. Para ello designó, en marzo de 1900, como Ministro Plenipotenciario en La Paz a Abraham König, quien tenía como misión el convencer a Bolivia de la conveniencia de los términos previamente expuestos. Ante la obvia reticencia presentada por las autoridades del altiplano, quienes aún conservaban la esperanza de recuperar parte de su territorio, el ministro chileno dejó una nota reservada, la cual, con inusual dureza, dejaba clara la postura nacional³⁰. Si bien esta nota fue decisiva para la firma del tratado, también se debe considerar el cambio de actitud que se observó en la política boliviana.

El triunfo del Partido Liberal en 1899, produjo un cambio en el principal tema de atención de la política exterior boliviana. Mientras que el hasta entonces gobernante Partido conservador mantenía el ideal de negociar una costa en el pacífico, el Liberal se inclinaba por negociar la paz definitiva y dejar la cuestión del enclaustramiento para un momento más propicio. Se ha dicho que esta decisión surgió de la necesidad de la elite minera boliviana de exportar estaño³¹, por lo que se requería entonces eran rutas ferroviarias que unieran al país y dieran acceso a los puertos del Pacífico.

Con la llegada de Germán Riesco a la presidencia de Chile, se comenzó a negociar el nuevo tratado bajo tres supuestos axiomáticos: abandono de toda pretensión de puerto, libertad de comercio para Bolivia, y compensación

³⁰ Véase RIOS GALLARDO, C. 1926. Después de la Paz...Las relaciones chileno-bolivianas. Santiago, Imprenta Universitaria. pp. 362-369.

³¹ GONZALEZ, S., *Op. Cit.*, p. 27.

dineraria aplicable a la construcción de ferrocarriles. Dentro de estos límites se movería el ánimo boliviano, a través de la denominada “Misión Aramayo”, que en 1902 encomendó el presidente boliviano de la época, Pando (y en una segunda época su sucesor, el general Ismael Montes), al Ministro de Bolivia en Londres, Félix Avelino Aramayo, para que lograra un acuerdo de paz con Chile. Así, el 20 de Octubre de 1904 se firmó en Santiago, entre el Ministro de Relaciones Exteriores de Chile, don Emilio Bello Codesido, y el Ministro Plenipotenciario de Bolivia en Chile, don Alberto Gutiérrez, el Tratado de Paz, Amistad y Comercio entre los dos países. Las ratificaciones fueron canjeadas el 10 de Mayo de 1905 y entró en pleno vigor.

El Tratado de Paz y Amistad consagraba, finalmente, el dominio de Chile sobre los territorios comprendidos entre el paralelo 23°, por el sur, y el río Loa, por el norte, asegurando de esta forma su continuidad territorial, dada la soberanía que Chile ostentaba sobre Tarapacá desde el Tratado de Ancón de 1883. En lo que respecta a los territorios comprendidos entre los paralelos 23° y 24°, se firmó un Protocolo Complementario en el cual se reconocía el dominio chileno sobre estos territorios.

Por otro lado, Chile reconoció a Bolivia, a perpetuidad, el derecho al tránsito comercial y el libre tránsito de personas y cargas por su territorio y puertos del Pacífico. Además, se obligaba a construir a su costa un ferrocarril

para unir el puerto de Arica con el Alto de La Paz³². Por último, se estipulaba que Chile debía pagar a Bolivia, a modo de indemnización, la suma de 300.000 libras esterlinas en dinero efectivo y cancelar determinados créditos reconocidos por Bolivia a favor de empresas mineras y particulares, entre otras obligaciones de carácter pecuniario.

El Tratado fue aprobado en el Congreso boliviano por 42 votos contra 30, luego de treinta sesiones. Los perdedores quedaron con un sentimiento de impotencia, de amargura; los ganadores en tanto, con la sensación de haber cumplido con un deber doloroso y sin gloria, como lo dijera el Presidente Montes unos años después, en 1908:

Ajustamos el Tratado (...) porque en el hecho no había nada que ceder, desde que nuestro bienes concurrían ya de algún tiempo a formar la fortuna del vencedor, porque languidecíamos penosamente sin rentas, sin industrias, sin esperanza (...) El gobierno cree, pues, haber cumplido su deber, un deber doloroso y sin gloria³³

No obstante la resignación aparente, el pueblo boliviano no amoldaría sus deseos a la letra del texto, sino que seguiría bregando en pos del Pacífico.

³² Cabe hacer mención, de una muy pertinente objeción que tuvo lugar por parte del Perú, en cuanto la referida cláusula implicaba un acto de soberanía sobre territorios aún en litigio, y que Chile sólo ostentaba bajo el título de cesión administrativa.

³³ Citado en PINOCHET DE LA BARRA, O., *Op. Cit.*, p. 34.

Después de la paz

El Tratado de Paz y Amistad firmado en 1904, no se tradujo en una armonización de las relaciones bilaterales entre las naciones suscriptoras. Al contrario, a partir de 1910, con un memorándum del canciller boliviano dirigido a sus homólogos de Chile y Perú con la intención de adquirir Arica, se da comienzo a una serie de tentativas diplomáticas, que tenían por objeto concluir con una salida al Pacífico para Bolivia.

Luego de diez años de declaraciones que fueron modulando la aspiración portuaria boliviana, el 1 de noviembre de 1920, la delegación de ese país ante la Sociedad de las Naciones, entregó al secretario general de ésta, una demanda de revisión del Tratado de Paz y Amistad de 1904, fundándose en la aplicación del Artículo 19 del Tratado de Versalles, el cual señalaba que: “De tiempo en tiempo, la Asamblea podrá invitar a los Estados miembros de la Liga a proceder a un nuevo examen de los tratados que hayan llegado a ser inaplicables, así como de las situaciones internacionales cuyo mantenimiento pudiera poner en peligro la paz del mundo”. En este artículo, Bolivia creyó encontrar el medio idóneo para el planteamiento de una demanda reivindicacionista, justificando su

petición en virtud de la violencia bajo la cual había sido impuesto el Tratado y de cómo su omisión constituía una amenaza permanente de guerra

Sin embargo, la delegación boliviana interpuso la demanda tarde, por lo pidió que fuese inscrita en el orden del día de la Asamblea del año siguiente, cosa que dispuso el presidente, pero con la oposición manifiesta de la delegación chilena, por considerar que no se encontraba comprendida en la competencia de la Asamblea.

Una vez iniciada la Asamblea del año 1921, tras un intenso debate entre los representantes de ambos países en torno a si era o no pertinente la Asamblea para conocer del caso referido, se encargó a una comisión de juristas para que determinara el alcance del Art. 19° del Tratado de Versalles, principalmente en lo que concierne a las atribuciones de la Asamblea de la Liga de las Naciones con arreglo a esa disposición. Esta comisión evacuó un informe que echaba por tierra la tesis boliviana, argumentando que el Artículo 19° invocado sólo facultaba a la Asamblea para “invitar” a los Estados a un nuevo examen y no le daba competencia para la “revisión” de los Tratados como lo solicitaba Bolivia en su demanda, señalándose, además, que esta invitación sólo podía hacerse en aquellos casos en que los Tratados se han hecho “inaplicables”.

Cabe señalar que, si bien la iniciativa boliviana no fructificó, si tuvo el mérito de dejar instalada su pretensión marítima en el imaginario político internacional.

No obstante el rechazo experimentado, Bolivia no bajó los brazos, aprovechando frentes que se abrían de forma paralela en el horizonte americano. Fue así que, con motivo del inicio, a fines de 1921, de conversaciones entre Chile y Perú para solucionar el litigio sobre la soberanía de Tacna y Arica, comienza también una ofensiva diplomática por parte de Bolivia, para lograr participar en la resolución de aquel conflicto. No obstante la reticencia inicial, poco a poco la alternativa boliviana comienza a ser más plausible, en especial desde la perspectiva chilena. En este orden de cosas, el 30 de noviembre de 1926, el Secretario de Estado norteamericano Frank B. Kellog propuso la cesión libre y voluntaria a Bolivia de los derechos, títulos o intereses que Perú y Chile tuviesen en las provincias de Tacna y Arica, garantizándose los derechos personales y propiedad de los habitantes de esas provincias, cualesquiera fuesen sus nacionalidades. A cambio, Bolivia daría una compensación monetaria fijada por las partes, destinada a cubrir el monto de las obras públicas existentes.

Inspirada fundamentalmente en el deseo de poner pronto término a los conflictos con el Perú, la respuesta chilena vendría a invertir radicalmente la posición que, de forma consistente, había tenido nuestra política exterior con

relación a los reclamos marítimos bolivianos. En efecto, el canciller Jorge Matte Gormaz respondía a la sugerencia de Kellog que, Chile, sin renunciar a los derechos que tenía sobre aquellos territorios, contemplaba “la posibilidad de sacrificarlos libre y voluntariamente en aras de un superior interés nacional o americano”, accediendo a considerar, en principio, la proposición, “dando con ello una nueva y elocuente demostración de sus propósitos de paz y cordialidad”³⁴. Con este memorándum, Chile se alejaba oficialmente de la base jurídica de su argumentación, para, poniendo ahora acento en la solidaridad continental, contemplar la posibilidad de dar a Bolivia un puerto en el Pacífico.

El auspicioso comienzo que esto significaba se vería truncado por los intereses del el otro Estado involucrado. En efecto, la respuesta del Perú vendría a frustrar toda tentativa de acuerdo que se hubiese podido vislumbrar en las condiciones anteriores. Así, el 12 de enero de 1927, la cancillería del Rímac respondía negativamente a la propuesta del Secretario de Estado norteamericano, cuestionando la intervención de una tercera potencia en una controversia que concernía sólo a Perú y Chile.

La precaria posición en que dicha respuesta dejaba a la demanda boliviana, al ser el aliado histórico quien le negaba un acceso al océano, se agudizaría en los años siguientes, con la firma del Tratado de 3 de junio de 1929 entre Chile y

³⁴ Citado en *Íd.*, p. 232.

Perú. Dicho Tratado acogió la tesis “bipartista”, adjudicando Tacna al Perú y Arica a Chile. Con igual fecha se firmaba un Protocolo Complementario, que en adelante significaría un escollo fundamental a los diferentes intentos de terminar con la mediterraneidad boliviana, por cuanto en su artículo 1º establecía: “Los gobiernos de Chile y del Perú no podrán, sin previo acuerdo entre ellos, ceder a una tercera potencia la totalidad o parte de los territorios que, en conformidad al Tratado de esta misma fecha, quedan bajo sus respectivas soberanías (...)”. Hay distintas versiones acerca de quien propuso esta cláusula, cuyo obvio receptor era Bolivia. Sergio González supone que fue el presidente peruano Augusto B. Leguía quien la sugirió, pues no quería a Bolivia cerca de Arica, conociendo la relación histórica entre este puerto y el altiplano, y menos como una cuña entre Perú y Chile, demostrando que en el fondo entregaba a Arica en lo jurídico pero no en lo sentimental³⁵. Más plausible es, sin embargo, la opinión de Óscar Pinochet de la Barra, quien atribuye al canciller chileno de la época, Conrado Ríos Gallardo, la autoría de la referida cláusula, cuyo objetivo principal era cerrar el paso a posteriores reclamaciones bolivianas sobre el litoral³⁶.

Se transformaba así, un problema que en inicio era bilateral, en uno que dependería en adelante de la voluntad de un Estado ajeno, en cuyo favor se había

³⁵ GONZALEZ, S., *Op. Cit.*, p. 32.

³⁶ En palabras del propio Ministro: “¿por qué se hizo? Se hizo por una razón: Bolivia seguía insistiendo en su aspiración; en consecuencia, la fórmula era que el Perú se uniera definitivamente con Chile y aceptara esta cláusula. No crean que fue fácil esta empresa (...) no se logró convencer sin esfuerzo al Presidente Leguía de que la aceptara” PINOCHET DE LA BARRA, O., *Op. Cit.*, p. 50.

consagrado un verdadero derecho a veto sobre los posibles acuerdo entre Chile y Bolivia.

Puntos de fuga

El Tratado de 1929 redimensionaba el escenario de solución del conflicto, incorporando la venia del Perú como elemento necesario para que la eventual cesión de una salida hacia el Pacífico para Bolivia se concretara. En este contexto, se realizaron una serie de tratativas para lograr el anhelo portuario, de las que pasaremos a dar cuenta someramente.

La primera fue un intercambio de notas diplomáticas entre la cancillería chilena y el embajador boliviana Alberto Ostria, entre 1949 y 1950, las cuales, propiciadas por la buena disposición que tenía el presidente Gabriel González Videla con respecto a conceder un puerto para Bolivia, significaron un cambio de la política desplegada con anterior por el gobierno chileno. En ellas se aceptaba como bases de negociación el buscar una salida propia y soberana al mar para Bolivia, y obtener para Chile compensaciones que no tuviesen el

carácter de territorial y que consultasen efectivamente sus intereses. Como lo comentó el propio González Videla en sus memorias, el medio compensatorio alternativo era el uso de las aguas del Lago Titicaca, de las cuales se esperaba generar energía eléctrica para las provincias de Tarapacá y Antofagasta, así como obtener recursos hídricos en cantidad suficiente para proyectos de irrigación de 30.000 hectáreas de la pampa del Tamarugal.

Pero el optimismo con el cual se enfrentaban las negociaciones vendría a difuminarse con la puesta en práctica del nuevo elemento en la ecuación: la opinión peruana. Así, en un breve comunicado, el presidente peruano, general Manuel A. Odrias, rechazaba tajantemente cualquier acuerdo que se pudiese realizarse entre Chile y Bolivia. Es menester decir que, la actitud peruana, más que ser realizada en virtud del art. 1º del Protocolo Complementario de 1929, en realidad se basaba en que las aguas del Lago Titicaca pertenecían en condominio indivisible al Perú y Bolivia, por lo que se necesitaba el consentimiento peruano con respecto del uso, aprovechamiento y disposición de esas aguas. Por esto, no estaba sino defendiendo su soberanía.

Luego de la ruptura de las relaciones diplomáticas entre Chile y Bolivia en 1962, debido a los conflictos por la utilización de las aguas del río Lauca, a mediados de los setenta se dan las condiciones necesarias para reiniciar las negociaciones entre ambos países. En Chile, Augusto Pinochet, a la cabeza del

ejecutivo, a una situación interna convulsionada, le debía sumar el agravamiento de los problemas fronterizos, que se empezaban a representar en una confrontación bélica con sus tres países vecinos en la temida *Hipótesis Vecinal tres* (HV-3; Perú, Argentina y Bolivia), por lo que se hacía perentorio buscar medidas para soslayar tal hipótesis. A su vez, Hugo Bánzer, Presidente de la República de Bolivia, debía poner en movimiento la resolución del problema marítimo, por lo que la situación parecía propicia para entrar en conversaciones. Y así lo hicieron ambos Jefes de Estado, en una reunión en la localidad fronteriza de Charaña, el 8 de febrero de 1975. De ésta nació el “Acta de Charaña”, por la que se resolvió normalizar las relaciones diplomáticas, a objeto de materializar los compromisos que ella expresaba: el principal, buscar dentro de recíprocas conveniencias fórmulas de solución a la mediterraneidad que afecta a Bolivia.

De este modo, la Embajada de Bolivia presentó al Ministerio de Relaciones Exteriores de la República de Chile el Ayuda Memoria de 26 de agosto de 1975, en donde se precisaban los criterios en virtud de los cuales se debían conducir las negociaciones. En este documento, figuraba, en primer lugar, la cesión a Bolivia de una costa marítima soberana entre la Línea de la Concordia y el límite del radio urbano de la ciudad de Arica; prolongándose con una faja territorial desde la costa a la frontera entre los dos países; incluyendo la transferencia del ferrocarril Arica-La Paz. También se proponía la cesión de un

territorio soberano de 50 kilómetros de extensión a lo largo de la costa y de 15 kilómetros de profundidad, en zonas a determinarse, alternativamente, próximas a Iquique, Antofagasta o Piragua. Por último, hablaba de la adopción de un régimen de autonomía en las operaciones portuarias de Arica

Vistos los términos del gobierno boliviano, Chile respondió con una contrapropuesta en la que, entre otras cosas, se declara la voluntad para negociar la cesión de una franja de territorio al norte de Arica hasta la línea de la Concordia, con límite norte la actual frontera con Perú, y con límite sur la quebrada de Gallinazos y el borde norte superior de de la quebrada del río Lluta; esta cesión incluiría el territorio marítimo comprendido entre los paralelos de los puntos extremos de la costa que se cedería, mar territorial, zona económica y plataforma submarina. Por otra parte, se rechazaba la cesión territorio al sur del límite indicado, que pudiera afectar la continuidad territorial (Iquique, Antofagasta, Piragua), y se condicionaba la eventual cesión a un canje simultáneo de territorios. Se mencionaba al final del documento que “la validez del acuerdo de cesión estaría condicionada al acuerdo previo del Perú de conformidad al Art. 1º del Protocolo Complementario del Tratado de 1929”.

Bolivia aceptó, con ciertas reservas, las propuestas descritas, como base para iniciar las negociaciones. Transcurrido cierto tiempo en conversaciones

relativas a especificar puntos ambiguos, la opinión que a este respecto le cabía al Gobierno peruano terminaría sepultando las aspiraciones portuarias de Bolivia.

Desde fines de 1975 se venía desarrollando un proceso de consultas e informes al Perú, acerca de la aceptación de ese país de la cesión, por parte de Chile, de una franja que permitiera la salida de Bolivia al Pacífico. En un memorándum entregado el 18 de noviembre de 1976, el gobierno peruano respondía con una especie de contrapropuesta. En ella, luego de reconocer la cesión de un corredor soberano para Bolivia, proponía el establecimiento, en la provincia de Arica, a continuación del corredor, un área territorial bajo la soberanía compartida de los tres Estados en forma de un trapecio de 66 kilómetros. Junto a esto, señalaba que el puerto de Arica debía tener una administración portuario trinacional, estableciéndose un polo de desarrollo económico en la zona bajo soberanía compartida. Tal posición determinó que, en definitiva, Chile se sustrajera de la negociación, argumentando que las solicitudes de Perú “inciden en materias propias de su exclusiva soberanía nacional”, porque las peticiones formuladas “no tienen relación con los términos generales de la negociación entre Chile y Bolivia, que fueron aprobados por ambos países”³⁷.

³⁷ GOBIERNO DE CHILE. 1976. Memorándum de 26 de noviembre de 1976. Citado en *Íd.*, p. 292.

Al rotundo rechazo chileno de dicha proposición, le siguió un obvio desgaste en las relaciones chileno-bolivianas, las cuales, atadas por la respuesta peruana, devinieron en la ruptura, el 17 de marzo de 1978, de las relaciones diplomáticas. El fundamento para dicha decisión fue que, habiendo sido iniciadas con un fin concreto, visto el alejamiento de Chile del mismo, no había ya motivo para mantenerlas.

El Acta de Charaña constituye, no obstante no haberse llevado a efecto, el único punto en la historia, a nuestro juicio, en que Chile y Bolivia estuvieron de acuerdo en lo que respecta a un tema limítrofe, y fue la injerencia de una tercera potencia la que determinó el final de las tratativas. Como el autor boliviano Horacio Andaluz ha dicho con respecto estas negociaciones: “En consecuencia, Charaña, como el antecedente más importante para cualquier futura negociación, debe dejar como lección el alto grado de responsabilidad, en el fracaso de las negociaciones, en que incurrió Perú y la falta de seriedad y respeto a las partes, al tema y a sí mismo que evidenció al hacer su planteamiento con la poca de dignidad puesta de manifiesto en su posterior aclaración de que sólo se trataba de una propuesta para la negociación”³⁸.

El último intento al que pasaremos revista, no vendría a ser sino un epítome de los encuentros y desencuentros que han definido las relaciones

³⁸ANDALUZ, H., *Op. Cit.*, pp. 220 y 221.

chileno-bolivianas. Precedido de una eficaz internacionalización del conflicto por parte de Bolivia -que logró obtener, en años sucesivos (1979-1988), importantes declaraciones de la OEA a este respecto-, a mediados de 1983, por medio de gestiones del gobierno colombiano, comienzan las primeras tentativas para reunir a los cancilleres de ambos países, lo que sucedería finalmente tres años después. En estas reuniones, imperaría la lógica de un “acercamiento cauteloso”, buscando puntos de acuerdo que soslayaran, de momento, el tema marítimo.

Este preámbulo tendría su final el 18 de abril de 1987, mediante la entrega de sendos *memorandums*, en los que Bolivia formalizaba su propuesta a Chile. En estos, se contemplaba el fin de la mediterraneidad boliviana de maneras similares a las planteadas años atrás en las negociaciones de Charaña, ya sea través de un corredor o de un enclave; tenía la particularidad esta propuesta, eso sí, de que no se contemplaban compensaciones territoriales, sino que éstas giraban en torno al pago de las obras públicas e instalaciones que se encontraran en el área del corredor, además de iniciativas para aumentar el caudal del río Lauca y buscar otras fuentes de agua a lo largo de la frontera chileno-boliviana, y construir conjuntamente un gaseoducto para transportar gas natural hacia Chile.

Tal propuesta no tuvo muy buena acogida en el ambiente nacional. Ya antes de que fuese dada a conocimiento público, el almirante José Toribio

Merino declaraba: “No se ve ninguna posibilidad de aceptar una propuesta boliviana de un corredor para salir al mar (...) No hay plebiscito. No hay nada (...) No se le va a dar salida”³⁹. El clima de nacionalismo que floreció hizo imposible seguir adelante con las gestiones, por lo que el canciller Jaime del Valle debió manifestar, en un comunicado de 9 de junio de 1987, que no resultaba admisible para Chile el fondo de la propuesta.

Parece evidente que esta moción boliviana partió con un pie atrás de las negociaciones de Charaña, al precondicionar el proceso negociatorio al no restablecimiento de las relaciones diplomáticas y al no canje territorial como medio compensatorio. Ello, sumado a la reticencia de la opinión pública chilena, redundó en la esterilidad de las referidas negociaciones

Pragmatismo, economía y frustración

La vuelta a la democracia no trajo consigo grandes acercamientos entre ambos países. Condicionados por la ausencia relaciones diplomáticas, los intentos de crear nexos con el vecino país transcurrieron en circunloquios que trataron de obviar la demanda marítima boliviana, centrándose en temas de integración económica, lo que terminaba, indefectiblemente, en juegos de suma

³⁹ Citado en CARRASCO, S., *Op. Cit.*, pp. 344 y 345.

cero. Al irrestricto apego de los Tratados por Chile, Bolivia oponía un irrenunciable deseo de acabar con su condición mediterránea.

Inmersos en esta dialéctica, los acuerdos económicos que gestaran los Estados, a pesar de su clara conveniencia, no prosperaban. El fracaso de las negociaciones para exportar gas boliviano por un puerto chileno –que era la opción económicamente más viable, y que provocó la salida del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada- demostró que, para el pueblo de Bolivia, la demanda marítima es imposible de soslayar. Los intentos de Chile de mejorar las relaciones sin tocar este tema, dándolo por cosa juzgada, no tiene cabida en el acervo del vecino país. Como lo precisó en su momento Víctor Rico, por ese entonces Cónsul de Bolivia en Santiago: “No sólo debe haber una agenda presente y futura sino también una agenda histórica. No se puede tener una visión de construcción de una agenda hacia delante, si es que no se ha dado definitivamente a los problemas históricos que afectan las relaciones entre Bolivia y Chile”⁴⁰.

Se repite así, *ad infinitum*, la lógica que ha mantenido separados por más de un siglo y medio a dos países hermanos, uno amparado en la intangibilidad de los tratados, el otro invocando un derecho inalienable al mar, los dos negándose mutuamente oportunidades para beneficiar a sus pueblos.

⁴⁰ Citado en PINOCHET DE LA BARRA, O., *Op. Cit.*, p. 106.

Sin embargo, la polarización de las posiciones de ambos Estados no conlleva sólo perjuicios económicos. Subyaciendo a estos vaivenes diplomáticos se encuentra el pueblo aymara. Este somero repaso a las relaciones chileno-bolivianas, ha ayudado a contextualizar las precarias condiciones en que la interacción entre los aymaras de distintas nacionalidades ha debido desarrollarse, en especial entre los asentados en Chile y en Bolivia. Divididos formalmente como consecuencia de los bosquejos fronterizos ensayados por las elites latinoamericanas en el siglo XIX, las tensiones entre los Estados han repercutido en la vida aymara no sólo por la dificultad fáctica de comunicación que deviene del endurecimiento de las fronteras, sino también por las diferentes políticas estatales que, en función de la seguridad nacional, tendieron a borrar toda reminiscencia de un pasado común con los aymaras de más allá de la frontera.

PARTE II

CAPITULO II

Identidad e historia común *Aymaras: Raíces y ubicación geográfica*

Los pueblos originarios de América representan actualmente el 14% de la población del continente, conformando la raíz mas profunda de éste⁴¹. Estos pueblos han sido sobrevivientes de las altas civilizaciones autóctonas que sufrieron el impacto de la expansión europea, como también de los esfuerzos posteriores por la autoconstrucción étnica como sociedades nacionales modernas.

Aunque hayan reasumido su independencia, no han vuelto a ser lo que fueron, ya que en ellos se ha operado una profunda transfiguración, no sólo por la conjunción de tradiciones endógenas y exógenas, sino por el esfuerzo de adaptación a las condiciones que debieron enfrentar en su calidad de integrantes subalternos de sistemas económicos de ámbito mundial, como también por los efectos que de manera directa o refleja tuvieron sobre ellos las revoluciones mercantil e industrial.

El mundo aymara, parte esencial del mundo andino, es uno de los pueblos testimonio que mejor ha conservado su vitalidad, pese a los esfuerzos de

⁴¹ ALBO, X. 1988. Raíces de América: El mundo aymara. Madrid, Ed. Alianza. p.21.

desestructuración y desculturización, que durante cientos de años han tenido que soportar, su cultura siguen vivos e incólumes, negándose a morir frente a la vorágine totalizadora y asimiladora del mundo actual.

Raíces Históricas Aymaras.

¿Quién es y qué es lo Aymara? En la actualidad se identifican rápidamente como integrantes de este pueblo los que hablan el idioma de este nombre, pero este no es el único criterio, ya que, si analizamos el asunto desde una perspectiva histórica no existe una respuesta simple.

Por una parte, en determinados momentos de la historia andina precolonial, hubo migraciones y expansiones de corte imperial, que iban modificando situaciones previas y creaban nuevas formas de unidad. La más conocida para nosotros es la expansión y conquista Inca; siendo la actual ciudad peruana del Cuzco la capital de una gran confederación andina llamada Tawantinsuyu. Tempranas fuentes históricas indican que en la primera mitad del siglo XIV, el Inka Pachacutec comenzó la conquista del Kollasuyu, parte meridional del imperio, derrotando al poderoso reino Kolla que se ubicaba al sur del lago Titicaca. En esta época, es posible que la expansión Inka haya llegado hasta la región de Tarapacá, al conquistar los reinos Aymara del altiplano que ya

ocupaban las cabeceras y los valles altos de esa región. Posteriormente, el sucesor de Pachakutek, Topa Inka Yupanqui, somete definitivamente a los Kolla, termina de conquistar a los señores Aymara y extiende su dominio sobre el noreste argentino y el territorio de Chile hasta el río Maipo⁴². Con anterioridad hubo otras expansiones como la de Wari y Tiwanaku⁴³, cuyos núcleos se vincularon con regiones que hoy llamamos aymaras, ubicadas preferentemente en los márgenes del lago Titicaca.

Existe un factor común para todos los pueblos que habitaban la región andina; todos ellos se enfrentaron a la necesidad de encontrar soluciones de subsistencia frente a la gran masa montañosa de los Andes central, con sus alturas, honduras y su doble barrera natural con el mar a un lado y la selva tropical en el otro. Al presentarse estas dificultades se llevó a cabo una ocupación del territorio que permitió organizar y complementar la producción, generando un buen manejo de los recursos naturales.

En la organización y dinámica de la sociedad andina, el principio de complementariedad ha sido fundamental. Bajo este principio, el hombre andino percibe su realidad y el entorno con un sentido macrovisionario, englobando áreas y nichos ecológicos muy diversos y variados, que contribuyen a

⁴² ALDUNATE, C. 2001. "El Inka en Tarapacá y Atacama". Tras la huella del Inka en Chile. Santiago, Museo de Arte Precolombino. pag. 19.

⁴³ El Estado de Tiwanaku se expandió en territorios que actualmente se vinculan con Bolivia, Perú, noreste argentino y norte de Chile. Particularmente, entre los años 600 y 100 d.C, parte de nuestro territorio como Arica, Tarapacá y Atacama, estuvieron bajo la influencia directa de esta cultura.

complementar sus posibilidades. Esta visión de la realidad tiene implicancias tanto para la vida social como económica, política y espiritual del pueblo andino⁴⁴.

Parte de la solución cultural compartida frente a estos desafíos, impuestos por la naturaleza, implicó fuertes intercambios y traslados de una parte a otra de este universo andino. Esta permanente interacción facilitó la emergencia de una “cultura andina” con rasgos comunes, pero sin romper con las peculiaridades de muchos grupos étnicos; dentro de todo este universo, ¿Qué será lo aymara?

Dentro del contexto común cultural, el hecho de compartir un mismo idioma puede ser un indicador importante de haber compartido un mismo origen, historia e intercambio social, ¿Quiénes son los que compartieron ese mismo idioma que antes era conocido como Jaki Aru, y que hoy conocemos como lengua aymara?

A la llegada de los españoles se constató que el área en que se hablaba aymara, o alguna variante emparentada con este idioma era mucho mas vasta que en la actualidad, llegando hasta regiones tan distantes como Quito en el actual Ecuador. Durante el siglo XVII se encontraba la lengua de este pueblo donde ahora solo se habla Qhishwa, como también la convivencia de ambas lenguas en muchos lugares. Para ello existe una explicación muy lógica, la gran movilidad

⁴⁴ GONZALEZ, H. 1995. Disponibilidad, acceso y sistemas de tenencia de la tierra entre los Aymaras del Altiplano de la I región de Tarapacá. Tierra, territorio y desarrollo indígena. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. p. 67.

geográfica que caracterizó a muchas poblaciones andinas en su búsqueda de climas y ecologías complementarias; así también con la creciente movilidad comercial existente en la zona y después, como resultado del establecimiento del gran Estado Inka panandino del Tawantinsuyu, quedando inserto el vasto territorio aymara en la parte sureste del Estado llamado Qullasuyu, que cubre actualmente el área andina de Bolivia, Chile, el sur del Perú y el norte de Argentina.

Paradójicamente fue con la invasión española y la instauración de un régimen colonial que se facilitó la consolidación de un grupo mas claramente identificado como aymara. Ello se debió a una triple fijación: social, geográfica y lingüística.

En primer lugar, con el sistema colonial la gran multiplicidad de grupos étnicos precoloniales, respetados por la expansión Inka, se redujo desde la perspectiva del conquistador a una masa social amorfa, identificada como “los naturales” o “la indiada”. Todos ellos conforman un mismo bloque social, económico, cultural y étnico, claramente diferenciado de los sectores dominantes y subordinado a estos.

Al mismo tiempo el sistema colonial fijó mucho mas claramente la ubicación geográfica de cada grupo “indio”, reduciéndolo a un número limitado de pueblos, fijando que tierras pertenecían a cada grupo y rompiendo cada vez

más el esquema anterior de asentamientos múltiples; la identificación grupal ya no fue por filiación, sino que por lugar de residencia.

Finalmente hubo una mayor fijación lingüística. Dentro del plurilingüismo precolonial, los colonizadores seleccionaron dos lenguas “generales”, principalmente para facilitar tareas evangelizadoras, siendo estas el qhishwa y el aymara, según las regiones.

Con esta triple fijación en tiempos coloniales, quedó más clara la identificación aymara a un determinado grupo formado por varias etnias antiguas en una determinada región.

Los límites geográficos de esta región se redujeron con respecto a la situación precolonial. Muchos valles orientales que antes eran avanzados de asentamientos aymaras rompieron sus vínculos con el lugar de origen, imponiéndose en esos lugares una variante simplificada del qhishwa imperial del Cuzco.

Ha habido posteriormente otros procesos adicionales que han reducido aún más el ámbito de la lengua aymara en favor del qhishwa. Por ejemplo, las migraciones desde los valles para proporcionar mano de obra en las principales minas, junto con el flujo de comerciantes y otros grupos de cierto prestigio social en torno a esos centros, ha hecho avanzar la frontera qhishwa en todo el flanco sureste del mundo aymara. El qhishwa ha ido penetrando desde el norte hasta

alcanzar las orillas del lago Titicaca en Puno, siguiendo la ruta comercial que viene desde Cuzco.

En la actualidad, las estadísticas censales dan una orientación sobre la distribución actual del mundo aymara. El aymara es el tercer idioma indoamericano más hablado en todo el continente con un total de dos millones de hablantes, cifra solo superada por el qhishwa y el guaraní, distribuidos sobre todo en tres países: Bolivia con 1.7 millones de hablantes, Perú con 300 mil hablantes y Chile con aproximadamente 20 mil hablantes⁴⁵. En cada uno de estos tres países el aymara es la segunda lengua y etnia más numerosa.

El trazado fronterizo aymara está conformado por tres países, en los cuales su población esta distribuida. En Bolivia la población aymara se concentra en los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y Cochabamba, en el Perú se ubican, preferentemente, en los departamentos de Puno, Moquegua y Tacna, en Chile se ubican en la I y II regiones. Más específicamente el pueblo aymara habita en dos zonas del norte de Chile, concentrándose principalmente en la Región de Tarapacá y, en menor proporción, en la Región de Atacama.

La primera zona abarca la franja precordillerana y altiplánica, desde la frontera con Perú y Bolivia hasta las localidades de Ayquina y Toconce. Por el Este limita con Bolivia, y por el Oeste sigue una línea que va desde Visviri a

⁴⁵ *Íd.*, p. 30.

Ayquina, pasando por Putre, Livilcar, Mamiña, Pica y Lequena. La segunda zona abarca un pequeño territorio dentro del actual territorio atacameño. Se prolonga, de norte a sur, desde las afueras de Caspana hasta Talabre.

Resulta difícil trazar en detalle la frontera occidental del territorio aymara hacia el océano Pacífico, tanto en el Perú como en Chile, porque en esta parte existe menos información lingüística, aunque ello no es óbice para que parte de la población siga identificándose como aymara. En las ciudades costeras de Lima, Arequipa y toda la franja costera desde Ilo y Moquegua hasta Iquique, han ocurrido migraciones masivas desde la puna o altiplano, creando un nuevo estilo de aymara urbano que conserva sus tradiciones al nivel de sus símiles, pero que camufla su identidad ante los ajenos, ya que hoy en día tras la identificación como aymara, persiste la conciencia de ser “indio”, con todas las cargas traumantes y discriminatorias que para muchos el término acarrea consigo desde que los españoles lo inventaron⁴⁶. Por eso para mucha gente sentirse parte de este pueblo sigue siendo una condición vergonzosa de la que quisieran librarse. Pero en los niveles más profundos de su personalidad, cuando logran quitarse la máscara de las convenciones sociales, siguen sintiéndose y llamándose aymaras e indios.

⁴⁶ RENGIFO, G. 1990. Desarrollo Andino y Cultura aymara en el norte de Chile. Iquique, Ed. TEA. p.69.

Pero, en nuestros días ¿Quién es aymara? Para la gran mayoría la respuesta se basa en ser y hablar su lengua, ser indio, ser campesino y ser explotado son términos en los que la gran mayoría de los aymaras coinciden, ya que gran parte de ellos comparte esta condición. No obstante, ello no es suficiente para definir de manera completa al representante de esta etnia, ya que cada vez surgen nuevas diferenciaciones dentro de este universo. Existen aymaras de distintas nacionalidades lo que implica, necesariamente, que estos estén inmersos en realidades disímiles, propias de los avatares políticos y económicos de cada Estado, como también procesos diferentes en cuanto a derechos y reconocimiento de esta etnia en las diferentes naciones.

En cuanto a la condición económica y social, ahora no es ya tan evidente que ser aymara implique necesariamente dedicarse a la agricultura y al pastoreo tradicional. Aunque esta sigue siendo la ocupación mayoritaria, tanto en el campo como en las ciudades encontramos también a aymaras comerciantes, artesanos, policías, profesionales, etc.; lográndose de esa forma sacar aquel estigma de “indio” campesino impuesto por la sociedad sobre esta etnia, como también la posibilidad de emigrar de los estratos de pobreza en los que se encuentra, mayoritariamente, el integrante de esta cultura.

Identidad del pueblo Aymara.

Los procesos históricos han construido a través del tiempo sociedades con sus características propias y diferenciadas, las que se adscriben a la expresión cultural. En consecuencia, a los actores sociales que comparten una idea de origen común, afinidades, lazos comunes, valores, lealtades, necesidades e intereses, pueden ser denominados Grupos étnicos.

La identidad por si misma conforma al ser social y cultural, siendo ella una noción que denota un proceso. A nivel individual sabemos lo fundamental que es la identidad, la cual define a una persona tanto consigo misma, como para con su exterior; lo mismo se puede entender, a modo de analogía, con respecto a la identidad étnica de un colectivo de personas, ya que esta identidad común implica dos órdenes de relaciones, las internas de un grupo y las que el grupo mantiene con el exterior.

Aparte la lealtad con los miembros del propio grupo, su sentido de pertenencia y la calidad de su estima personal; la identidad étnica arranca de la conciencia de la alteridad con respecto a otros grupos, es la diferencia y toda etnia tiene conciencia que es una forma ideológica de las representaciones colectivas a partir de la participación de un código e historia cultural común.⁴⁷

⁴⁷GUNDERMANN KROLL, H. 1997. Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. Revista de Estudios Atacameños (13): p. 20.

A pesar de los evidentes cambios en los contenidos culturales aymaras, se ha mantenido una distintividad étnica. Es decir, que a pesar del creciente número de factores culturales externos, entre ellos la castellanización; la permanencia de un conjunto de factores que operan como sellos de diferencia han permitido la reproducción de aquella distintividad.

Un aspecto del asunto es la identidad étnica asumida como un estigma. Vivirla de este modo se relaciona con un sistema de desigualdades sociales regionales que se remonta desde tiempos coloniales. Su nacimiento se encuentra en un proceso de estereotipificación de la sociedad, la cultura y la personalidad aymara, además del consentimiento prestado por ellos para tales caracterizaciones.

Los estereotipos se legitiman por la aceptación de los propios indígenas de poseer esos atributos y que su identidad corresponde, en gran medida a aquellos. Otro, es un componente de la identidad étnica que persiste a través de la construcción de la memoria histórica. La industrialización, las migraciones, las transformaciones políticas; junto a otros procesos de cambio social y cultural han provocado modificaciones en la vida de los aymaras, pero frente a esto la identidad de los pueblos indígenas no se ha desvanecido y se mantiene incólume.

Las expresiones simbólicas como el lenguaje, religión, parentesco, son las que funcionan como medios de representación de una identidad determinada.

Esta es otra forma de vivir la identidad, no ya como un estigma, sino con una valoración positiva al respecto de su situación.

La identidad étnica aymara para definirse apela a un lenguaje de parentesco a través de la noción de descendencia incaica, pueblo que vivió momentos de gloria y bienestar cuyos orígenes se confunden con los mitos fundacionales de la humanidad andina. Esta memoria es la que permite entender porqué un aymara puede sentir algún nivel de empatía, solidaridad y hasta lealtad con los otros integrantes de su etnia, más allá del grupo de parentesco inmediato.

Para los aymaras que viven en las ciudades, alejados de sus poblaciones rurales, opera la memoria histórica de la tradición que glorifica las sociedades precolombinas, previas a la conquista, como modelos de sociedad comparativamente perfectas, y también, como fuente de inspiración para el desarrollo de una futura sociedad indígena.

Hay que subrayar ciertos componentes de debilidad en la identidad colectiva de este pueblo; su memoria de pertenencia al pasado Inca es una memoria de la derrota, como lo atestiguan ciertos relatos míticos y manifestaciones folklóricas; se trata de una identidad de los vencidos y, además vivida como un estigma.⁴⁸

⁴⁸ *Íd*, pag. 23.

Durante la época precolonial se cierne un manto de dudas radicado en la afirmación de que en ese tiempo existió una identidad aymara común para todos los integrantes de esa etnia; lo que en nuestros tiempos es posible afirmar es que lo que existió fueron identidades a niveles inferiores, sean locales o a nivel de determinados linajes. El imperio inca habría sido el nivel máximo de asociación por conquista, también siendo discutible la posibilidad de que con ello haya existido una identificación como aymaras por parte de quienes lo componían.

La identidad aymara como grupo común, con su territorio lingüístico, se debió en mayor medida por el resultado de la nueva situación colonial impuesta por la dominación hegemónica española, que redujo a las comunidades o “ayllus” en torno a pueblos, para fines fiscales. Con esto se produce un desarrollo de “lenguas generales”, comenzando la extinción de los dialectos propios del periodo anterior que se identificaba por los grupos que habitaban las mismas zonas ecológicas, las que son muy disímiles en todo el territorio que corresponde al mundo aymara.

Con esto nace la lengua aymara, diferenciándose de la quechua, lográndose una identidad en torno al idioma y al territorio común durante el periodo correspondiente al siglo XVIII. Por entonces todo ese vasto territorio formaba parte del virreinato del Perú, y dentro de éste la mayor parte de su extensión quedaba inserta en la audiencia de Charcas. Otra pequeña parte de la

población indígena estaba situada en la franja de Arica y Tarapacá, que actualmente constituye la primera región de nuestro país. Posteriormente con la creación del virreinato de la Plata, el cual comprendió la audiencia de Charcas, gran parte de su territorio pasa a formar parte de esa jurisdicción.

Con el surgimiento de los nuevos Estados republicanos, y más adelante, luego del fin de la guerra del Pacífico, el pueblo aymara quedó segregado entre los estados de Bolivia, Perú, Chile y Argentina.

Sin querer desconocer el persistente peso de una larga historia previa, con una lengua y territorio común, tampoco hay que desvalorar el impacto de esta fragmentación del mundo aymara en cuatro estados distintos, con sus pugnas entre sí y con desarrollos internos diferenciados. Aunque los aymaras de los cuatro países se sienten hermanos cercanos, fundamentalmente por el hecho de hablar la misma lengua, cada grupo está también involucrado en los avatares políticos de su propio país al cual, por las circunstancias históricas, les tocó formar parte.

Existen factores y elementos que hasta nuestros días han logrado darle mayor cohesión al proceso de identificación de los aymaras con su etnia, cultura y costumbres; a modo de ejemplo se pueden nombrar ciertos factores que han influido en que se mantenga viva la identidad de este pueblo. Como instrumento de dinamismo cultural existen emisoras radiales aymaras, tanto en Bolivia como

en Perú, con variada programación y un muy buen nivel de participación popular, estas emisoras se pueden escuchar incluso dentro del territorio que comprende a Chile.⁴⁹

Existen centros e instituciones aymaras dentro de todo su territorio, como en Puno, La Paz, Arica e Iquique, los que cumplen una función informativa en cuanto a su historia y cultura, refuerzan también la identidad por medio de labores de investigación académica.

También existen intercambios a nivel artístico y folklórico, como lo son la fiesta de la Candelaria en la localidad de Puno en Perú, el Gran Poder de La Paz en Bolivia, como también la fiesta de la Tirana en la Pampa del Tamarugal en Chile. En términos simbólicos, todas estas fiestas son una excelente ocasión para reforzar elementos culturales comunes, los que cimientan el vínculo de identidad de su pueblo, haciendo posible pensar que este estrecho nexo se seguirá manteniendo vigente durante las generaciones futuras.

Para finalizar vale decir que la identidad es producto de una historia, un espacio geográfico organizado y una convicción de satisfacción, esta es la expresión del sentido de la vida y la personalidad colectiva de un pueblo. La identidad se compone siempre de un factor psicológico que define simbólicamente sus fronteras, basándose principalmente en la fe del

⁴⁹ ALBO, X. 2000. Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. Revista de Estudios Atacameños, N° 19. Antofagasta, Universidad Católica del Norte. p.43.

subconsciente y la lealtad colectiva⁵⁰; la identidad refleja el pasado, positivo o negativo, y lo proyecta al presente; de no darse esa proyección la identidad se descompone y atrofia, viéndose expuesta a la inevitable irrupción de “ídolos extranjeros”.

Comercio y economía aymara entre Bolivia y Chile

No cabe duda alguna que una de las grandes características del pueblo aymara fue la capacidad de ejercer su influjo comercial a gran distancia comprendiendo vastas zonas tanto en Bolivia, Perú, Argentina y Chile.

El comercio proveniente principalmente de los márgenes del lago Titicaca se centró, en nuestro país, en la Puna Alta de Atacama y el importante enclave montañoso del Licancabur. Elementos esenciales para este intercambio comercial entre el Altiplano y la Puna Alta de Atacama se materializaron, en un comienzo, a través del trueque de la quínoa, poroto pallar y el maíz, los cuales eran canjeados sin empleo de moneda en los caseríos, ubicados a considerable altura⁵¹. El comercio se vio fuertemente dinamizado por la enorme presencia de

⁵⁰ CHIPANA, C. 1996. Hacia un Pachakuti. En: ALBÓ, J., ARRALIA, M. I., HIDALGO, J., NÚÑEZ, L., LLAGOSTERA, A., REMY, M. I. y REVESZ, B. (Comps). La integración sur andina: cinco siglos después.. . Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Corporación Norte Grande Taller de Estudios Andinos, Universidad Católica del Norte. p. 447.

⁵¹ GILBERT, PATRICIO. 1984. El maíz en el comercio aymara, vol nº 5. Ed: Creces. p.31.

llamas, siendo una de las características de estos camélidos la capacidad de soportar sin problemas las fuertes oscilaciones térmicas diurnas a nocturnas características de la región, como también la importante capacidad de carga, necesaria para el transporte de productos agrícolas a considerables distancias, por rutas inhóspitas, cuyo recorrido comprometía dilatadas extensiones de tiempo.

En este contexto geográfico árido y de considerable extensión, alcanzaron gran importancia los pajonales; estos son lugares equivalentes a pulmones vegetales de la Puna, los cuales fueron utilizados por los aymaras como lugares aptos para realizar el intercambio a través del trueque.

El maíz alcanzó especial relieve por su gravitación como elemento importante en la alimentación cotidiana de todos los grupos étnicos asociados a los aymaras, y por la ocupación de espacios de cultivo de extensión considerable. La manera para lograr conseguir recursos hídricos destinados a la mantención de los cultivos de maíz y quínoa en lugares donde el suelo se caracteriza por su erosión y aridez, es a través de aguas subterráneas o cochas, las que se situaban a distinta profundidad. Las cochas no sólo surtían del vital líquido a las regiones del Altiplano y la Puna Alta, sino que contribuían también a la mantención de los cultivos de maizal, los cuales permitían a su vez la alimentación de los habitantes de la región comprendida al suroeste del Altiplano; todo ello sirvió y sustentó, en

un principio, como elemento primario de referencia para la expansión nomádica de los aymaras y su posterior asentamiento en las zonas altas de la Puna.

Las interrelaciones existentes en las altas culturas del Altiplano, derivadas principalmente del ciclo del maíz, además de las formas religiosas contingentes de manera de adoración politeísta, son presentadas con frecuencia en la antigüedad. El cultivo de ese producto influyó en lo ritual y en la expresión de la mitología del Altiplano, dejando el maíz el lugar de ser solamente un elemento de intercambio vital para la población desde el punto de vista de su alimentación, sino que también este cereal ocupó un sitio de relevancia en la vida espiritual del pueblo aymara.

Esta milenaria estructura productiva asociada al maíz y al consiguiente trueque de variados productos fue alterada sólo por la irrupción de formas exógenas de hegemonía territorial y política. Una de esas formas provino del sometimiento al imperio incaico, el cual impuso un sistema de sujeción al nuevo orden imperial a través del tributo, con lo que se llevó a estratificar aún más las diferenciaciones entre los pueblos sometidos a éste gravamen, pero se logró mantener la vigencia del trueque en el intercambio comercial, eso sí, esta vez, jerarquizado por las dictámenes de naturaleza impositiva reglamentadas desde el Cuzco.

La mantención del cuadro anterior en las relaciones de producción respecto a los grupos étnicos y culturas de la Puna Alta por parte del incanato, sólo es modificada estructuralmente por la dominación hegemónica desde el siglo XVI por parte de la invasión colonial hispánica. Durante esa época la forma de productividad española se había superpuesto a la territorialidad indígena preexistente. Los recursos tradicionales como el maíz, el ganado, el algodón, el pescado y las actividades mineras, fueron reorientados en términos económicos y productivos, utilizando los ambientes de la costa, valles y quebradas y las propias rutas de tráfico de los indígenas⁵².

Sin embargo, aun con el cambio en la forma de producir, además de la irrupción paulatina del patrón moneda y la imposición de un modelo económico semejante a lo que podía avizorarse como un capitalismo naciente, vigente en la metrópoli española, el régimen de cultivos continuó determinándose en torno al maíz, ejerciendo su ámbito de influencia hegemónico como el principal elemento de la agricultura de todas las épocas, para la totalidad de las culturas vinculadas al Altiplano.

En nuestros días a pesar de las múltiples actividades económicas no estrictamente agropecuarias, la base de la economía aymara es siempre la chacra en la precordillera y el ganado en la zona de la cordillera. El Altiplano y la

⁵² ODONE, C. 1995. El tejido de las estrategias de distribución y circulación espacial en Tarapacá: un registro colonial. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. p. 63.

cordillera chilenos con los valles altos de la Primera Región, son el espacio de los pastores aymaras, mientras que la precordillera adyacente es el espacio de los agricultores de esta etnia, destacándose, tanto hoy como en su pasado precolombino, por la explotación simultánea de un máximo de recursos diferentes y distantes; antiguas características aún persistentes de la economía aymara son la responsabilidad en el manejo de los recursos naturales, su explotación respetuosa y su uso colectivo, especialmente en lo referido a los campos de pastoreo, aguas, pajas, madera, leña, gredas y canteras. A pesar de los profundos cambios que ha sufrido su economía, ésta mantiene su base agraria combinando la agricultura de riego sobre terrazas en las quebradas y oasis subtropicales, con el pastoreo extensivo de camélidos en bofedales y campos de vegetación natural en la cordillera.

Como se señalaba anteriormente, el hecho de mantener un patrón económico de base agraria, no implica la inexistencia de reajustes en la economía aymara. Un claro ejemplo de ello es el reajuste económico sufrido por sus comunidades a finales del siglo XIX y XX; durante ese período existió una intensa actividad minera en la región. Aquí, la mano de obra aymara y enclaves de abastecimiento alimenticio, también aymaras, fueron fundamentales en las actividades mineras: en primer lugar, el salitre de Tarapacá (1860-1925), el azufre en Arica (1900-1950) y la industria del oro (1960-1990). A raíz de estos

enclaves, las comunidades reorientaron su economía modificando cultivos, aumentando la producción de ciertas especies mas demandadas y emprendiendo nuevas actividades. Al mismo tiempo, se introdujeron mecanismos ajenos a los tradicionales, tal como la moneda –comercio- y el trabajo asalariado, conduciendo esto a la competencia de dos sistemas económicos y de vida diferentes⁵³.

Lo anterior conlleva a que la economía andina, incluida la aymara, se mercantilizara extensivamente y con ello su orientación principalmente de economías domésticas de base comunitaria, que giraban en el marco de relaciones económicas microregionales, se va disipando, al tiempo que su condición centralmente agraria, cede paso en parte, al incluirse el trabajo minero asalariado.

Con relación al comercio, éste se ha visto modificado en su forma debido principalmente a la gran cantidad de cambios y asimilaciones, la gran mayoría de ellas forzosa, que ha tenido que soportar la etnia aymara en los últimos doscientos años. Muchas veces se ha debido renunciar a la práctica de formas ancestrales de intercambio comercial, de importante contenido espiritual, para dar paso a las formas de comercio actuales en pos de la supervivencia de este pueblo.

⁵³ COMISION DE VERDAD HISTORICA Y NUEVO TRATO. 2001. Acta. Sesión del 30 de Abril de 2001. Santiago.

Con la llegada de la república, el régimen chileno dificultó y cortó las relaciones ancestrales intraétnicas mediante las fronteras chileno-bolivianas. Sin embargo, los andinos, llevados por su concepción particular del espacio económico, supieron recomponer su territorio, desarrollando nuevas formas de comercio e intercambio económico como son el contrabando, el pago en moneda por trabajo migratorio estacional en haciendas costeras, servicios varios mediante parientes urbanos y emigrados, además de las tareas de arriería y la conducción de camiones. Se puede sostener que, actualmente, el espacio económico de este pueblo comprende desde las llanuras altiplánicas hasta los grandes centros urbanos.

Sin duda que las actuales circunstancias económicas y comerciales imperantes en nuestros días, han hecho disminuir considerablemente la manera esencial y ancestral de comerciar entre aymaras de Chile y Bolivia, como es el trueque. Desde hace ya dos décadas el trueque como forma de comercio ya no alcanza más del 5% de la producción agrícola y se eleva solamente al 15% del producto ganadero, debiendo los aymaras de ambos países adaptarse y asimilar las formas de comercio imperantes en la actualidad⁵⁴.

Una forma precaria de comerciar asumida actualmente por los integrantes de esta etnia, los cuales desde siempre se han destacado por ser viajeros, es llevar en sus

⁵⁴*Íd.*, p.33.

viajes transfronterizos alguna mercancía para vender y con su importe comprar otra, este comercio alternativo muchas veces se ha transformado en contrabando de especies, trayendo consecuencias aún más nefastas para el desarrollo comercial transfronterizo entre aymaras chilenos y bolivianos.

Otra manifestación comercial latente aún en la actualidad entre aymaras de Chile y Bolivia son las ferias que se ubican en la frontera de ambos países, en las cuales se comercia preferentemente la lana y la carne de llama, la papa chuño, diversos artículos textiles y de alfarería, como también productos propios del mercado urbano; en estas ferias aún persiste la antigua forma de comerciar a través del trueque, pudiéndose aún constatar la verdadera tradición comercial de este pueblo el cual logró establecer vínculos no solo comerciales, sino también culturales con lejanos sectores del mundo andino. Estas instancias comerciales propias, también influyen en aportar mayores elementos a la identidad de este pueblo con sus costumbres y prácticas ancestrales milenarias, las que no se resisten a morir frente a la vorágine comercial, cultural y política existente en nuestro presente. Algunas de estas ferias que revisten el carácter de relevantes son las Ferias Tripartitas de Colchane y Visviri⁵⁵.

Allende y Aquende las fronteras

La nación aymara

⁵⁵ Información obtenida en la entrevista realizada al señor Patricio Mamani.

Los intercambios culturales descritos, funcionan todos sobre la base del comercio tradicional, el que ha sabido adaptarse, en la manera de lo posible, a los estrechos marcos de comunicación que proporcionan los Estados nacionales para el desarrollo de una comunidad aymara transfronteriza. Lo cierto es que tanto Bolivia como el Perú y Chile, han hecho enormes esfuerzos para que la conciencia colectiva de cada grupo pase antes que nada por la de ser miembros de su correspondiente Estado nación, y no por la de tener una historia previa o una lengua y cultura aymara común a uno y otro lado de la frontera. Tal actuar se ha intensificado debido a las siempre tensas relaciones internacionales entre los Estados del triángulo.

El éxito relativo de estas políticas, mantuvo cautivo el espíritu de muchos aymaras que trataban de desentenderse de sus orígenes por la infravaloración que ello les suponía. Pese a esto, desde los años setenta ha ido resurgiendo la conciencia “aymara”, primero en Bolivia y de ahí también en los otros países. De aquí emana la pregunta ¿Hasta que grado podemos hablar de la existencia de una nación aymara supraestatal o interestatal?

Siguiendo el análisis realizado por Xavier Albó a este respecto, existirían los elementos para poder hablar de una nación *en sí*, pero en el conjunto de los

tres países no podemos afirmar todavía que exista ya una nación aymara *para sí*⁵⁶.

Entre los elementos objetivos o *en sí*, encontramos, en primer lugar, que en las comunidades rurales aymaras de los tres países persiste una cosmovisión y una cultura simbólica de fondo bastante común. Hay una referencia permanente a la naturaleza como fuente de vida. La *Pacha Mama* o Madre Tierra, al igual que los cerros protectores, con denominaciones diversas según la región, sigue siendo objeto de cariño y a la vez temor reverencial que origina diversos ritos y ofrendas. Es también común el sentido de reciprocidad en las relaciones familiares y entre familias, aunque la organización global varíe según la comunidad; conceptos como *ayllu*, *ayni* y muchos otros, son parte de un acervo cultural reconocido y apreciado. Cabe precisar eso si, que estos elementos simbólicos forman parte, más de una gran conciencia andina, que de un imaginario particular aymara⁵⁷.

En este orden de cosas, lo que añade una especificidad más aymara, dentro del contexto andino, es la *lengua*. El idioma aymara sigue muy vivo y sin problemas dialectales insalvables para la mutua comprensión. Las cada vez más numerosas radios aymaras lo atestiguan y lo refuerzan. Algunas antologías

⁵⁶ ALBO, X. Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. En CASTRO, M. 2000. Actas del XII Congreso Internacional “Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio”. Arica, U. de Chile/U de Tarapacá. p. 986.

⁵⁷ *Ibíd.*

recientes de literatura aymara refuerzan además el carácter interestatal de este rasgo compartido⁵⁸.

Otro elemento de potencial importancia es el territorio común, con todo el trasfondo histórico que conlleva. Muchos lo identifican con el antiguo Qullasuyu y, dentro de él, todos subrayan la importancia de los viejos centros ceremoniales, muy particularmente en las actuales ruinas del Tiwanaku.

A pesar de haber estos rasgos comunes manifiestos, la toma de conciencia de cada grupo aymara intra-estatal como *nación* aymara ha sido escasa. Las políticas de asimilación cultural de los Estados “soberanos” no han sido en vano. Como dijimos anteriormente, recién en las últimas décadas ha existido un despertar en este sentido, y, aunque en Chile estas tentativas siguen siendo tímidas, han crecido constantemente con el correr de los años.

Para recuperar la conciencia de pertenecer a una cultura común inter-regional, es necesario, en primer lugar, que los aymaras chilenos se identifiquen como tales dentro de sus propias fronteras. Esta integración supone romper con paradigmas políticos, económicos y sociales, que han dominado la esfera pública desde la fundación del Estado, en un intento de crear un Estado multicultural que aglutine de forma justa, las diferentes culturas que viven en sus dominios.

⁵⁸ *Ibíd.*

CAPITULO III

Organización y Movimiento Indígena *Las demandas de un pueblo oprimido*

Las fronteras de los países han separado a pueblos originarios arbitrariamente a lo largo de la historia, produciendo múltiples problemas para éstos. Fracciones de comunidades indígenas se ven insertadas en Estados que no han tenido injerencia en su formación, en sus leyes, ni en su cultura e idiosincrasia. Esta es la realidad de los aymaras, pueblo andino que se encuentra separado principalmente en 3 países, Bolivia y Perú en mayor medida, y en menor cantidad en Chile. Es un tema muy importante determinar si existe realmente un movimiento aymara propiamente tal en nuestro país, a través del cual ellos puedan hacer llegar sus demandas al Gobierno Central, como los chilenos que son. A lo largo del tiempo, han surgido ciertas demandas de las distintas organizaciones existentes entre los indígenas del norte de Chile, las que tienden a la posibilidad actual de constitución de un proyecto histórico común, de una identidad cultural compartida, y que no sólo los acerque entre sí, sino que también con sus congéneres de países vecinos del área surandina.

Dentro del actual contexto histórico, existe un desarrollo organizativo que se concentra fundamentalmente en la primera y segunda región, donde básicamente se pueden distinguir 3 niveles⁵⁹:

-Organizaciones locales o comunitarias: Este tipo de organización corresponde generalmente con el espacio de la localidad o comunidad a la que pertenecen sus miembros. Si bien ésta con el tiempo ha sido claramente disminuida en muchos aspectos y dimensiones, la comunidad mantiene todavía continuidad con un referente tradicional andino. De esta manera, siguen siendo bastante importantes el control sobre ciertos recursos, las relaciones parentales, las asambleas y ciertas actividades colectivas, especialmente en los planos económico y ritual⁶⁰; facilitando la agrupación de los intereses de los individuos que componen esta comunidad, pero también creando una identidad marcadamente local. Lo anterior tiene un efecto particularmente dramático en la conformación del movimiento aymara, ya que ellos más que sentirse parte de la etnia tienden a identificarse con su localidad en particular sin poder lograr la autoconciencia de pueblo.

Este tipo de adhesión localista tiene una gran importancia en la vida aymara, ya que trasciende incluso entre los inmigrantes urbanos, los cuales ante

⁵⁹ Según Hans Gundermann, existen importantes organizaciones de mujeres, en forma de talleres artesanales. Para efectos de orden se entienden incluidas en las organizaciones sectoriales- productivas

⁶⁰ GUNDERMANN, H. 1993. Organizaciones Aymaras, Identidad étnica e Integración. Taller de Estudios Andinos. p. 397.

el desamparo que encuentran en la ciudad, forman agrupaciones tales como clubes de fútbol, cofradías o centros de hijos; los que representan o están referidas directamente con sus comunidades de origen.

Al nivel de este tipo de organización, las demandas giran casi siempre en torno a la solución de problemas de tenencia y manejo de tierras y aguas, o la consecución de servicios o infraestructura productiva comunal. Aquellas comunidades que presentan una menor dispersión de sus intereses colectivos, por lo general tienen un mayor éxito en el cumplimiento de los objetivos por los cuales se organizan.

En ciertos casos, estas comunidades con el objeto de legitimarse frente al Estado y sus organismos, han buscado un estatus legal, convirtiéndose en asociación gremial, sociedad de responsabilidad limitada o corporación mutua.⁶¹

La importancia del espacio comunitario y sus límites, queda de manifiesto al recordar lo acontecido con las unidades vecinales después del ordenamiento desarrollado con fuerza por el gobierno militar para la administración del Estado y el control de la población de los municipios, especialmente rurales. Las divisiones artificiales tuvieron que ceder paso a subdivisiones, como una manera de respetar la particularidad de cada comunidad y reducir los conflictos que generaba el ordenamiento territorial impuesto.

⁶¹ En opinión de Hans Gundermann, las comunidades con estatus legal son mínimas; en la mayor parte de los casos se trata de asociaciones gremiales impulsadas por el Estado.

Actualmente, en el contexto de un esquema de gobierno municipal democrático, se da una mayor iniciativa y participación a la población rural, y resurge con fuerza una acción centrada en la localidad o comunidad. Éstas siguen siendo, aunque recubiertas por la noción de agrupaciones vecinales, los canales privilegiados de expresión colectiva y los espacios sociales por los cuales el Estado sigue derivando prestaciones sociales diversas.

-Organizaciones con un espectro sectorial más amplio como las económicas:

Este tipo de organizaciones tiene claramente un nivel de convocatoria mucho más amplio que el anterior. Aquí participan socios de varias comunidades o localidades, las cuales deben reunirse obligadamente por asuntos de manejo de recursos (Ej. sistemas de regadíos), por intereses productivos o comerciales o por cierta delimitación geográfica determinada que incluye a varias localidades o a conjuntos de agricultores independientes. Como su nombre lo indica estas organizaciones apuntan a la consecución de objetivos de mejoramiento económico, pero este mejoramiento más que a la producción apunta a los aspectos de comercialización. El grueso de estas organizaciones se encuentra en Arica, las cuales tienen que ver principalmente con la agricultura comercial regional.

Con respecto a las organizaciones económicas vigentes, la mayoría de éstas fue presionada durante mucho tiempo, y al no encontrar soluciones efectivas a sus demandas, estuvieron durante todo el gobierno militar virtualmente paralizadas y reducidas al accionar de algunos dirigentes que, por otra parte, se inmovilizaron en sus cargos. Sin embargo, actualmente se observa una reactivación de ellas e, incluso, el nacimiento de otras. Esto se ha facilitado no sólo por la apertura política de los últimos 15 años, sino también por la mayor oferta de recursos e inversión que el gobierno empieza a destinar al desarrollo agrícola rural de la zona.

-Organizaciones de carácter cultural: Este tipo de organizaciones plantea un tipo de demanda mucho más general que el de una organización campesina, local o pluricomunal. Incorpora como referente el tema de la cultura, sea de nivel amplio y radical de la etnicidad, proponiendo su discusión sobre la base de un proyecto histórico de constitución como pueblo, o en un plano más restringido que se sitúa en un discurso de revaloración cultural. Este último va mucho más allá de la sola manifestación folclorística de tradiciones y costumbres.

La emergencia de estos movimientos es relativamente reciente, no más allá de 20 años atrás. Los cuadros directivos de las organizaciones más radicales son en su mayoría jóvenes estudiantes universitarios o profesionales jóvenes,

vinculados eminentemente al estrato aymara urbano⁶². De esta manera, tanto en su gestación como funcionamiento, este tipo de organizaciones ha estado ligada al ámbito de las ciudades costeras como, Arica e Iquique. Las agrupaciones más radicales tienen como objetivo general la revaloración de sus tradiciones y cosmovisión originaria. Entre las demandas etnicistas esto se manifiesta en la valoración de lo “indio”.

1. En cambio en las organizaciones culturales de demanda más restringida, los dirigentes son personas de mayor edad, campesinos que aunque puedan también tener domicilio urbano, siguen vinculados con las actividades agropecuarias.

Las actuales organizaciones etnicistas tienden a seguir un esquema de funcionamiento muy similar al de las ONGs. De este modo, es común que cuenten con áreas de promoción de tipo laboral, cultural, educacional, social, etc. De hecho, todas han creado, o tienden a crear ONGs formadas por profesionales y técnicos aymaras, como una manera de captar fondos de la cooperación internacional para realizar proyectos que les permitan, a la vez cumplir sus objetivos de llevar bienestar o adelanto y ampliar sus bases de participación.

⁶² GUNDERMANN, H. *Op. Cit*, p. 399.

Estas ONGs surgieron como reacción a la arremetida de la dictadura contra las comunidades y ayllus ⁶³; en la década de los 80, comienzan a surgir pequeñas ONGs (CIREN, CREAM, TER, TEA, PEMSI, etc.) que se ocupan del tema indígena, aunque de modo asistencialista, y junto a ellas, organizaciones aymaras de carácter gremial: para ocuparse del tema Agua, surge COTALI en la quebrada de Tarapacá (1981), ASOPECUARIA para defender los intereses de los ganaderos andinos (1988), etc. Luego, van surgiendo organizaciones más reivindicativas de la cultura: Instituto de Desarrollo Andino IDA, el Centro Cultural Andino CCA, en 1986, Aymar Markas, (centrado en Cancosa) en Isluga y la Corporación Andina de Desarrollo Aymará CADA en 1987. Surgen en los entornos urbanos también varias organizaciones: AYMAR MARKAS de Iquique, IDARICA, PACHA ARU, SERVICIOS ESCOLARES ANDINOS, etc.- Otra modalidad por la que se ha desplegado la cultura y la identidad aymara en la ciudades son las agrupaciones que se forman en ellas, como se menciona con anterioridad.

Sin duda, este tipo de organizaciones son las que han obtenido una mayor resonancia a nivel nacional, por cuanto lograron insertarse y mantener alianzas con el movimiento indígena del resto del país. De este modo, éstas son las que de una u otra manera controlan desde hace algún tiempo la relación política con el

⁶³ Ver *Infra*, Proceso de chilenización de este mismo trabajo.

Estado, una posición privilegiada en un contexto donde existe un gobierno que discrimina positivamente a los sectores indígenas a través de iniciativas legales-administrativas y la canalización de recursos. Esto último ha abierto en las agrupaciones cierto apetito de poder, para lo cual no han dudado en establecer alianzas con partidos políticos que históricamente han estado al margen de las pretensiones de los indígenas.

Por otro lado, el discurso “*indianista*”⁶⁴ de algunos de sus dirigentes muchas veces no ha sido bien recibido, especialmente en las localidades precordilleranas y de valles costeros, donde la situación de composición y adscripción étnica es más compleja que en los sectores altiplánicos y donde obviamente las demandas siguen un camino campesinista.

La Conadi, que es la organización llamada a defender los derechos aymaras está socavada por la intervención de los partidos políticos⁶⁵. Los últimos acontecimientos han demostrado que la imposición y retiro de muchos de sus personeros obedece a intereses económico/políticos que nada tienen que ver con la cultura indígena y es marcada la tendencia a que la gran mayoría de los funcionarios de Conadi Norte obedecen a su partido “instrumental”. Un ejemplo de lo anterior es el Consejo de Mallkus elegido en el II Congreso Aymara, que ha recibido graves críticas de algunos dirigentes en cuanto a su independencia

⁶⁴ Podemos entender indianista o indianidad como el movimiento ideológico que propugna las reivindicaciones de toda la población India de Indoamérica, lo cual incluye, usar el término indio con dignidad y orgullo

⁶⁵ Ver anexo 1

respecto de instituciones ajenas al desarrollo aymara, ya que el propio Congreso en que fueron escogidos se realizó con aportes de Conadi y de empresas mineras.

Como ha dicho un dirigente aymara:

Posibilidades más reales tiene la gestación de una orgánica propia, independiente, no con todos, (porque aunque nos duela reconocerlo: quienes negocian la sangre de Pachamama, difícilmente podemos reconocerlos como hermanos) se debe convocar sólo a las personas, dirigentes, organizaciones y comunidades más confiables, las que tengan probada independencia, sólo con ellos se puede, por ahora, trabajar y construir ⁶⁶

⁶⁶ Frase pronunciada por un dirigente en el Marco del II Congreso Aymara

Los Intentos Federativos

Durante la dictadura, con excepción de las organizaciones agrupadas en el Proyecto de colonización de la Pampa del Tamarugal y de la agrupación de ciertas asociaciones gremiales de ganaderos de la provincia de Parinacota con agrupaciones étnicas, no existen intentos federativos de las organizaciones de tipo campesino. Claro que siendo objetivos, tampoco éstos tenían muchas posibilidades en un esquema represivo como el militar. Esta situación se debe entender también dentro de un marco de escasa tradición al respecto, cuestión agudizada por el sentido de adhesión localista que prima en todo sector rural. De hecho, los únicos intentos federativos de ese período fueron impulsados desde las organizaciones étnicas, instaladas en la ciudad.

En general, se podría llegar a decir que, al momento de constituir alianzas regionales, éstas se han articulado de acuerdo a la situación de cada provincia y al mayor o menor conflicto histórico existente entre agrupaciones particulares. Así, instancias aglutinadoras, planteadas inicialmente con un alcance regional, no han tenido la participación esperada y se han producido subdivisiones. En la actualidad, producto en gran parte del nuevo contexto de apertura democrática, entre varias agrupaciones campesinas se observan nuevos intentos unitarios.⁶⁷

⁶⁷ GUNDERMANN, HANS, *Op. Cit.* p 401

CAPITULO IV

Tomando Conciencia de la Realidad Aymara

"La sangre de Inkarrí esta viva en el fondo de nuestra Madre Tierra. Llegará el día en que su cabeza, su sangre y su cuerpo habrán de juntarse. Entonces el hermoso y gran pueblo que inkarrí no pudo concluir será de nuevo visible"

Profecía relatada por una anciana de Huamanga

Los Pueblos aymaras son histórica y culturalmente parte de una Confederación de Pueblos, El Inkanato o Tawantinsuyo, que abarca lo que hoy son norte de Chile, noroeste Argentino, Bolivia, Perú y Ecuador. Esta Gran Confederación, el Inkanato, se desplegaba sobre diversos ecosistemas y relacionaba diversos pueblos, culturas e idiomas y constituía un complejo sistema administrativo que ligaba pueblos y culturas provenientes de las más diversas regiones y de miles de años de historia y desarrollo.

La invasión occidental fue una hecatombe inimaginable para estos pueblos que sufrieron profundos cambios en diversas áreas, los que no se iniciaron por acuerdos basados en algún grado de interés mutuo o consentimiento, sino por imposición unilateral y violenta.

La reorganización política de los Andes estuvo normada unilateralmente por intereses foráneos, abandonándose el principio organizativo andino básico: la reciprocidad e imponiéndose una relación asimétrica de dominación y explotación colonial. La reestructuración colonial se basó en un sistema de control extraño que estructuró la sociedad en un sistema de castas socio/raciales que debían responder a un sistema jurídico romano, codificado, eliminando las autoridades autóctonas superiores y comprometiendo a las autoridades locales con el sistema colonial.

En el contexto del desarrollo de nuestra sociedad actual es necesario considerar todos los sectores sociales. No se puede olvidar que en el norte de Chile existe una minoría étnica que merece un tratamiento especial. Esta minoría es la Aymara.

Este pueblo posee características culturales propias que definen sus singularidades y lo hacen, para bien o para mal, contrastar dentro de la región y del país. La sociedad regional y el Estado tienen el deber de reconocer y respetar esta particularidad. Los aymaras tienen el derecho de reivindicar un proyecto cultural propio. En el esquema del desarrollo cultural de los países, estos se enriquecen si los pensamos en términos de diversidad cultural, y no a través de esa tendencia de universalización compulsiva que ha seguido nuestro gobierno.

Hay que dejar en claro, que el respeto a esta identidad particular no debe ser manejada solamente bajo un criterio folclorizante, como al que esta acostumbrado la sociedad.

¿Que se podría considerar en este momento como cultura aymara? Es un hecho que la cultura cambia, especialmente cuando esta se ha visto sometida a otra durante períodos sucesivos de subordinación. La cultura a la que nos referimos no es la de los tiempos precolombinos o coloniales. Claramente, la cultura aymara actual ha perdido bastante de lo que era su matriz panandina original, pero sigue teniendo características singulares que lo identifican como pueblo.

Cabe destacar que en estos momentos los aymaras sufren diversos problemas ocasionados en su mayor parte por su situación social y económica. No deberíamos caer en el común error de creer que la pobreza en esos lugares pertenece al paisaje o es natural. Los aymaras, ya sea como campesinos, o en la ciudad, viven hoy en graves condiciones de pobreza, se reproducen con altas tasa de expulsión migracional, se han enajenado sus recursos productivos básicos, como tierra y animales; y tampoco han sido objeto de políticas de acercamiento estatal y racionales adecuadas.

Un acercamiento al problema aymara y las posibilidades de desarrollo no pueden partir desde una concepción economista no conservacionista. Se debe

tender a una forma que concilie tanto la identidad con la modernización; tarea para la cual es necesario una sociedad y un Estado sensibilizado

El futuro de la sociedad aymara regional no es cuestión que pase exclusivamente por la conservación de su patrimonio cultural, a lo que tienen, como ya dijimos, el más legítimo derecho. Aparte de reconocer el derecho que tiene los aymaras de exigir que se les respete en su singularidad cultural, la sociedad regional debería preguntarse también, por ejemplo, cuanto perderá si se desentiende de la importancia del sector rural en una zona altamente necesitada en términos alimentarios.

A nuestro entender estos son los principales temas en los cuales deberíamos centrar nuestra atención, para solucionar la gran cantidad de problemas que sufre la minoría aymara en nuestro país.

Sobre el desarrollo Agrícola⁶⁸

Frente a la Enajenación de los Recursos Productivos: En ausencia de estatutos de protección legal para los recursos que son la base material de la producción agropecuaria regional, los campesinos, en general, y los aymaras, en particular, sólo pueden oponer estrategias de defensa y negociación frente a las

⁶⁸ TALLER DE ESTUDIOS AYMARAS. Problemas y Perspectivas para el Desarrollo Aymara Regional. Arica, T.E.A. p.13

amenazas de enajenación. En el largo plazo este énfasis debería ir dado a la reivindicación de sus derechos étnicos como garantía para el efectivo desarrollo de la agricultura regional. No obstante, en el contexto de una sociedad poco sensibilizada y la debilidad del movimiento organizacional aymara y campesino dificultan, incluso, los objetivos de más corto plazo. Por ello, es indispensable acompañar al sector rural regional en la lucha por la mantención de sus recursos. Por otro lado, es necesario también avanzar en la proposición de salidas jurídicas suficientemente informadas y adecuadas sobre los problemas que afectan a las tierras, sus aguas y animales.

Frente a la modernización de la agricultura campesina: Un aumento de la producción agropecuaria regional, orientada al abastecimiento alimentario de las ciudades nortinas, compromete por parte del Estado un cambio radical en la política agraria, centrada principalmente en los grupos empresariales. Es indispensable la formulación, evaluación y transferencia de propuestas tecnológicas adecuadas a una realidad social específica, donde existe una mayoría de productores campesinos aymaras asentados en condiciones agroecológicas particulares. Estas propuestas deberán centrarse, además, en una intensificación del uso de suelos y aguas, y en la imposibilidad de ampliar significativamente las fronteras agrícolas. Para ello se debe contar con programas

crediticios probados y de amplio alcance, que permitan un acceso real y no expropiatorio a la inversión en infraestructura y tecnología.

Las acciones de capacitación y asistencia deberán estar orientadas a crear condiciones para una adecuada capacidad de gestión productiva. No basta introducir tecnología, es un requisito fundamental la generación de una verdadera capacidad de autogestión de las economías campesinas y sus organizaciones frente al cambio tecnológico, la producción y el mercado. De otro modo, no existirían garantías mínimas de crecimiento, ni que un aumento de la producción se traduzca en mejores ingresos, ahorro, reinversiones y, en general, mayor bienestar para los productores.

Otra dimensión que involucra a la organización campesina étnica, así como a los agentes externos, es la manera como este proceso de modernización y desarrollo puede llegar a ser, al mismo tiempo reafirmador de identidad, potenciando a la vez una forma campesina de producción (en sus dos variantes básicas: parcelaria y comunal) y una herencia tecnológica andina. Nos parece que una cultura agropecuaria como la aymara ofrece posibilidades para que los factores de continuidad y cambio no sean contradictorios en un mismo proceso.

Sobre participación Social

Actualmente, dos tercios de la población aymara chilena se encuentra instalada en pueblos y ciudades. Desde la época de los 50 la población rural se encuentra estancada en su número de habitantes. La mayoría de los campesinos ha terminado por situar fuera del campo sus expectativas de movilidad social. Esto hace que hayan preferido, hasta ahora, invertir en educación y migración para las generaciones de reemplazo. De esta manera, el paso a la ciudad se relaciona, por una parte, con las condiciones de reproducción material de las unidades productivas campesinas y, por otra, con las expectativas educacionales y de ascenso económico y social asociadas a lo urbano.

Pobreza Urbana y Rural Aymara: El paso y la inserción en la ciudad han estado determinados, en la mayoría de los casos, por la situación económica previa que tenían en el campo. De esta manera sólo una minoría ha alcanzado una buena posición, mientras que el resto se debate en la marginalidad económica y social poblacional. En la ciudad han sido virtualmente reducidos a determinados sectores donde se desenvuelven en un ambiente de pobreza. Así es

posible encontrar estrategias singulares de obtención de ingresos como la actividad comercial; pero la mayor parte de ellos se debate en la inseguridad social.

Esta pobreza, que se da tanto en la ciudad como en el campo, requiere una respuesta del Estado, a través de políticas sociales. La mantención del programa actual de subsidios, y aun su ampliación es muy importante, pero se debe revisar la política de exclusión y marginación de la que hoy es consecuencia. La promoción social principal debe pasar por la creación de condiciones reales de justicia social y laboral; salarios e ingresos dignos, acceso a la seguridad social, sindicalización, promoción de la organización campesina, dotación de servicios básicos y un largo etcétera.

Estos temas forman parte del conjunto de demandas y reivindicaciones campesinas, poblacionales y étnicas y en todo el país. No obstante, las circunstancias específicas regionales hacen imprescindible un tratamiento diferenciado. Definir y defender esta especialidad, junto a la promoción de estas necesidades y demandas, son cuestiones prioritarias para los diversos niveles organizativos, sean estos poblacionales, campesinos o étnicos.

Otra vía posible de acción frente a la pobreza urbana y rural tiene que ver con la generación de una verdadera capacidad de autogestión. Estrategias organizadas de subsistencia pueden multiplicar, aunque sea parcialmente,

respuestas que se atomizan a un nivel familiar. Organizaciones laborales y productivas, de consumo y de servicios sociales, pese a no ser respuestas integrales ni aplicables a cualquier circunstancia urbana o rural, son formas asociativas que pueden contribuir a hacer menos dura la ya difícil sobrevivencia diaria.

El gobierno local y la participación social:

A los Estados Nación modernos les resulta crítico mantener y reproducir la legitimidad de la institucionalidad, las formas de dominio y de integración que requieren para su continuidad. La descentralización político administrativa y la participación democrática son vías frecuentemente recorridas para tal fin. Con mayor o menor profundidad se han emprendido reformas al Estado que se dirigen en una doble dirección. Primero, a la descentralización político administrativa; luego, a la apertura hacia el reconocimiento de la "diferencia", cuyos resultado es la puesta en marcha de políticas de multiculturalismo con alcances y materializaciones bastante disímiles.

La descentralización político administrativa chilena se inicia en un marco de gobierno dictatorial, ante todo como una manera de transformar el Estado a

dimensiones y funciones congruentes con la implantación de un modelo de desarrollo neoliberal (1975-1990). Ya en 1980, se aplica un rediseño del Estado, sin que el centralismo característico del país se modificara visiblemente.

¿Qué interés pudo existir en transformar periferias territoriales de antiguas circunscripciones municipales en comunas de pleno derecho? Como vimos anteriormente, no se trató de una concesión a la condición étnica de sus habitantes. Esa misma condición étnica fue vista como problema desde un enfoque geopolítico. Problema por partida doble: en primer lugar, porque indefectiblemente lo étnico se asociaba en el norte de Chile con extranjero; en segundo lugar, porque la condición de extranjero trae aparejada la propiedad de diferente, respecto de la cual en el registro cultural nacional nortino campea la intolerancia.⁶⁹

De esta manera, la municipalización del espacio andino tuvo y tiene el objetivo de hacer posible una presencia más efectiva del Estado en las zonas interiores limítrofes que, además, eran histórica y culturalmente afines con las poblaciones nacionales de los países vecinos (Perú, Bolivia y Argentina). Se trata así de llevar a efecto una soberanía política y culturalmente eficiente sobre la zona, para así “chilenizar” una población indígena acerca de la cual se diagnosticaba una distancia con los intereses de la nación chilena.

⁶⁹ GUNDERMANN, HANS. 2003. Sociedad Indígena, Municipio y etnicidad. Estudios Atacameños N° 25. p 61

Con las reformas al régimen municipal producidas a inicios de los años noventa, se hace posible la participación y el ejercicio de una ciudadanía política, es decir, se crea un punto de encuentro entre la sociedad y las instituciones del Estado. Entre las medidas que favorecen la democratización del gobierno municipal y la participación se encuentran la elección de autoridades (alcaldes y concejales) y atribuciones para un mayor control de los ciudadanos y sus representantes sobre la gestión del municipio. La democratización que se ha venido impulsando y construyendo durante la última década favorece la formación, o al menos, una mayor visibilidad y presencia de entidades locales andinas como comunidades locales, grupos de interés, organizaciones de base de distinto tipo, bases y clientelas locales de partidos, grupos y redes basadas en el parentesco, etc.

La constitución de los gobiernos locales está, no obstante la democratización señalada, mediada por el sistema político más amplio y, en particular, por el sistema de partidos. El sistema electoral chileno, de representación proporcional, pero en una versión extrema de tipo binominal, obliga a la constitución de listas y a umbrales de representación aptos para la disputa política organizada partidariamente. Los intereses comunales procesados por el gobierno local son entonces organizados y eventualmente reformulados según lineamientos de partido. Bajo esta lógica, la representación extrapartidaria

se ve severamente limitada. Sin la creación de un fuerte partido regional realmente comprometido con el problema, o con una reforma del sistema de elecciones, para que esta sea más representativa, es muy probable que los intereses comunales se sigan subordinando a intereses partidarios.

Educación Aymara

de una educación desarraigante a una educación pertinente.

Los planes y programas educativos son definitivamente inadecuados para alumnos de procedencia aymara y campesina. Su traspaso se hace por docentes no aymaras, muchas veces sin experiencia vital en el mundo andino y, además poco identificados con la realidad y los problemas del sector. En el campo tienen lugar establecimientos concebidos como verdaderas islas de modernidad, sin ninguna vinculación con la dotación material y las actividades económicas andinas. Resulta así una educación completamente desarraigante. Este proceso se acelera aún más con el ingreso del alumno a la educación media, ya que al no existir en el sector rural, se debe emigrar a la ciudad. La ciudad, para estos efectos, opera en contra de la de la autoreferencia social, cultural y campesina y termina un proceso de movilidad hacia el sector urbano que comienza en el mismo campo con la educación.⁷⁰

⁷⁰ ALVAREZ, J. Proyecto de programa educacional Aymara. Comité Editorial Crear, p. 2

Los dos puntos centrales de la educación rural giran en torno a no responder a una educación para la etnia y el hecho de que no tenga como referente la agricultura regional y su desarrollo. La cuestión de la educación urbana es la imposibilidad de que a través de los actuales contenidos, puedan reconocerse y autoreferirse como miembros de un grupo étnico en específico.

Por esto mismo es imprescindible avanzar a hacia una educación pertinente con la situación rural regional, que presenta una mayoría de campesinos de origen aymara. Lo mismo debe acontecer en las ciudades que cuentan con una alta proporción de inmigrantes hacia el interior. Los cambios deben apuntar hacia las siguiente tres direcciones: primero, una educación desde y para una etnia diferente; segundo, hacia una educación que tenga relación con las necesidades y características de la agricultura regional, de base mayoritariamente campesina; y tercero, hacia una educación vinculada a las posibilidades de desarrollo de la agricultura en un contexto de paulatina modernización ⁷¹

Una propuesta educacional de este tipo debe plantearse también dignificar el aporte de las culturas indígenas, en general, y de la aymara, en particular, en la formación de la identidad nacional. No es posible que el tratamiento a esos pueblos sea solo de carácter arqueológico y colonial en los textos de estudio.

⁷¹ *Íd*, p.4

Estos pueblos no han desaparecido y el conocimiento de su realidad actual puede aportar verdaderamente en la constitución de una verdadera unidad y no una uniformación nacional.⁷²

En el fondo a lo que hay que apuntar es que el proceso de enseñanza y de aprendizaje aymara privilegie el conocimiento de su identidad, así como también desarrollar al máximo sus habilidades y capacidades para que éste asuma los problemas de su cultura con la urgencia que el tiempo histórico nos exige.

Hay que darse cuenta que tratar de impartir educación en los Andes es una tarea ardua, y el problema radica principalmente en cómo poder transformar a la escuela, lugar que es llamado a irradiar la cultura dominante, en un instrumento de emancipación y liberación étnica y de provecho de las capacidades y recursos humanos andinos.

Investigadores como el profesor Alvarez Ticuna proponen que a través del programa educacional se puede demostrar la legitimidad de lo andino como estilo de vida, y traducirse en aportes sustantivos al desarrollo y la construcción de un nuevo tipo de sociedad. El punto central sería desarrollar lo aymara, y que a partir de la racionalidad andina se agregue lo foráneo. El sistema educacional autóctono (el cual comprende historia regional, clarificar la memoria histórica del alumno, conocimiento de la mitología aymara, conocimiento de la

⁷² *Ibíd.*

cosmología aymara y el conocimiento de la flora y fauna, entre otros) deberá complementarse con elementos del curriculum escolarizado nacional.

El gran problema de la educación universalizante, es que se sabe de todo menos de lo propio. Es ilusorio que los aymaras puedan desarrollarse si los parámetros y modelos con los que están siendo educados son tan ajenos. El problema sería que se han ido formando generaciones con la mente más puesta en occidente moderno que en la propia América india.

En el fondo, no nos podemos dejar llevar por una propuesta educacional desarraigante, y a la vez homogeneizante, cuando existe un saber étnico tradicional (de carácter, mítico, religioso y ritual entre otras características) que se ha gestado durante milenios y cuya riqueza se puede aprovechar para solucionar los problemas particulares de la zona e incluso para nosotros.

“Como podría decir un viejo aymara, de rostro agrietado y pies robustos, se avecina el día en que el mito de la escuela se reinvierta y todas sus gabelas y luces fantasmales portadas por el invasor, se vayan a dormir con los dioses de la manqapacha, y allí renacera el mito de la escuela enseñoreada en la comunidad, en que viejos y pastores, yatiris y Jilayas sean profesores...”⁷³

⁷³ *Id*, p. 3

El proceso de chilenización

Los territorios aymara que están dentro de las fronteras fueron obtenidos por el Estado chileno producto de una guerra, guerra que tuvo como motivo fundamental la disputa por los beneficios económicos que otorgaba la industria minera de ese tiempo. Chile como parte vencedora, inicia entonces el proceso en que se intenta consolidar el Estado y la Nación mediante la integración de los Pueblos Indígenas. Para los pueblos andinos significó en parte el desbaratamiento de su cultura, ya que sus ligaduras culturales con los aymara que quedaron atrapados al otro lado de la frontera los convirtieron, a los ojos castrenses, en potenciales enemigos a la hora de algún conflicto; por lo cual era necesario un rápido y forzoso proceso de chilenización. Se reprimen todas las tradiciones y costumbres, se ataca la identidad aymara, se prohíbe el empleo del idioma propio, y se estimula todo lo que simbolice al Estado chileno: en los colegios se obliga a cantar la canción nacional, se levanta la bandera chilena, se alfabetiza y se impulsa el uso de la lengua de castilla, se enseña historia de Chile, etc. Además se refuerzan las guarniciones militares fronterizas (hasta hoy los atacameños sufren los efectos de las “minas antipersonales” abandonadas por los

militares). Durante este proceso, los pueblos andinos de Chile fueron separados de la cuna de la cultura, TIWANAKU y la región circunlacustre del Titicaca.⁷⁴

Como ya fue dicho anteriormente, fue durante la dictadura militar, en la que, complementario a los resguardos militares, se impulsó un proceso de Municipalización. La nueva escuela fronteriza, con régimen de internado obligatorio para los niños de 5 a 8 años, fue con la Junta vecinal y el Centro de Madres, el principal instrumento de “reeducción cívica” para someter al aymara. “La escuela fronteriza, con nuevos programas , incentivó el efecto urbanizador y alienante, de modo que en pocos años se elevó la emigración entre la juventud de 15 a 21 años hasta más del 80%, lo que demostró con criterios de UNESCO, el carácter etnocidiario de este sistema”⁷⁵

Economía y los problemas del Aymara Chileno

En el altiplano, la actividad productiva principal es la ganadería de camélidos y de ovinos a lo que se agrega una agricultura de altura de tradición andina. Para el autoconsumo se producen algunos cultivos como la quinoa y la papa, y para la venta el ajo, entre otros.

⁷⁴ COLECTIVO PRO-INDÍGENA. Conflictos del Norte Andino y del Mundo. <en línea>

www.encuentroindigena.cl/ensayos/agua.htm. [consulta octubre 11 2006]

⁷⁵ *Ibíd.*

En las distintas quebradas y valles bajos el proceso productivo dominante es la agricultura bajo riego de cultivos comerciales (ajo, orégano, maíz, tomate, frutas, aceitunas) apareciendo la ganadería de manera subordinada.

Este espacio agrícola también representa diferencias altitudinales: en los valles altos precordilleranos la agricultura se combina con la ganadería, situación que disminuye gradualmente hacia las cotas inferiores, en las que, comienzan a ser más significativas la fruticultura y la horticultura para el mercado. Es el área de los valles aledaños o mejor conectados con los centros urbanos (como Azapa y Lluta) donde se asientan la agroindustria y la empresa agrícola propiamente tal.

Según los últimos censos alrededor del 70% de la gente que se dedica al agro en ese lugar es aymara, variando desde un 100% en el altiplano, a un 63% en los valles y oasis. Dentro de estas poblaciones podemos identificar que hay una mayoría pobre, cerca del 85%, compuesta de asalariados agrícolas permanentes, unidades campesinas semiproletarizadas, estacionarias y aparceras, y una fracción muy reducida pudiente (no más de un 15%), conformada por unidades campesinas enriquecidas, propietarios, rentistas y empresarios agrícolas.

Los aymaras en Chile no son una sociedad campesina homogénea. La menor parte, es la que está en condiciones de acumular, extraer rentas

apreciables o generar mecanismos de acumulación del tipo capitalista. Al contrario, la mayor parte de la población del sector rural regional está representada por unidades de producción minimizadas y una buena porción de asalariados. El paso a la ciudad, el cual es percibido generalmente en términos de movilidad social, económica o educacional, tampoco ha significado un avance en ese sentido, ya que la situación previa es la que terminará determinando un mayor o menor éxito.

En la ciudad, quienes han logrado una mejor inserción pueden haberla cimentado recurriendo a la liquidación de los bienes que mantenían en sus lugares de origen, o trabajando todavía en relación con el campo, a través de la extracción de renta, el comercio o el transporte. Quienes han sido reducidos a la condición marginal de pobladores se desenvuelven en un ambiente de pobreza y se debaten en la incertidumbre de la búsqueda de empleo o cesantía, los bajos salarios y los peores trabajos, las necesidades de vivienda, educación y salud; como queda claro están en un estado de inseguridad social y económica; lo que se suma a la connotación negativa que suele otorgársele en la ciudad al hecho de ser indígena.

Un desarrollo equilibrado del agro regional debería suponer un aumento de la producción, compatibilizado con la imposibilidad de aumentar los recursos básicos como agua y tierra; un crecimiento que debería tender a que se traduzca

en mayor bienestar para todos los productores; y lo que es más importante como la mayor parte de estas personas son de origen aymara, adecuarse y respetar sus características étnicas.

Podríamos identificar como los principales problemas de carácter económico y derivados del agro:

-Una mayoría de pobres: Aunque la población aymara es predominante, el agro regional está lejos de tener una configuración igualitaria, o al menos poco diferenciada, para lo que podría suponerse por este aporte étnico. En este contexto, los asalariados, los campesinos estacionarios, semiproletarizados y parceleros, componen en conjunto el amplio sector de los pobres del campo de la región, en general, y de la sociedad aymara rural, en particular. Los aymaras representan como ya fue dicho cerca del 85 % de la población total dedicada al agro en la zona, es decir, más de 19.900 personas que cuentan con ingresos insuficientes, trabajan en condiciones desventajosas, poseen prácticamente nula capacidad de ahorro, no tienen acceso a la tecnología, etc.

-Producción y mercado: La rigurosidad y diversidad del espacio geográfico origina determinadas especializaciones productivas. Sin embargo, se advierten diversos problemas tecnológicos productivos derivados del mantenimiento de

manejos discordantes con la nueva situación de acercamiento definitivo a la economía nacional.

La articulación económica opera a través de redes mercantiles desde y hacia la ciudad. En términos de conjunto, se puede decir que la circulación de la producción y el consumo en el sector rural es manejada todavía por lo propios aymaras. No obstante, la diferenciación social existente determina que haya unos pocos que mantienen altos niveles de intermediación y se aprovechan de una mayoría que representan una oferta excesivamente atomizada.

-Bloqueo externo e interno del desarrollo: Históricamente, las políticas estatales han estado destinadas a vitalizar sólo al pequeño sector empresarial agrícola y niegan toda posibilidad de desarrollo al amplio sector de los pobres en el campo, para quienes no existe el acceso a los créditos, a la inversión o la modernización tecnológica. Sólo pueden recibir subsidios de supervivencia⁷⁶. Como correlato, tampoco existen propuestas tecnológico productivas suficientemente probadas y adecuadas a las condiciones ambientales y económicas del espacio rural. Tanto la ganadería de cámelidos como la agricultura de altura son actividades que requieren de respuestas tecnológicas particulares. Actualmente, la oferta tecnológica existe, pero por sus características de manejo y costo, sólo es

⁷⁶ TALLER DE ESTUDIOS AYMARAS. 1992. Problemas y Perspectivas para el desarrollo Aymara Regional. T.E.A . p 13

accesible para los empresarios. Todos estos factores constituyen el bloqueo externo al desarrollo y la modernización del agro regional en su conjunto.

Sin perjuicio de lo anterior, existen factores internos que actúan como elementos paralizadores. Estos tienen que ver con el carácter mismo de las unidades productivas del agro regional. La mayoría, en su pobreza, cuenta con escasa o nula posibilidad de generar ahorro, y si existe han preferido invertirlo en educación o migraciones para las generaciones de reemplazo, haciendo que la inversión predial, tanto en infraestructura como en tecnología sea baja o sencillamente inexistente. Por otra parte, las características de los hogares, compuestos muchas veces por menores de edad y senescentes, con bajos índices de escolaridad, entre otros parámetros particulares, no permiten una mejor receptividad de conceptos como la inversión, la modernización o adecuación tecnológica.

-Enajenación de las bases productivas: Aparte de lo explicado anteriormente conjuntamente con no tener acceso a las bases productivas, los pobres del campo enfrentan hoy también el peligro de la enajenación de sus principales bases productivas. El actual modelo económico, que deja totalmente libres a las fuerzas

del mercado, no tiene consideración alguna por los derechos históricos que poseen los campesinos sobre el territorio que ocupan sus recursos.⁷⁷

Las comunidades sucesorias aymaras no tienen reconocimiento legal. Son comunidades de hecho, regidas todavía por normas consuetudinarias. Esto ha originado en muchos casos, conflictos intra o intercomunitarios. Pero además, la indefensión legal ha permitido la superposición de iniciativas fiscales, como por ejemplo los Parques Nacionales, que cubren alrededor del 40% de las tierras comunales del altiplano.

Fuera del conflicto por la propiedad propiamente tal, este problema ha conducido también a una saturación del uso y a una probable degradación de la capacidad de las praderas naturales por sobrepoblación animal, tanto silvestre (la de los parques), doméstica, como la mantenida por los comuneros. Este problema reviste características más graves si se considera la manifiesta marginación de los aymaras al acceso del potencial económico generado, puesto que los principales beneficiarios de estas iniciativas serán las empresas foráneas, las que no tuvieron que aportar ni siquiera una cuota de sacrificio para su recuperación.

El problema de la propiedad también ha repercutido en la regularización del recurso agua. Existe una contraposición entre la percepción de este recurso

⁷⁷ *Íd.*, p 14

por los aymaras, como un bien comunitario e inseparable de la tierra y la marcadamente individualista y mercantil del Código de Aguas. En la práctica, el sólo intento por parte de una comunidad de acogerse ⁷⁸ a la legislación, suele traer como correlato múltiples conflictos con las comunidades vecinas o con las empresas mineras que desean adueñarse del recurso.

Otro asunto que ya hace tiempo se sabe, es que cerca del 8% de los camélidos de la región (de un total de 110.000) ya no están en manos de los ganaderos aymaras por efectos de la exportación de reproductores. La mayoría de ellos ha salido del país para surtir un lucrativo mercado de mascotas en EEUU o el inicio de explotaciones ganaderas a escala como en Nueva Zelandia. Estos animales representan cerca del 60% de los mejores reproductores de los que disponían los ganaderos. Un poder comprador concentrado en pocas empresas, una oferta atomizada, la desinformación y la pobreza campesina explican “el éxito” de este ejemplo de exportación no tradicional. El absurdo y la irracionalidad de este proceso son más que evidentes: los camélidos domésticos son un patrimonio andino exclusivo, son la segunda fuente de consumo carno en la región después de los bovinos y son el principal recurso de unas 1000 familias aymaras.⁷⁹

⁷⁸ Ver anexo 1, Patricio Mamani se refiere a estos conflictos.

⁷⁹ TALLER DE ESTUDIOS AYMARAS, *Op. Cit.*, p. 15

Territorialidad, intermediación y propiedad

Relaciones cambiantes

Para Alonso Barros, todos estos espacios [de la circumpuna] son esencialmente discontinuos, lo que plantea con fuerza el problema de los límites. No nos referimos a las fronteras entre los estados-naciones de la región, ni a los límites político-administrativos nacionales, todos artificialmente impuestos, sino “al manejo que hacen las propias comunidades indígenas para definir quiénes pueden y quiénes no pueden tener acceso a determinado espacio productivo (...) Aunque ancestralmente han estado en manos de las mismas comunidades [las tierras] son técnicamente consideradas como fiscales, lo que introduce un factor de inestabilidad”⁸⁰.

La Ley Indígena chilena fijó el plazo de tres años para realizar un plan de saneamiento de títulos de dominio sobre las tierras individuales, comunitarias y patrimoniales de propiedad atacameña: han transcurrido diez, y estos derechos territoriales aún no se han respetado ni implementado. En tanto, las compañías mineras obtienen del gobierno concesiones en áreas respecto de las cuales éste percibe a cambio, ingresos por la venta, arriendo y concesión de tierras fiscales, así como por las servidumbres que imponen las faenas. Lo desigual de esta carrera propietaria entre indígenas, Estado y mineras se refleja en que las

⁸⁰ BARROS, A. 2003. Crónica de una etnia anunciada. Estudios Atacameños (27). p. 140

comunidades andinas de la II Región no han podido hacer efectivos sus derechos territoriales en tiempo y forma. La política sistemática en muchos momentos ha consistido en demorar la implementación de los derechos territoriales reconocidos a los indígenas hasta su negación, lo cual le ha permitido a ciertos actores económicos y políticos expandir sus esferas de influencia sin trabas por tierras que deberían gozar del mayor grado de protección jurídica por ser tierras indígenas en Chile.

Problemas con el Agua.

Es evidente que el agua no está homogéneamente distribuida, y la zona norte de nuestro país es una de las más desfavorecidas; por esto la cultura incaica, asentada en estos territorios desarrolló complicados sistemas para su óptimo aprovechamiento: la agricultura en terrazas, riego a través de lagos subterráneos (las qochas), complicadas redes de acueductos, etc.- toda tecnología orientada básicamente al uso agrícola. Esta situación cambia radicalmente durante la colonia, en que se impone la actividad minera, que comienza con la extracción de la plata en las minas de Potosí y Huantajaya (1712), desde entonces empieza el difícil negocio del abastecimiento del agua que se traía por mar en cueros de lobo marino y se extraía desde Pisagua y la desembocadura del

río Loa. Luego de la crisis de la extracción de plata, siguió la del guano y posteriormente la del salitre entre 1835 hasta 1930, esto hizo que Iquique, con su activo puerto, se convirtiera en la capital de la Región.⁸¹

La minería ha sido una imposición desde la misma colonia. El cambio de la situación colonial a estados nacionales no hizo más que continuar la tradición de extracción de recursos mineros y explotación de la población. La minería es una industria que involucra altísimas inversiones, y beneficios aún más altos, pero emplean enormes cantidades de agua, y a pesar de las altas utilidades obtenidas por años no han invertido en fuentes alternativas (plantas desalinizadoras, por ejemplo, para utilizar agua de mar en sus procesos).

La industria pesquera también tiene una importante cuota de responsabilidad en cuanto al uso intensivo de los precarios recursos hídricos, pues según informes de la Dirección General de Aguas, esa actividad ocupa el 40% del agua potable con el que se surte la ciudad de Iquique, lo que es una cifra extraordinariamente elevada, agravada aún más todavía por su nulo aporte directo a la búsqueda de fuentes alternativas.⁸²

En este contexto, la lucha de la sobrevivencia de la cultura aymara se transforma en la historia de dos modos de producción que se enfrentan por el escaso recurso del agua: la agricultura tradicional y la Gran minería.

⁸¹ COLECTIVO INDIGENA, *Op Cit.*, p. 9

⁸² *Id.*, p. 10

Esto, ha generado luchas entre los mismos aymaras, por los derechos de agua. Luchas que incluso han llegado a tribunales, que registran más de 35 juicios sobre la materia. Esta lucha fratricida por las aguas sólo ha desgastado a las comunidades que han terminado odiándose unas a otras. Hoy mismo, el Conflicto de explotación de pozos en Parque Nacional Lauca hacerse aparece como un conflicto entre aymaras.

Etnicidad e identidad aymara en Chile

Por identidad entendemos, un proceso de subjetividad social, según el cual actores sociales conforman significados y dan orientación a la acción con arreglo a atributos y/o apelaciones discriminantes (género, religión, etnicidad, clase, edad, conservación, tradición, civilidad, región, nación, localidad, etc.), los cuales constituyen por lo común un conjunto articulado de rasgos.⁸³ En condiciones históricas dadas y en situaciones o escenarios sociales precisos, alguno de esos conjuntos puede adquirir importancia y, eventualmente, preeminencia por sobre otros y, de esta manera, erigirse en principio de identificación personal, organización social y acción política. La escala de

⁸³ VERGARA, J. 2002. Identidades, Mitos e Historias. Comisión Bicentenario, Extracto de una conferencia p. 2.

agregación puede variar y, de este modo, envolver agregados de población enormes, o sólo a grupos, facciones, capas o segmentos de una sociedad mayor.

Esto que anteriormente no se conforma de manera arbitraria, sino que conformadas sobre la base de un sustrato de cultura, el cual es dado principalmente por la lengua, de historia y de redes de comunicación que posibiliten la transmisión de toda esta memoria histórica y cultural. Cuando estamos ante todos estos requisitos, podríamos hablar de comunidades que conforman identidades fuertes.

¿Se da realmente esto cuando hablamos de los aymaras chilenos? Hoy en día, solamente alrededor de un 40% de la población aymara chilena hablaría su propia lengua, y por el hecho de que cada vez es mayor el número de aymaras que habitan en la ciudad, gran parte de los atributos culturales que compartían se han ido perdiendo o están en vías de perderse. Si pensamos en la unión de lengua, cultura y raza propia para efectos de configurar un grupo étnico particular, nos damos cuenta de que en el caso de los aymara en Chile, sólo las características raciales perceptibles pueden adscribirlos al grupo, pero esto no necesariamente les otorgaría identidad.

Pese a lo anterior, los aymaras siguen siendo un grupo contrastante en la región. Su cultura, actualmente, sufre un proceso de acelerada transformación, pero todavía existen espacios que facilitan su reproducción y le permiten la

vitalidad suficiente como para asegurar a la sociedad aymara su propia especificidad, incluso en la ciudad.⁸⁴

Hay que entender que la lengua es el vehículo de transmisión más fuerte de la cultura de un pueblo. Cuando la lengua se va perdiendo cada vez más, podríamos hablar de que se está perdiendo la cultura. Quizás, como una manera de superar la definición del problema de la identidad aymara con categorías como la lengua o transmisión de cultura, podríamos aglutinar a los aymaras como aquellos que comparten una ética o visión de mundo. Esto no queda tan claro, especialmente si nos referimos a la opinión de Patricio Tudela⁸⁵ de que las cosmovisión aymara se ha ido perdiendo mucho terreno dentro de ellos, ya no sólo por obra de la intervención del Estado, sino que es el pentecostalismo el que les proporcionó otra visión de mundo.

Es un tema complejo definir la actual confirmación étnica aymara, ya que si bien hemos hablado de la lengua y la cultura, no se puede dejar de lado lo económico, lo social y lo político. Por el contrario, si hay algo que puede caracterizar a la configuración étnica aymara es precisamente, la de haber sido siempre contemporánea a la formación económica y social de la que haya sido parte integrante.

⁸⁴ GONZALEZ, H. 1990. Etnia, Cultura e Identidad Aymara. Taller de Estudios Aymara, p.3

⁸⁵ TUDELA, P. 1993. Chilenización y Cambio Ideológico entre los Aymaras de Arica. Revista Chilena de Antropología (12).

Si los sistemas étnicos se modifican de acuerdo a la circunstancias, no se puede esperar que la cultura se mantenga inmutable. La cultura aymara actual se construye de una síntesis nueva que no se explica solamente por la mayor o menor continuidad de determinados rezagos históricos, sino también por referencia a las redes sociales, políticas y económicas que la ligan a las estructuras externas dominantes⁸⁶.

Eventual estigma sobre aymaras chilenos: Como ya se explicó con anterioridad, el violento proceso de “chilenización”, no sólo trajo consigo la expulsión de muchos bolivianos y peruanos que vivían en el Norte, sino que también cargó de desvalor el hecho de ser indígena nortino; pues al hecho de sumarle el atraso con que ven los ojos occidentales a las culturas indígenas, hay que sumarle la percepción de extrajeridad, debido a los rasgos comunes tanto culturales como físicos que los unen a Perú y Bolivia. La mayoría de los términos que tiene la gente para denominar a la población aymara tiene una valoración abiertamente despreciativa; “indio”, “paitoco”, “llamo”, “boliviano”⁸⁷, etc; lo cual trae consigo el terrible estigma de indio, lo que hace que la población andina no tenga conciencia de su identidad, muy por el contrario, que la rechace.

⁸⁶ GONZALEZ, HECTOR. 1990. Cultura e Identidad Étnica entre los Aymaras Chilenos. Revista Chungará N° 24/25. p. 150

⁸⁷ Id, p 154

A esto hay que sumar el hecho de que los mismos aymara no se ven como un pueblo entero, sino que sólo se pueden encontrar consideraciones de carácter localista. Cuesta ver a los aymaras como un grupo étnico, ya que sus intereses más inmediatos se realizan en la pequeña localidad. No obstante esto, hay que tener en claro, que gran parte de su inserción depende de la sanción que se les ha impuesto de manera genérica. En este sentido, para los aymaras chilenos, la noción de grupo étnico, la posibilidad de pensarse como un todo, pareciera provenir precisamente de la asunción de ese estigma.

En su momento se pensó que por el carácter cosmopolita de la ciudad habría mayor resguardo a la estigmatización, pero sólo fueron más acercados a la mirada discriminante que la sociedad tenía de ellos, se han visto segregados en determinados barrios, y han pasado a ser un grupo marginal. Como ya se explicó, lo que más atenta contra la identidad aymara es la educación que se le da a los jóvenes que fomenta un blanqueamiento no sólo en su forma de pensar sino que también en lo físico. Este hecho de sentirse separados del resto de la ciudad los induce a juntarse, pero las agrupaciones que se forman son de carácter muy particular.

Sin embargo, es el contacto con la ciudad y la educación mayor a la que algunos jóvenes aymaras pudieron optar, lo que los ha llevado a formar agrupaciones de carácter reivindicativo, sus demandas varían de acuerdo al

grupo que conforman y pueden ser de carácter cultural, o de autodeterminación, y en algunos casos tienen una postura indianista. La ciudad, con su hostilidad, ha contribuido a una mayor identidad aymara global, separándola de la marcada identidad localista que tienen los aymaras rurales.

Al acercarnos al umbral de una posible tolerancia pluriétnica y la aceptación de que la autoctonía es el alma de la identidad latinoamericana; la curación no puede aplicarse a los indios solamente, sino debe ser obra del todo, los criollos tienen que aprender a respetar la diferencias, a reconocer los equívocos históricos y permitir el derecho de los pueblos nativos a ser como quieran ser, conocerlos cabalmente y nutrirse de ellos, de lo contrario, quienes creen simplemente que el problema desaparecerá con el tiempo, con la occidentalización y que la identidad india será asimilada o desaparecerá con el tiempo se equivocan de lleno ⁸⁸. “Las culturas lenta y fatigosamente creadas por el hombre en su triunfal lucha contra los elementos de la muerte, no son fácilmente avasalladas. Porque la cultura es el patrimonio mas difícil de colonizar; nunca se debe olvidar que un pueblo de veras tiene alma y ella muy raras veces es negociable.”

⁸⁸ CHIPANA, C. 1986. La identidad étnica de los aymaras en Arica. Revista Chungará (16-17). p. 260

PARTE III

CAPITULO V

Integración Intra-regional *Reconocimiento y convivencia dentro del marco estatal*

¿Qué es usted? (...) No es usted del castillo, no es usted de la aldea, no es usted nada. Pero, por desgracia, es usted sin embargo algo: un forastero, uno que resulta superfluo y está siempre ahí, molestando.”

Franz Kafka, *El Castillo*

Decía Allende, en un discurso ante Naciones Unidas, venir de un país de irrestricta tolerancia cultural, religiosa e ideológica, donde la discriminación racial no tenía cabida⁸⁹. Víctima de su propio convencimiento, la omisión de las distintas etnias que pugnaban por sobrevivir en ese entonces da cuenta, a su vez, de la política de opresión y asimilación llevada a cabo por los distintos gobiernos chilenos cuando a pueblos originarios se trataba, y que era justificada por la construcción de una –tan funcional como ficticia- identidad nacional. Si bien Allende, como se mostrará más adelante, intentó revertir con denuedo y justicia la inserción forzosa de los indígenas al Estado chileno, lo cierto es que sus intenciones se hacen casi imperceptibles dentro de una historia nacional que hizo eco de los supuestos subyacentes a la modernidad europea, en cuanto a que las

⁸⁹ ALLENDE, S. 2003. Abrirán las Grandes Alamedas, discursos. Santiago, LOM. p. 25.

pequeñas identidades nacionales o *protonacionales* se terminarían debilitando y diluyendo en el marco de Estados-Nación más grandes e iluminados, justificando, de esta manera, su inclusión en ellos. Según J. S. Mill:

La experiencia prueba que le resulta posible a una nacionalidad mezclarse y verse absorbida en otra; y en los casos en que se encuentre originalmente en un estadio inferior y más atrasado de la raza humana, la absorción es muy ventajosa para esa nacionalidad. Nadie puede suponer que no sea más beneficioso para un bretón o para un vasco o un navarro francés, ser introducido en la corriente de ideas y los sentimientos de personas altamente civilizadas y cultas –verse miembro de la nación francesa y ser admitido en igualdad de condiciones, con todos los privilegios de la ciudadanía francesa (...)– que seguir chocando contra sus propios escollos, semisalvajes vestigios de tiempos pasados, girando en su pequeña órbita mental particular sin participación ni interés por el movimiento general del mundo⁹⁰.

Dentro de este pensamiento, que fue absorbido rústicamente por nuestra joven elite criolla, se estimaba que el desarrollo de las naciones era indiscutiblemente una fase de la evolución o el progreso humano. Esta iba desde el grupo pequeño hacia el grupo mayor, de la familia a la tribu y la región, de ésta a la nación y de allí, finalmente, al mundo unificado del futuro, donde “las barreras de la nacionalidad que pertenecen a la infancia de la raza se fundirán y

⁹⁰ MILLS, J.S.. Considerations on Representative Government, citado en KYMLICKA, W. 2003. *Op. Cit.* p. 224.

disolverán bajo el sol de la ciencia y el arte”⁹¹. Así pues, vista con la perspectiva de la ideología liberal, la nación fue la etapa de la evolución que se alcanzó a mediados del siglo XIX, y fue éste, también, el ideal que impulsó las operaciones gubernamentales chilenas en su trato del indio americano. Sin embargo, a este discurso público de “nación como progreso”, subyacía la asimilación forzosa de comunidades y pueblos más pequeños, con toda la carga de arbitrariedad y atrocidades que de ello se pueda deducir.

Mas la fe de un siglo es el anatema del siguiente, como solía decir Andrés Bello, y hoy en día los discursos se estructuran de manera diferente. El reconocimiento y el establecimiento de derechos diferenciados parecieran ser una constante en la política contemporánea, llegando a plantearse, incluso, como una necesidad, y cuyo énfasis se da principalmente en el debate acerca de los pueblos indígenas. Este auge contemporáneo de las “políticas de la identidad” implicaría, no sólo la emergencia de “nuevos” actores en el espacio público, sino que una transformación de la gramática de las exigencias políticas. Es importante notar de qué forma las demandas de estos grupos –así como la definición de los mismos– no se encuentran vinculadas necesariamente a aspectos políticos o socio-económicos, en los clásicos términos de la acción política al interior de la sociedad industrial del Estado-nacional. La emergencia indígena se instala en

⁹¹LOWES, DICKINSON, G. A. Modern symposium, Citado en HOBBSAWN, E. 2004. Naciones y nacionalismo desde 1780. Barcelona, Crítica. p.47.

una retórica reivindicacionista que se distancia de los márgenes conceptuales de una dialéctica de clase; “la dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política”⁹². Estas nuevas identidades colectivas, no sólo demandan un conjunto de derechos ciudadanos comunes (políticos, económicos y sociales) –basados en la idea de igualdad universal entre los miembros de una comunidad política– sino que exigen el reconocimiento de la diferencia que los define como un colectivo particular, así como un tratamiento diferenciado y acorde a su singularidad, que les permita la supervivencia.

Bien podríamos concebir, como se ha hecho, que el regreso de estas culturas adyacentes sería una especie de retorno de lo negado y oprimido por el discurso moderno: la “posmodernidad” como un retorno de aquella alteridad contra la cual la modernidad construyó su proyecto. Si bien es verdad que el desgaste de aquel modernismo “abstracto”, “racional” y “utópico”, ha hecho permeable el proyecto ilustrado a la emergencia de identidades periféricas, nos parece que esta re-consideración de los colectivos marginales funciona al asociar la crítica a la racionalidad imperante como un ejercicio de des-fundación de la racionalidad, no en contra de la racionalidad, sino del proyecto hegemónico

⁹² FRASER, N. 1997. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición ‘postsocialista’*. Bogotá, Siglo del hombre editores. p. 17.

asociado a la modernidad occidental. En palabras de Ricardo Salas Astrain: “no se puede sostener que dada la negación permanente del otro, en especial en estos últimos cinco siglos en América Latina, se valide la tesis de que irremediablemente las formas de racionalidad asociadas a la hegemonía occidental están agotadas”⁹³. Por tanto, más que certificar el “fin de los meta relatos”, el multiculturalismo vendría a significar una reflexión en términos recursivos del propio proyecto moderno, que busca, sin abandonarlo, dar cabida a una diferencia que se hizo insostenible en los marcos anteriores.

Dentro de este horizonte que hemos esbozado escuetamente, podemos identificar a lo menos tres argumentos distintos tendientes justificar la inclusión de los pueblos indígenas (grupos minoritarios) dentro del espacio público, con sus consiguientes derechos diferenciados⁹⁴.

En primer lugar, algunos teóricos brindan un argumento un tanto instrumental a favor de los derechos culturales, subrayando el papel que juega la pertinencia cultural en cuanto a promover la libertad o la autonomía individual. Desde este punto de vista, la cultura propia determina los límites de lo imaginable, de modo de que si las opciones disponibles en una cultura disminuyen, también disminuye la autonomía. Los derechos de las minorías protegerían entonces, esos contextos culturales de elección.

⁹³ SALAS ASTRAIN, R. 2003. *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos.* (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano. Santiago, Ediciones USCH. p. 201.

⁹⁴ KYMLICKA, W., *Op. Cit.*, p. 70

Por otro lado, hay algunas personas que destacan el valor intrínseco de las diversas culturas existentes en una sociedad. Estas se consideran depositarias de formas únicas de creatividad y realización humana, y dejarlas perecer sería perder algo de valor intrínseco. Los derechos de las minorías preservan estas culturas intrínsecamente valiosas.

Por último, encontramos aquel argumento al cual nosotros nos asiremos, y es el que subraya la importancia de mostrar respeto a la *identidad*. Desde esta perspectiva, existe una profunda necesidad humana de ver reconocida y respetada por otros la propia identidad. Percibir que ésta es omitida o poco reconocida por la sociedad produce un daño en el sentido personal del respeto propio. Ya Montaigne había mencionado –a propósito del descubrimiento de América- que el principal valor que nos depara el encuentro con el “otro” es su capacidad especular: el devolvernos la imagen de nosotros mismos⁹⁵. Seríamos, en este sentido, seres “especulares”, que nos definimos *en* y por relación a los otros; *ego* no podría constituirse ni instalarse en el mundo solitariamente, para hacerlo siempre necesitaría a *alter*⁹⁶.

Quizás la mejor defensa de este eje de pensamiento la encontramos en Hegel. Los seres humanos, pensó Hegel, tenemos una certeza de nuestro valor y

⁹⁵ JOCELYN- HOLT, A. 2000. Historia General de Chile, El retorno de los dioses. Buenos Aires, Ed. Planeta. Tomo I. pp. 255 y ss.

⁹⁶ SIERRA, L. 2003. La constitución y los indígenas en Chile; reconocimiento individual y no colectivo. Estudios Públicos. (92). p. 20.

de nuestra dignidad; pero se trata, en principio, de una certeza puramente subjetiva. Esta certeza que uno abriga nada más que para sí, no llega, por sí sola, a ser verdad; para que alcance el estatus de realidad, es necesario que otra conciencia que no sea la suya la acoja, que la conciencia del otro reconozca ese valor y esa dignidad que uno se atribuye a sí mismo. Imponer a otros la idea que cada hombre o mujer forjó de sí mismo, sería la pulsión básica de la sociabilidad y de la política. Por esto es que Hegel denominó actividad puramente humana no al consumo o al intercambio, sino al conjunto de acciones que un sujeto realiza para hacer del mundo un lugar donde sea reconocido, un lugar donde la certeza que él tiene de si mismo sea, también, la certeza que los demás tienen de él⁹⁷. En palabras del propio Hegel: “La autoconciencia existe en sí y para sí, por el hecho que existe para otra autoconciencia; es decir, existe sólo al ser conocida o ‘reconocida’”⁹⁸. Nada de esto, nos explica Carlos Peña, se alcanza por la mera ciudadanía, o sea, por la pertenencia a un cuerpo abstracto capaz de autogobernarse. Uno no logra el reconocimiento si, al participar del autogobierno o del intercambio, debe asimilarse a otros, resignarse, en otras palabras, a no ser reconocido⁹⁹.

⁹⁷ PEÑA, C. 2005. Ciudadanía y reconocimiento: el lugar de las minorías. *Revista Derecho y Humanidades* (11): p. 102.

⁹⁸ Citado en LARRAÍN, J. 1996. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago, Editorial Andrés Bello. 97p.

⁹⁹ PEÑA, C. *Op. Cit.* p. 102.

En la actualidad, Charles Taylor, uno de los representantes más lúcidos del multiculturalismo, focaliza notablemente estas ideas. Plantea que nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia¹⁰⁰, y, en algunos casos, por el mal reconocimiento (*misrecognition*) por parte de otros, de tal forma que una persona o grupo de personas podrían sufrir un real menoscabo si la gente o la sociedad que los rodea les devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos. Estas singularidades se dan con especial fuerza en los pueblos colonizados, ya que, desde 1492, los europeos han proyectado una imagen de estos como inferiores “no civilizados” y mediante la fuerza de la conquista a menudo lograron imponer esta imagen a los conquistados¹⁰¹.

Como podemos apreciar, Taylor recoge gran parte de la noción de Hegel, aun cuando no lo incluye en la genealogía que establece sobre la génesis y el desarrollo de esta idea. En efecto, para el autor canadiense, podemos distinguir dos cambios que conjuntamente han convertido en inevitable la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento. El primero es el colapso de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor, en el sentido de que, para que algunos tuvieran honores, era necesario que no todos los tuvieran. Frente a

¹⁰⁰ TAYLOR, Ch. 1997. La política del reconocimiento. En: Argumentos filosóficos. Barcelona, Paidós. pp. 293-334.

¹⁰¹ *Íd.* p. 294.

esta noción tenemos la moderna idea de dignidad, cuya premisa subyacente es que todos la comparten.

No obstante la importancia de esto, la preponderancia del reconocimiento se modificó e intensificó a partir de la nueva interpretación de la identidad individual que emergió al final del siglo XVIII, conocido como el “ideal de autenticidad”, esto es, ser fiel a mí mismo y a mi particular modo de ser. Éste se encuentra estrechamente ligado a la idea según la cual los seres humanos fueron dotados de un sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que es bueno y lo que es malo, de donde surge, a su vez, el imperativo de, con el fin de actuar correctamente, estar en contacto con nuestros sentimientos morales¹⁰². Fue Jean-Jacques Rousseau quien, para Taylor, articuló de mejor forma este sentimiento. Según el ginebrino, nuestra salvación moral dependerá de la recuperación del contacto moral auténtico con nosotros mismos. A este contacto íntimo con uno mismo, contacto más fundamental que cualquier otra orientación moral, que es fuente de gozo y contento, Rousseau lo llamó: “*le sentiment de l`existente*”¹⁰³.

Sin embargo, el progreso del ideal de autenticidad se convertirá decisivo a raíz de un avance que tuvo lugar después de Rousseau, y que Taylor asocia al nombre de Herder, quien introdujo la idea de que cada uno de nosotros tiene un

¹⁰² *Íd.*, p. 296.

¹⁰³ “¿De qué se goza en semejante situación? De nada externo a uno, de nada sino de uno mismo y de su propia existencia; en tanto tal estado dura, uno se basta a sí mismo como Dios.” ROUSSEAU, J. J. 1997. Sueños de un paseante solitario. Buenos Aires, Nuevo Siglo. pp. 66 y 67.

modo original de *ser* humano: cada persona tiene su “propia medida”. Existe un determinado modo de ser humano que es *mi* modo; estoy llamado a vivir mi vida de esta manera, y no a imitar la vida de ningún otro. De esta forma, la importancia de un contacto con uno mismo se incrementa notablemente con la introducción del principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo único que decir. En este punto hay que observar que Herder aplicó este concepto a dos niveles, no sólo al de la persona individual con respecto a otras personas, sino también al pueblo que comparte una cultura con respecto de otros pueblos. Así, del mismo modo que el individuo, el pueblo debería ser fiel a sí mismo, o sea, a su propia cultura.

Este modo de ser, decíamos, no puede ser socialmente derivado, sino internamente generado. Pero para Taylor, esta generación no debe ser entendida monológicamente, ya que uno de los rasgos decisivos de la condición humana es su carácter fundamentalmente dialógico. Nos convertimos en seres humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y, por tanto, de definir nuestra identidad, a través de la interacción con los otros que nos importan; ésta debe ser comprendida entonces “no como una esencia interior dada, sino como un proceso socialmente construido en el que la idea del ‘otro’ es central. El sí mismo no está dado sino que se desarrolla en un individuo como resultado de sus experiencias y relaciones sociales. La identidad presupone la existencia previa

del grupo social. (...) el núcleo interno del sujeto no es autónomo ni autosuficiente, sino formado en relación a otros significativos. El sí mismo sólo podía resultar de la interacción simbólica entre el sujeto y los otros; el sí mismo no está dado, pero se desarrolla en un individuo como resultado de sus experiencias sociales”¹⁰⁴.

De este modo, el hecho de que yo descubra mi propia identidad no significa que lo haga aisladamente, sino que la he negociado a través del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los otros. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad generada internamente, concede una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, decisivamente, de mis relaciones dialógicas con los demás¹⁰⁵.

Este hecho, es decir, la comprensión de que la identidad se forma en un diálogo abierto, no determinado por un esquema predefinido socialmente, es el que ha llevado a que la política del reconocimiento igualitario de las culturas ocupe un lugar central hoy en día. No se trata sólo de reconocer a los miembros de grupos excluidos en tanto individuos particulares, sino de reconocer y respetar las formas de vida al interior de las cuales esos individuos han forjado una perspectiva moral y un sentido de sí mismos. Recordemos que cada cultura actúa

¹⁰⁴ Citado en STECHER, A. Los retos del multiculturalismo: reflexiones sobre el pensamiento de Will Kymlicka. [En línea] <[www. cybertesis.cl/tesis/uchile/2004/stecher_a/html/index-frames.html](http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2004/stecher_a/html/index-frames.html)> [consulta: 08 septiembre 2005]

¹⁰⁵ TAYLOR, Ch. *Op. Cit.*, p. 302.

como un universo simbólico, dotado de una multiplicidad de significados ordenadores y legitimadores del mundo natural y humano, que no sólo suministra a cada integrante pautas de conducta, sino que se constituye también en un ámbito *a priori* que condiciona y posibilita gran parte de los conocimientos aprehendidos por el sujeto. Nuestra subjetividad individual, sin perder ese carácter, se abre y se desarrolla en una intersubjetividad comunitaria¹⁰⁶. Por ello, para reconocer al individuo, se debe reconocer a la cultura que lo forja.

Consecuentemente, con la política de la diferencia se nos pide que reconozcamos la identidad única de un individuo o de un grupo, el hecho de que sea diferente a todos los demás, pues, precisamente, esta diferenciación es lo que ha sido ignorado, encubierto, asimilado a la identidad dominante o mayoritaria.

Sin embargo, los mismos agentes son a menudo los primeros en negar que les mueven consideraciones de este tipo, y aducen que sus motivos radican en otros factores, como la desigualdad, la explotación y la injusticia. Esto se debe a que los opresores han logrado imponer la representación que ellos tienen de los oprimidos, a los mismos oprimidos. Estos “estigmas” con los que la cultura dominante caracteriza al “otro”, y que son finalmente internalizados por éste, son

¹⁰⁶ RÁBADE, S. 1998. Teoría del Conocimiento. Madrid, Akal. p. 97 y ss.

lo primero que hay que erradicar a fin de adoptar cabalmente una senda multicultural.

Prolegómenos a una reconstrucción

Cuenta Plutarco¹⁰⁷ que, habiendo sido tomada Roma por los Celtas, acordó Sulpicio –por ese entonces tribuno militar de Roma- con Breno, líder de los Celtas, el pago de mil libras de oro para su liberación. Llegado el momento de su pago, los Celtas comenzaron a engañar con ocasión del peso: primero, con algún disimulo; pero, después, ya abiertamente tirando e inclinando las balanzas. El mismo Breno, con aire de insulto y de burla, quitándose la espada y el cinturón, los puso también en la balanza. Preguntóle Sulpicio qué era aquello, y la respuesta fue: “¿Qué otra cosa ha de ser sino *¡ay de los vencidos!*?”

La historia precedente no es gratuita. Nos sirve para ilustrar, en clave clásica, la veleidad en el actuar español en la conquista, donde el *vae victis* (*¡ay de los vencidos!*) se erige como fundamento universal de las arbitrariedades coloniales y se proyecta a futuro como la pauta de comportamiento que siguieron los distintos gobiernos en su trato con el indio americano, negándoles el

¹⁰⁷ PLUTARCO. 1968. *Vidas paralelas*. Barcelona, Ed. Iberia. Tomo I.

reconocimiento necesario a los pueblos originarios e internalizándoles una imagen degradante de ellos mismos.

La relación que el Estado de Chile ha tenido con los pueblos originarios, y las nefastas repercusiones que de ello siguieron, puede ser sintetizada con un fragmento del informe de la “Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato”:

Ambos procesos –el de negación de la identidad y existencia de los Pueblos indígenas a favor de la formación de una identidad nacional única, y el de apropiación de su territorio a favor de la consolidación del territorio nacional- si bien fueron exitosos, tuvieron consecuencias que se arrastran hasta el presente (...) fragmentación social, pérdida patrimonial, pérdida de vigencia de sus propios sistemas normativos, pérdidas de sus idiomas¹⁰⁸

En este contexto, la historia del pueblo aymara, desde la invasión europea, la podríamos concebir como un relato de aculturación, entendida como un proceso de pérdida sostenida y causada por agentes externos, donde la idea fuerza de igualdad, fue el argumento falaz que encubrió un proyecto de integración populista, el cual terminó descubriéndose como un mecanismo de control social, y como una gran fuerza desestructuradora¹⁰⁹. Todo ello se vio agravado por ser parte de una cultura más amplia, que trascendería los límites

¹⁰⁸ Citado en AYLWIN, J. 2004. El Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato y sus desafíos para el gobierno de Lagos. *Tiempo* 2000 (78): p. 8.

¹⁰⁹ ZAPATA SILVA, C. 2003. Atacameños y Aymaras: el desafío de la verdad histórica. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (3).

estatales, poseyendo fuertes lazos nacionales con comunidades en Perú y Bolivia, países con los que el Estado chileno tiene –y ha tenido- constantes tensiones. Por esto, bajo una lógica geopolítica, los distintos gobiernos dirigieron procesos tendientes a borrar el imaginario cultural que pudiesen compartir con los aymaras de aquellos países, concientizándolos de su carácter chileno, y de la nocividad de toda remembranza a su pasado “indio”.

Frantz Fanon afirmó que el arma principal de los colonizadores es la imposición de su imagen de los colonizados a los pueblos subyugados¹¹⁰. Éstos, para liberarse, han de purgarse ante todo estas autoimágenes despectivas, iniciando una lucha por esto, la que tiene lugar a la vez dentro del subyugado y contra el dominador. Siguiendo esta idea, en los párrafos siguientes se intentará narrar sucintamente el trato dado por el gobierno de turno –español, peruano, chileno- al pueblo aymara radicado en Chile; un conato de genealogía, que opere como contrahistoria, articulando la memoria con las luchas, interpelando arduamente las relaciones entre poder y cultura, en una tentativa por reconfigurar el pasado para crearnos un porvenir.

¹¹⁰ FANON, F. 1963. Los condenados de la tierra. México, Fondo de Cultura Económica. pp. 30-99.

CAPITULO VI

La construcción del Estado *Holocausto por el progreso*

“(…) en *cada* nación existe asimismo una cultura burguesa (y, además, en la mayoría de los casos, ultrareaccionaria y clerical), y no simplemente en forma de ‘elementos’, sino como cultura *dominante*. Por eso, la ‘cultura nacional’ en general es la cultura de los terratenientes, de los curas y de la burguesía.”

V. I. Lenin, *Notas críticas sobre la cuestión nacional*

Nación, Estado y realidad *Nociones previas*

El Estado-nación, ha sido una de las más importantes creaciones de modernidad. En él se realizaba la idea de que cada Estado era culturalmente homogéneo, perteneciente a una sola nación, de la cual, se decía, era éste su unívoca manifestación. La correspondencia ontológica entre ambos términos legitimaba las decisiones estatales a través de la apelación a una esencia cultural histórica, que era definida, excluyentemente, desde la esfera pública por las elites de cada país. Este proceso tuvo su génesis en las postrimerías del siglo XVIII, y alcanzó su cúspide en el pensamiento liberal decimonónico. En aquella época, ante la necesidad de amortiguar los impulsos de abstracción derivados de la

modernización social, el Estado-nación debió recurrir a una noción política capaz de integrar a una serie de individuos que se encontraban desarraigados de sus contextos de vida tradicionales. Como dice Habermas, el Estado nacional pudo cumplir esa función integradora tanto más, cuanto que el estatus jurídico del ciudadano se vinculaba con la pertenencia cultural a la nación¹¹¹. Pero, para una total funcionalidad del concepto, era necesario también que la idea de “nación” superara los límites de la etnicidad, que se alejara de los particularismos locales, convirtiéndose en lo que Baumann llamó, una *superetnia*. De este modo, la “nación” se concebía como posétnica, en tanto que negaba la importancia de viejas diferencias étnicas y las retrataba como una cuestión de impreciso y distante préstamo del pasado; y también como superétnica, en tanto que representaba a la nación como una nueva y más elevada forma de etnia¹¹². Cabe mencionar, que las elites de los Estados-nación poscoloniales de Latinoamérica, se enfrentaron a una doble tarea única en el hemisferio occidental: dar una nación a “la etnia” y, al mismo tiempo, dar una etnia a la “nación”¹¹³.

En los últimos años sin embargo, se ha fustigado incesantemente esta idea de que la adscripción a un Estado significa al mismo tiempo pertenencia a un

¹¹¹ HABERMAS, J. 1999. La inclusión del otro. Estudios de teoría política. Barcelona, Paidós, p. 90.

¹¹² BAUMANN, G. 2001. El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas. Barcelona, Paidós. p. 45.

¹¹³ *Íd.*, p. 47.

pueblo definido culturalmente¹¹⁴, y que éste (el Estado) era la manifestación natural de toda nación. Se ha llegado a establecer una especie de consenso crítico sobre el tema, que para Scruton pasaría por los siguientes puntos¹¹⁵:

a) Las naciones serían fenómenos comparativamente recientes, que, tal vez, surgieron con la ilustración o con la revolución industrial o, (más plausiblemente), como consecuencia de la diseminación de la palabra escrita.

b) Las naciones no son las comunidades “naturales” que suponen las variadas doctrinas y teorías del nacionalismo, sino tanto las criaturas como las creadoras de los Estados asociados a ellas. En ocasiones, la “nación” es creada por una administración colonial, con su arbitraria división de los despojos del comercio industrial; en ocasiones es creada por un idioma o una religión, pero éstas, a su vez, pueden ser ellas mismas resultado de la conveniencia administrativa, al igual que la nación supuestamente venerada a través de ellas. En palabras de Gellner: “Las naciones como medio natural otorgado por Dios, de clasificar a los hombres, como

¹¹⁴ Como se expondrá más adelante, nosotros consideramos que esta idea no es del todo errada, pero no defendiendo el concepto excluyente de nación (una nación para cada Estado, un Estado para cada nación) que es la que aquí se critica, sino para justificar los derechos diferenciados en función de grupo, ante la imposibilidad cierta de convertir al Estado en un ente culturalmente neutral.

¹¹⁵ SCRUTON, R. 1994. La primera persona del plural. Estudios Públicos (56): p. 2.

inherente (...) destino político, son un mito; el nacionalismo, que a veces toma culturas que ya existen y las transforma en naciones, a veces las inventa, y a menudo las destruye: *eso es realidad*”¹¹⁶.

c) El nacionalismo sería, por tanto, la ideología del Estado moderno: el conjunto de doctrinas y creencias que bendice este peculiar arreglo local y legitima las nuevas formas de gobierno y administración que han emergido en el mundo moderno.

d) Por último, las naciones serían “comunidades imaginadas” –para usar la memorable frase de Benedict Anderson-, es decir, comunidades que surgen en parte de una representación de ellas mismas, y que incluyen a miembros que nunca se conocen y que no tienen nada en común aparte de su afiliación y el destino compartido que ello implica.

Esta convergencia de opiniones entorno al carácter “artificial” de la nación, debe ser entendido como una invectiva contra aquella noción que impregnó y legitimó al Estado decimonónico, donde la *cultura nacional* correspondía, indefectiblemente, a lo que los grupos dominantes determinarían –

¹¹⁶ Citado en HOBSBAWM, E. *Op. Cit.*, p. 18.

arbitraria o instrumentalmente- como tal, proscribiendo al olvido a las culturas minoritarias y refractarias de estos proyectos de construcción nacional. Ahora, en cambio, esta “idea de nación” que coincidía y se desenvolvía en el marco gubernamental, ha ido perdiendo paulatinamente su preponderancia, al plantearse la diferenciación que debe tener del Estado; de esta forma, además, se ha vuelto a una noción más antropológica y amplia, la cual, desligada de las fuentes del poder, puede convertirse en un concepto descriptivo de cierto tipo de realidades.

Para los efectos de este trabajo, y siguiendo la terminología de Kymlicka, entenderemos por “nación” una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una tierra natal determinada y que comparte una lengua y una cultura diferenciadas¹¹⁷. Por lo general, puede ser homologable a “pueblo” o “cultura”. Esto teniendo en cuenta, como ya adelantábamos en los párrafos anteriores, que la tendencia de concebir al Estado como extensión legal, expresiva y omnicompreensiva de una única “nación” ha ido cayendo en desuso. Hoy, el Estado ya no sólo *no* representa necesariamente el sentir de su pueblo, sino que aquel modelo idealizado de *polis* en la que los conciudadanos comparten ancestros, un lenguaje y una cultura comunes ha caído en una contradicción insalvable con la realidad, debiendo reconocerse

¹¹⁷ KYMLICKA, W. 1996. Ciudadanía Multicultural. Barcelona, Paidós. p. 26.

comprensivo de más de una nación, y viéndose obligado a ampliar sus referentes culturales para no convertirse en una abstracción obsoleta. Por esto, si un país contiene más de una nación no es una nación-Estado, sino un Estado multinacional que incluye diversas minorías nacionales. Todo lo anteriormente dicho no es óbice para que resabios tradicionalistas – y en virtud de su poder político- pongan trabas a la recepción de esta idea e intenten recobrar el discurso esencialmente monista del Estado-Nación.

Es necesario, a pesar de esto, hacer una aclaración metodológica. Kymlicka estima que, pese a que posean rasgos únicos, es característica la congruencia que ofrecen los grupos indígenas, en cuanto a fines y justificaciones, con las llamadas “naciones sin Estado”¹¹⁸, siendo posible subsumirlos dentro de la categoría de “minoría nacional”, con todas las circunstancias que ello suponga. Acá en Chile, al contrario -y siguiendo asimismo a una parte de la doctrina internacional-, autores como Bengoa, han distinguido “etnia” de “nación”, donde “etnias” vendrían a ser pueblos que por diversas razones históricas, o nunca constituyeron Estados centralizados, o si los tuvieron fueron destruidos por procesos muy antiguos de conquista o colonización¹¹⁹, mientras que “nación” sería un concepto mucho más cercano a la noción de Estado, dado que generalmente incluirían en su interior numerosos otros pueblos, minorías, grupos

¹¹⁸ KYMLICKA, W. La política vernácula, p. 164.

¹¹⁹ BENGOA, J. 1995. Introducción. En: Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de las poblaciones indígenas. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas. p. 4.

sociales diferenciados, sectores religiosos diferentes a la mayoría o simplemente una multiplicidad de culturas¹²⁰.

Esta diferenciación radical entre etnia y nación, como ha demostrado Baumann¹²¹, es a lo menos problemática, pues ambos conceptos se basan en las mismas premisas de pertenencia, como descendencia, rasgos culturales y una comunidad de destino. Para la profesora Nancy Yáñez por otro lado, el concepto de “etnia” obedecería a un enfoque más científico, siendo omnicomprendido de conceptos como “pueblo” o “nación”, los cuales, además de su carácter científico-sociológico, responderían a componentes jurídico-políticos –y, como tales, con alto contenido ideológico- en su definición¹²².

A pesar de la vaguedad que se da en el campo semántico, la distinción es importante en el orden pragmático –derecho internacional principalmente-, por lo que tenderemos a usar ambos vocablos (junto al de *pueblo*) de forma general, haciendo las precisiones que a cada término corresponda, cuando sea necesario.

¹²⁰ *Ibíd.*

¹²¹ BAUMANN, G. *Op Cit.*, pp. 44 y 45.

¹²² YÁÑEZ, N. 1990. Derechos Humanos de los pueblos indígenas en el Derecho Internacional y su implicancia en el caso chileno. Memoria para optar al grado de licenciado en ciencias jurídicas y sociales. Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Derecho, Santiago. p. 32.

Identidad nacional y etnocidio

.Decíamos que en una primera época se tendió a homologar “Estado” con “nación”, de forma tal que una sólo nación debía corresponder al Estado. Junto a ello, la identidad nacional que definía al colectivo fue construida de forma segregada, en un discurso articulado desde la esfera pública por quienes tenían acceso a ella. En palabras de Jorge Larraín: “Desde la independencia las nuevas repúblicas latinoamericanas y sus clases dominantes intentaron con mucho esfuerzo no sólo construir un estado nacional y una economía viable, sino también un sentido de la identidad nacional (...) Por supuesto, este proceso no fue natural, espontáneo e ideológicamente neutral. Fue un proceso muy selectivo y excluyente, conducido desde arriba; decidió que conservar y qué desechar, sin consultar a todos los participantes”¹²³. Bajo la égida de este ideal, se realizó una brutal campaña de asimilación –tanto a nivel material como ideológico- que tuvo por fin homogeneizar las diferencias culturales para que se adaptaran a lo que las elites habían concebido como *cultura nacional*. No se equivocaba David Copp cuando decía que, si se tenía en cuenta la violencia en la constitución de un Estado para ponderar su legitimidad, se debía inferir que ninguno es legítimo,

¹²³ LARRAÍN, J. Modernidad, razón e identidad en América Latina. p. 207

pues virtualmente todo Estado debe su existencia a una combinación de eventos que incluyen invasiones o matanzas¹²⁴.

Para el pueblo aymara, las políticas de inclusión no sólo han respondido a crear una identidad nacional homogénea que sustente al Estado, sino que, en virtud de la Guerra del Pacífico y sus imperecederas consecuencias, han funcionado también de acuerdo a lógicas geopolíticas y de seguridad nacional, tratando de borrar todo vestigio de una cultura común que pudiesen compartir con pueblos pertenecientes a Estados enemigos.

Por todo lo anterior, el somero repaso del tratamiento que los gobiernos han dado a los pueblos andinos sirve tanto para ayudar a la reconstrucción de la imagen que los aymaras tienen de sí mismos, como para la legitimación de las bases de nuestro propio Estado.

La Colonia

Mucho se ha hablado del verdadero *etnocidio* que significó la llegada del europeo a América. Las hipótesis acerca de si el recibimiento de los españoles como dioses que vuelven del exilio -*Quetzalcoatl* en México, *Wiraqocha* en el Perú- fuese, ora una imagen colocada por los conquistadores en la mente de los

¹²⁴ COPP, D. 1999. The idea of a legitimate State. *Philosophy and Public Affaire* 28 (1), pp. 3 y 4.

vencidos, a fin de producir la impresión directa de que éstos se hallaban abiertos a lo sobrenatural, ora una explicación, de parte de los mismos derrotados, autojustificatoria -en términos míticos- de por qué se impusieron tan fácilmente los europeos¹²⁵, no viene mayormente al caso, salvo para demostrar la escasa resistencia que encontraron los conquistadores, y la violencia con la que acometieron este “descubrimiento”. Si a ello agregamos la introducción de enfermedades frente a las cuales los indígenas carecían de defensas, encontramos las causas del colapso demográfico provocado en la población originaria a propósito de la conquista. No parece anacrónico, entonces, el juicio hecho por Calgaco a los romanos: *Aufferre, trucidar, e rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*¹²⁶. Como acertadamente lo explicitó Enrique Dussel, el *ego cogito* (Yo pienso) fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano, que impuso su voluntad al indio americano¹²⁷.

Siguiendo los patrones de esta lógica, las relaciones interpersonales con los nuevos súbditos fueron diagramadas y legitimadas en virtud del binomio civilización/barbarie, desechando todo exceso cultural que no se plegara a los cánones valóricos de los conquistadores, bajo acusación de “salvajismo”, el cual

¹²⁵ JOCELYN-HOLT, A., *Op. Cit.* p. 233 y ss.

¹²⁶ [Quitar, asesinar, saquear llaman con el falso nombre de Imperio, y donde dejan soledad, lo llaman paz] TÁCITO. 2004. Vida de agrícola. Ciudad de los Césares (69).

¹²⁷ DUSSEL, E. 2001. Europa, modernidad y eurocentrismo. *En:* Hacia una Filosofía Política Crítica. Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, p. 353.

los europeos tenían el deber de corregir. En efecto, dentro de la noción europea del progreso, el resto de la humanidad, el otro-no europeo, el indio, si bien se le reconoce como humano, no es plenamente “hombre”, se encuentra en un estadio anterior, inferior, en una “culpable minoría de edad”¹²⁸, por no hacer uso de su pensamiento, de su “razón”, como el “centro” europeo quisiese que la hiciera. En consecuencia, nos parece acertada la interpretación que realizan algunos autores del “descubrimiento” de América como un “en-cubrimiento”: América no es descubierta como algo distinto, sino como *materia* donde se proyecta lo “mismo”¹²⁹. El otro americano, al ser en-cubierto en su “alteridad”, podrá ser categorizado como lo “mismo” aún no desarrollado, como un “hombre en bruto”, y, ya que Europa es, al fin y al cabo, “el fin de la historia Universal”, es su *deber* “civilizar” al salvaje, “modernizarlo”, “ilustrarlo”, pasar-*lo* de la potencia al acto, al “ser” plenamente moderno y racional; Europa se representa a sí-misma, en palabras de Hegel, como “misioneros de la civilización en todo el mundo”.

Al fin, esta asimilación práctica ejercitada por los iberos, consistió básicamente en incorporar política y sacramentalmente al vencido, en una forma sublimada de antropofagia que renuncia a la asimilación cruda suplantándola por

¹²⁸ KANT, I. 1999. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?. En: Erhard, J.B “et. al.”, ¿Qué es Ilustración? Madrid, Tecnos. p.17.

¹²⁹ DUSSEL, E. 1992. 1492. El encubrimiento del otro (Hacia el origen del “mito de la modernidad”). Madrid, Editorial Nueva Utopía. p. 45 y 46. Esta ideología colonialista habría tenido, siguiendo a Todorov, un exponente ejemplar en el primer Bartolomé de Las Casas, *Cf.* TODOROV, T. 2005. La conquista de América. El problema del otro. México D.F., Siglo XXI editores. pp. 173-181.

la asimilación simbólica, justificando esta reducción de la diferencia por medio de la razón jurídico-teológica¹³⁰.

En relación a los habitantes andinos, la catástrofe poblacional fue un factor determinante en la desmantelación de las estructuras del *ayllu*. Obviamente, no fue el único. La llegada de los españoles trastocó radicalmente el orden tradicional, y su violenta emergencia en el ámbito de las relaciones administrativas y sociales de la vida aymara, desencadenó una serie de eventos que terminarían en el colapso de la estructura andina. Sin duda, una de las escenas más dramáticas de la historia americana, fue el aprisionamiento del Inka Atahualpa en Cajamarca, por Francisco Pizarro, y todas las aciagas consecuencias que a ello siguieron. En el año 1533, el Inka será ejecutado. En el mismo año, el conquistador avanza hacia el Cuzco y a pesar de las hostilidades de las tropas leales a Atahualpa, se apodera del territorio. La concatenación de sucesos que acaecieron a esta fractura en el núcleo del imperio, se podría considerar, quizá, como el elemento principal de la caída de la sociedad andina.

No se debe dejar de lado, en este sentido, la derrota de los dioses y las campañas de extirpación de idolatrías, pues fue esta la que determinó, en última instancia, la rápida fragmentación de la cultura y la sociedad andina.

¹³⁰ GARCÍA DE LA HUERTA, M. 1999. *Reflexiones Americanas*. Ensayos de Intra-Historia. Santiago, LOM. p. 63.

Más allá de las obvias reminiscencias a las cruzadas medievales, en el ánimo que impulsó la conquista religiosa de América, podemos reconocer un conato por parte de la Iglesia de mantener aquel prisma teologal que había dirigido las relaciones temporales en los siglos anteriores; aquella razón jurídico-teológica que justificaba, entre otras cosas, el dominio europeo de este “Nuevo Mundo”, y que se veía amenazada, ahora, por la *intrusión* del indio americano en el imaginario europeo. En otras palabras, el que aquellas tierras repartidas con tanta liberalidad por el jefe de la Iglesia tuviesen dueño, socavaba los cimientos del dominio eclesiástico. Se debía, por tanto, asimilar esta diferencia, convertirlos, de modo que la primacía temporal del papado no se pusiera en duda.

Esta simbiosis entre poder temporal y espiritual –el imperio español materializando y posibilitando el poder de la iglesia para la purga de las prácticas paganas y la conversión de los idólatras-, constituyó desde un principio una devastadora unidad que posibilitó que la derrota americana fuese total. A través de este proceso, se forzó a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, especialmente en materia religiosa. Esto implicó, a largo plazo, una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva; de la cultura, en suma.

La persistencia de los cultos tradicionales producirá, en el siglo XVII, una intensificación del adoctrinamiento religioso, en donde la administración eclesiástica necesitará ejercer un mayor control en los territorios, puesto que resurge la preocupación por las idolatrías indígenas, junto con acciones concretas para derribarlas, como lo demuestra el siguiente documento:

En algunos pueblos indios halle muchos sepulcros, o guacas antiguas con cuya ocasión se conservan entre esta gente barbara algunas supersticiones de la gentilidad y ydolatría y para quitarles delante de los ojos estas memorias que serían mas de tres mil, los hise derribar todos a mis costa y e borrado otros rostros de ydolatría que se an descubierto, sea para gloria de Dios y bien destas plantas nuevas en la fe (...) ¹³¹

Así, las brujerías, las supersticiones y las idolatrías constituían un mismo ámbito que reclamaba tanto la intervención del poder como su penetración en aquellos espacios que, al parecer, habían coexistido al margen de las relaciones de poder coloniales¹³². Con estas campañas de extirpación de idolatrías, se terminó de colonizar al poblador americano en aquellos reductos en los que aún manifestaba autonomía.

¹³¹ “El Obispo de Arequipa da cuenta a su Majestad de la visita efectuada al Partido de la Costa de Arica en 1636”, citado en Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígena., p. 22.

¹³² HIDALGO, J. y CASTRO, N. 2004. Fiscalidad, punición y brujerías Atacama, 1749-1755. En: Historia andina en Chile. Santiago, Ed. Universitaria. p. 336.

No es difícil concordar con Wathel, en cuanto podemos hablar de un verdadero *traumatismo de la conquista*, caracterizado por un *shock* psicológico que fue causado por la venida de los conquistadores, la derrota de los dioses autóctonos y la desintegración de las instituciones sociales fundamentales¹³³. Sin embargo, la cordillera y la relativa pobreza de recursos de la zona, hicieron que los efectos de la conquista fueran, si bien violentos, menos repentinos y, en un primer momento, menos aniquiladores. Asimismo, y aunque ofreció refugio y abrigo contra los iconoclastas y los recaudadores de impuestos, los aymaras no encontraron otro consuelo que la posibilidad de la simple supervivencia física dentro de un círculo reducido de *ayllus* pobres que carecieron, en adelante, del recurso de una economía tradicional de complementación y reserva y del recurso de una estructura económica y política autóctona más amplia¹³⁴.

En fronteras ajenas ***La etapa republicana***

La Era Peruana

Se ha dicho que el movimiento independentista, si bien comenzó como el impulso de algunos visionarios, pronto se desarrolló bajo el anhelo de las masas

¹³³ Citado en VAN KESSEL, J. 1992. *Holocausto al progreso; los aymaras de Tarapacá*. La Paz, Hisbol. p. 127.

¹³⁴ *Íd.*, p. 128.

populares, convergiendo en un mismo fin, intereses disímiles. Por un lado, los criollos buscaban la toma del poder político y la liberación del comercio, mientras la masas populares –indígenas, mestizos y otros- estaban interesadas en la abolición de la esclavitud, la igualdad para los mestizos, y la emancipación de los indios; en síntesis, a la revolución política criolla se contraponía una revolución social. Las dos tendencias entraron en manifiesta oposición desde que la independencia se consumó, pero fueron, finalmente, los criollos quienes definieron cuál sería la “nación”. A modo de ejemplo podemos señalar que José de San Martín suprimió el tributo (y si no se pagaba impuesto, no se tenía derecho a tierra), prohibió que se usara el término “indios” o “naturales”, y ordenó que en adelante sólo fueran conocidos los indígenas como peruanos¹³⁵. En 1824, Simón Bolívar declaró la disolución de comunidades indias en Perú, la entrega de las tierras a sus ocupantes de manera particular, la venta de los terrenos de apropiación colectiva y la desaparición de cacicazgos, como de los títulos nobiliarios de indígenas. En 1826, el Estado peruano reintrodujo el tributo indio por medio de la llamada “contribución de indígenas”. Aunque tenía algunas semejanzas con la contribución colonial, en teoría representaba una forma diferente de exacción a la población indígena, basada en un principio

¹³⁵ AROCA, J. 2004. Derechos de los pueblos indígenas en el caso peruano. En: AYLWIN, J. (Ed.). Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Tendencias internacionales y contexto chileno. Temuco, Instituto de estudios indígenas/Universidad de la Frontera.

general y abstracto: los indígenas ya no eran la población colonizada que “tributaba” a sus vencedores, sino ciudadanos que “contribuían” al sostenimiento de su Estado¹³⁶.

Tomaron, así, el control de la naciente república, recomponiendo un estatus neo-colonial indígena para el campesinado andino, lo que se tradujo en una progresiva enajenación de tierras indígenas a favor de los hacendados.

Esta paulatina pauperización de la condición del indígena y las consecuentes convulsiones sociales que ello traía, junto con la ineptitud de la clase dirigente (en gran parte porque nunca habían ostentado cargos administrativos durante la colonia), llevaron a que se desarrollara en el Perú, de la misma forma que impregnó al resto de las “florecientes” repúblicas latinoamericanas, la anarquía y el caudillismo.

Las características particulares que conformaban el escenario nortino posibilitaron a los indígenas de Tarapacá escapar de la desesperación general. La temprana decadencia de la economía de hacienda (a causa del ciclo salitrero y la explotación guanera), la oportunidad de trabajo asalariado en las salitreras, que favoreció una corriente migratoria y que integró parte de los migrantes indios en el proletariado minero de las salitreras, el aislamiento de las comunidades de esta provincia, su fuerza numérica relativamente débil, y el desinterés de los ladinos

¹³⁶ GONZÁLEZ, S. 1987. Los aymaras de Tarapacá en el ciclo salitrero. Camanchaca (5): pp. 39-44.

por sus tierras que eran inútiles para el sistema latifundista¹³⁷, configuraron un cuadro diferente en el panorama indio de la época, generando un marco evolutivo que se desprendió de los lindes tradicionalistas, para insertarse dentro de la lógica del incipiente capitalismo que comenzaba a germinar por aquellos parajes. Dice Sergio González, que la necesidad de mano de obra por un lado, y las características tradicionales de los oficios por otro, permitieron que esta población se adaptara rápidamente a las salitreras, constituyéndose en uno de los grupo humanos más importantes de la explotación salitrera, y a la vez, más injustamente ignorados, al ser asimilados en categorías globales como obreros o campesinos¹³⁸. Sin embargo, la participación aymara en las salitreras era mucho menor y sólo indirecta, para proveer leña, productos del campo, como arrieros y, a lo más, como peones mayormente temporales¹³⁹.

República de Chile

Los Indígenas de Tarapacá en la construcción de un Estado (1879-1973)

Antes de explayarnos sobre la política de inserción forzosa empleada por el gobierno de Chile en lo tocante a la esfera aymara, es menester realizar, aunque quizás a estas alturas ya resulte de perogrullo, una pequeña apreciación:

¹³⁷ VAN KESSEL, J. *Op. Cit.*, p.74.

¹³⁸ GONZÁLEZ, S. 1996. Quechuas y aimaras en las salitreras de Tarapacá. En: ALBÓ, J., ARRALIA, M. I., HIDALGO, J., NUÑEZ, L., LLAGOSTERA, A., REMY, M. I. y REVESZ, B. (Comps). *Op. Cit.*. pp. 353-361.

¹³⁹ ALBÓ, X. Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. p. 997.

las distintas políticas occidentales no han homologado, en los hechos, a los pueblos originarios en cuanto a su trato. Pese a ser un discurso hegemónico, pues es en conjunto la elite dominante su productora, no se puede decir que se un solo discurso uniforme y homogéneo. Una sucinta mirada a la historia de la construcción nacional en sus diferentes facetas puede dar cuenta de esto.

A pesar de que el ánimo de conquista en un principio fue ecuaníme para todos los potenciales súbditos, ya desde la colonia podemos observar la imposibilidad para aplicar este criterio de subordinación e inclusión a determinados pueblos, de los cuales se alza como figura paradigmática el mapuche. En efecto, las distintas visiones de la historia han reconocido que las relaciones entre la corona y el pueblo mapuche estuvieron reguladas por los parlamentos, acuerdos que permitieron el establecimiento de relaciones pacíficas entre mapuches e hispanos y que reconocieron a los primeros el territorio al sur del Bio-Bio y su autonomía en él.

Sin embargo, y de forma paradójica, el sentimiento nacionalista que daría vida a la independencia, y que se basaba en la exaltación romántica de la figura del araucano, sería el que años más tarde, llevaría a los mapuches del reconocimiento español a la inclusión nacional. En efecto, haciendo eco de la idealización de Ercilla¹⁴⁰, los araucanos se transformaron para los criollos

¹⁴⁰ “(...) si queremos mirar su crianza, costumbres, modos de guerra y ejercicio della, veremos que muchos no les han hecho ventaja, y que son pocos los que con tan gran constancia y firmeza han defendido su tierra contra tan

chilenos en símbolo de resistencia antiimperialista. “Ahí se apoyarían, tres siglos después, los Padres de la Patria, autores de la independencia (...) *de tres siglos lavamos la afrenta*”, dice Alone¹⁴¹. Como hemos revisado, el proceso de constituir una nación, implicaba internalizar una conciencia, una identidad colectiva, mediante la creación de símbolos, valores y representaciones destinados a reforzar los sentimientos de pertenencia social. En este proceso, la imagen del araucano figuró en las más variadas formas: la logia Lautarina, la fragata Lautaro, el primer escudo patrio de 1812, creado por José Miguel Carrera, etc.¹⁴². Este discurso que hacía a los indios parte de un “nosotros” (los chilenos) construido en relación a una alteridad ausente, como era la peninsular, se hizo explícito unos pocos años después.

En 1819, el entonces Director Supremo de Chile, General Bernardo O’Higgins dictó la primera ley “a favor” de los indígenas, donde los incluía en el proyecto de nación chilena: “El Gobierno español, siguiendo las máximas de inhumana política, conservó a los indígenas habitantes de la América bajo la denominación degradante de Naturales. Era ésta una raza abyecta que pagando un tributo anual, estaba privada de toda representación política y de todo recurso para salir de su condición servil (...) El sistema liberal que ha adoptado Chile no

fieros enemigos como son los españoles.” DE ERCILLA Y ZÚÑIGA, A. 1980. *La araucana*. Santiago, Editorial del Pacífico. p. 15.

¹⁴¹ Citado en JOCELYN-HOLT, A., *Op. Cit.*, p.352.

¹⁴² GALLARDO PORRAS, V. 2001. Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional. *Revista de Historia Indígena* (5) p. 119 y ss.

puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado”¹⁴³.

Como es posible apreciar, cuando en estos numerosos discursos se habla del “indio americano”, no se tiene en mente sino a los habitantes de Arauco, omitiendo a las distintas etnias originarias que vivían en Chile en ese entonces (los aymaras aún formaban parte del Estado peruano). El discurso asimiliacionista ha sido entonces, *hegemónico pero no homogéneo*.

En este mismo sentido, se establece, ya más avanzada la república, un nuevo sesgo entre políticas asimiladoras. Las sucesivas normativas que se dictaron, y que hacían referencia a los “pueblos indios”, tuvieron por objeto la regularización de las tierras mapuches. La incorporación de éstas al desarrollo nacional a través de la ocupación de las mismas por el Estado y su colonización por chilenos y extranjeros que las trabajaran e hicieran producir, habría sido una de las aspiraciones más sentidas de quienes gobernaron al país durante el siglo pasado. La legislación indígena en Chile entró en vigencia en 1883, dos años después de la “Pacificación de la Araucanía”, respondiendo a los intereses de los grupos latifundistas ávidos por ocupar las tierras mapuches. En ella, se reconocía la existencia de la comunidad indígena mapuche como entidad *sui generis* de

¹⁴³ Citado en NAMUNCURA, D. 2000. Los pueblos indígenas y los desafíos del 2000. Perspectivas, en política, economía y gestión 3(2): pp. 305 y 306.

derecho público. En este orden de cosas, el objetivo claro de la legislación indígena chilena fue la de estimular la incorporación y asimilación de las minorías étnicas, que no son sino, para estos efectos, los mapuches¹⁴⁴. Un artículo de la época ilustra perfectamente el espíritu con el que se miraba a hacia el sur, haciendo caso omiso del norte:

El porvenir industrial de Chile se encuentra, a no dudarlo, en la rejión del Sur, no teniendo hacia el Norte más que áridos desiertos que un accidente tan casual como el hallazgo de ricos minerales ha logrado hacer célebres, dándole una importancia que dista mucho de ser imperecedera. Natural es, que las miradas de la previsión se dirijan hacia esa parte (el sur), la más rica y extensa del territorio¹⁴⁵.

De esta forma, en el caso de los aymaras, cuya presencia demográfica era significativamente menor que las del pueblo mapuche, el itinerario de asimilación pasó por una estrategia distinta: ignorar su existencia en la legislación. Así, sus comunidades nunca fueron mencionadas; los diferentes organismos consagrados en la Ley jamás funcionaron con relación al pueblo aymara, ratificándose con esto, que la legislación sólo se limitaba a la araucania. Las tierras comunales de los aymaras fueron consideradas por el legislador como propiedad del fisco cuando no existían escrituras de propiedad privada. Junto a

¹⁴⁴ VAN KESSEL, J. *Op. Cit.*, p. 177.

¹⁴⁵ Citado en GALLARDO PORRAS, V. *Op. Cit.*, p. 132.

esto, mientras se desconocía la propiedad comunal, se procuraba también el transformarla en familiar, con la clara intención de debilitar los vínculos con el pasado peruano. La “igualdad” de los aymaras ante la ley chilena, diría Van Kessel, era la falacia que justificaba esta política de asimilación, que de hecho era un atentado etnocidiario¹⁴⁶.

A comienzos del siglo XX, se consideró vital el reforzar la implementación del programa de instrucción a través de la red de escuelas rurales en el sector andino, creando nuevos establecimientos y prohibiendo la docencia a profesores peruanos. Al dictarse la Ley de Enseñanza Obligatoria o Instrucción Primaria (1917), ésta se volvió un derecho y una obligación en el territorio y, al mismo tiempo, una herramienta útil a favor de los intereses nacionalistas de las autoridades chilenas¹⁴⁷. A contenidos ya de por sí alienantes (*v.gr.*, antropocentrismo, individualismo auto-responsable, secularismo, cosmovisión científica y positivista, etc.), los objetivos pedagógicos incluían, además, la solidarización con el Estado y la nación chilena, a costo de su identificación con el pueblo pan-aymara¹⁴⁸. Como dato ilustrativo de la importancia de esta institución, la primera escuela chilena establecida en Putre fue en el año 1905 y, hacia 1925, ya todas las localidades contaban con este tipo de establecimientos. Tal intensificación en el despliegue del sistema escolar,

¹⁴⁶ VAN KESSEL, J. *Op. Cit.*, p. 178.

¹⁴⁷ TUDELA, P. *Op. Cit.*, p. 210.

¹⁴⁸ VAN KESSEL, J. *Op. Cit.*, p. 257.

respondía, entre otras cosas, al afán de lograr la uniformidad lingüística de toda la nación, reduciendo aquellas lenguas periféricas que pudiesen socavar tal principio. Esta tensión, que Bajtín denominó como una pugna entre las fuerzas centrípetas y centrífugas del lenguaje¹⁴⁹, es de vital importancia, ya que al representar cada lenguaje una “metafísica” o cosmovisión particular, la eventual resistencia por parte de los hablantes de la periferia a la lengua mayoritaria, oficial o estándar, los llevaría a mantener identidades alternativas, y a menudo paralelas, a esta última¹⁵⁰. La eficacia y eficiencia en la creación de un Estado moderno suponía la centralización de una lengua¹⁵¹, para lo cual, uno de los mejores instrumentos era la educación pública. De aquí la urgencia por la erradicación de la lengua aymara, y su reemplazo por el castellano, lo cual explica en parte, la proliferación escuelas en territorios andinos.

A la erosión de la autoridad del cacique que siguió a la independencia¹⁵², en la república chilena se le sumo un “Inspector de Distrito”, nombrado por el intendente o gobernador, que debía ser una especie de nexo entre los indígenas y el gobierno. La destitución de la autoridad autóctona que esto significó,

¹⁴⁹ BAJTÍN, M. 1981. Discourse in the Novel. En: HOLQUIST, M. (Editor). The Dialogic Imagination: Four Essays. Austin, University of Texas Press. pp. 259-422.

¹⁵⁰ DURANTI, A. 2000. Antropología Lingüística. Madrid, Cambridge University Press. p. 115.

¹⁵¹ Recordemos que para la unificación de la primera “nación” moderna, España, uno de los elementos fundamentales fue la edición de la *Gramática* castellana de Nebrija en 1492. Para la importancia de la homogeneización lingüística en la creación de los Estados modernos véase HOBBSAWM, E. *Op. Cit.*, pp. 67-71.

¹⁵² Hasta esta época, el cacique había tenido funciones de cobrador de impuestos, y organizador de la mita; con la erradicación de estos poderes, los indígenas perdieron un defensor público ante el poder neo-colonial y un representante que, hasta cierto punto, se había identificado con la causa indígena. Con esto el caique ya no era funcionario público.

contribuyó de manera importante a la descomposición y atomización de las comunidades aymaras.

La condición eminentemente minera de la región hizo que el gobierno no se preocupara mayormente por la situación de evidente desmedro en la que se encontraba el sector andino, resultado de la aguda polarización entre éste y el sector urbano-costero, el cual había recibido los pocos réditos de la política minera exportadora. Si bien ya en 1951 Gabriel González Videla había expresado su inquietud por el retraso del norte chileno, fue recién a partir de 1959 que los gobiernos de Chile comenzaron a visualizar el subdesarrollo progresivo del sector andino como problema relevante, especialmente por sus graves consecuencias demográficas y geopolíticas. En este sentido, la política de desarrollo económico del presidente Alessandri (1959-1964) consideró una decidida “integración económica” de territorio andino en el ámbito nacional, ampliando la red de caminos, e intentado, a través de CORFO, “urbanizar” a los indígenas de las quebradas. La política del presidente Frei Montalva (1964-1970) se caracterizó por una planificación regional a mediano y largo alcance, basada en dos polos de desarrollo rural: la reforestación de la Pampa de Tamarugal y la dinamización de la economía agropecuaria alto andina en Isluga. Esta estrategia estaba apoyada por un gran esfuerzo técnico y financiero y orientado al problema geopolítico del desarrollo andino. Cabe precisar que el objeto del esfuerzo que

hemos narrado, es el impulsar el desarrollo e integración del sector rural cordillerano; no es la población aymara en sí, sino la propia región. La población andina es, desde este punto de vista, “marginal” al desarrollo. En efecto, el desarrollo impulsado tiene un carácter basado en el crecimiento urbano y regional, lo cual debilita a la comunidad, porque la pone en situación de competencia en el marco de una realidad secular y de mercado. Las políticas revisadas se caracterizaron por la ignorancia y el etnocentrismo frente a la realidad indígena de la región.

Con la llegada de Salvador Allende al poder (1970-1973), se produce una reconfiguración en la lógica discursiva nacional, que superó la mera inversión de los términos políticos tradicionales, alcanzando un nuevo vínculo con a las poblaciones indígenas. A pesar de no abandonar las directrices de sus predecesores, es decir, la “Integración Nacional” y la “Seguridad Geopolítica”, agregó a estos la perspectiva socio-cultural: el programa no se quedaba estrictamente en la esfera socio-económica, sino que se asentaba en conocimientos antropológicos y en objetivos de desarrollo social y socio cultural. Cabe destacar de este período que, si bien se mantuvo dentro del marco de integración de los gobiernos anteriores, se pudo percibir cierta tolerancia o permisibilidad para la identidad cultural andina. La manifestación normativa más diáfana para mostrar este nuevo enfoque de lo vernáculo, lo observamos en la

Ley 17.729, siendo ésta la primera iniciativa legal durante ese siglo, que buscaba otorgar nuevos derechos y reconocer la deuda pendiente con los pueblos indígenas en Chile. Sin embargo, el trágico quiebre constitucional reconduciría el ánimo estatal hacia la línea dura de la integración nacional y seguridad territorial, con prescindencia del respeto por el patrimonio cultural autóctono.

El régimen militar y la concientización aymara (1973-1989)

Pocos meses después de la caída del gobierno de la Unidad Popular, la Junta Militar, intentando explicitar las bondades los principios cristianos que uniformaban su política, emite un documento donde se lee: “El gobierno de Chile plantea su carácter nacionalista en la seguridad de que nuestra patria constituye *un todo homogéneo, histórica, étnica y culturalmente*, no obstante su disímil geografía”¹⁵³. Esta frase, perdida entre tanta diatriba ideológica, ilustra drástica pero solapadamente el cambio de paradigma que tomó la acción del Estado.

Bajo la doctrina de la Seguridad Nacional, los otrora programas de desarrollo andino se tradujeron en proyectos “concientizadores” de “educación para adultos de zonas fronterizas” y de “escuelas de concentración” con

¹⁵³ JUNTA DE GOBIERNO. 1974. Declaración de Principios del Gobierno de Chile. Santiago. p. 36. Las cursivas son nuestras.

internados para alumnos aymaras, en una plan de *chilenización*. Así, a partir de 1974, los actos cívico culturales tomaron el carácter de un verdadero culto a la patria, lo que, además de la solidarización con el Estado y la nación chilena, ha llevado a los niños aymaras a identificarse en forma altamente emotiva pero alienante, con la historia mitificada de Chile y con sus conquistadores y héroes, despreciando las figuras aymaras ancestrales como parte de un pasado reducible a cenizas. Por otro lado, este tipo de escuelas de concentración fronteriza, concebidas para albergar un batallón en caso de guerra, constituyeron el símbolo más expresivo de la nueva ideología militarista. Volveremos sobre esto en otros capítulos.

El período militar significó un retroceso en lo que en materia de legislación indígena se refiere, dada la inoperancia en que quedaron los cuerpos legales promulgados durante el gobierno de Allende, y afectándose a las comunidades a través de la división de ellas por el Decreto ley 2.568. Esto no era sino la aplicación funcional de la visión de ignorancia y olvido de los pueblos originarios que se dio en este gobierno, para el cual, en Chile, *no hay indígenas*¹⁵⁴.

Esta sugerente miopía del gobierno militar acerca de la diferencia, más allá de los patrones ideológicos a los que suele responder, se inserta y cobra sentido

¹⁵⁴ Un tratamiento más acabado a las ideologías nacionalistas que imbricaban la visión legal y constitucional del período en el Capítulo X.

dentro de la lógica belicista que animó las operaciones estatales en el norte de nuestro país, correspondiendo, en este caso, al interés de la consolidación de las fronteras; las necesidades geopolíticas hacían imperiosa una presencia fuerte y activa del Estado y de las fuerzas armadas en estas zonas.

Dentro de este raciocinio encajó, asimismo, lo que se ha denominado la municipalización del espacio andino. Ésta fue una acción derivada de la reforma político administrativa de principios de la década de los ochenta, con la cual se pretendió la descentralización a través de la implementación de las municipalidades fronterizas de orientación asistencialista. Ahora, como ha notado Hans Gundermann, el transformar periferias territoriales de antiguas circunscripciones municipales en comunas de pleno derecho, no se trató de una concesión del Estado a la condición étnica de sus habitantes; al contrario, esa misma condición étnica fue vista como problema –por partida doble- desde un enfoque geopolítico. Por un lado, porque indefectiblemente lo étnico se asocia –se asociaba- en el norte de Chile con extranjero. Por otro, porque la condición de extranjero trae aparejada la propiedad de diferente, respecto de la cual, en el registro cultural nacional nortino, destaca la intolerancia. “De esta manera –nos explica Gundermann-, la municipalización del espacio andino tuvo y tiene el objetivo de hacer posible una presencia más efectiva del Estado en las zonas interiores limítrofe que, además, eran histórica y culturalmente afines con las

poblaciones nacionales de los países vecinos (Perú, Bolivia y Argentina). Se trata así de llevar a efecto una soberanía política y culturalmente eficiente sobre la zona”¹⁵⁵. Con ello, como es evidente, se intensificaba el proceso de *chilenización*, favoreciendo el desarraigo de la cultura aymara.

El neoliberalismo que impregno las bases económicas de esta etapa, dejó en una situación de mayor desmedro al pueblo aymara. En el marco de una vuelta al modelo salitrero clásico de “crecimiento hacia fuera” por medio de la explotación extractiva y exportadora, fueron empujados los proyectos geotérmicos y mineros, a pesar de la involución progresiva del sector agrícola y ganadero. A ello se agrega la entrada en vigencia del nuevo Código de Aguas – DFL N° 1.222 del año 1981-, que otorga a los particulares un derecho de aprovechamiento de ellas, derecho real que pasa a ser propiedad del titular, quien puede usar, gozar y disponer de su derecho en conformidad a la ley. Este derecho es transferible, transmisible, y se constituye en un acto de autoridad, independiente si el solicitante es dueño o no de la tierra donde está ubicada el agua. Así también, comienza un paulatino desecamiento de vegas y bofedales, agravado por que bajo el gobierno militar, las presiones del mercado hacia la enajenación de los recursos productivos indígenas –v. gr., el agua hacia los

¹⁵⁵ GUNDERMANN, H. 2004. Sociedades andinas, municipio y etnicidad; la transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile. p. 301.

enclaves mineros- fue facilitada por las políticas abiertamente orientadas al capital¹⁵⁶.

Con los antecedentes que hemos descrito no nos es extraño el enfoque de Vargas, cuando define la centenaria política chilena del “Desarrollo Andino de Tarapacá” como un franco colonialismo interno, que después de un vacilante anuncio de la *primavera insegura*, recrudesció bajo el militarismo de Pinochet¹⁵⁷.

Políticas contemporáneas

Esta exclusión de los pueblos originarios del imaginario de nación chilena duró hasta el ocaso del régimen militar. Con el retorno a la democracia en 1989, se inicia una nueva etapa en las relaciones históricas entre los pueblos indígenas y el estado chileno. En ésta, la posición del Estado reconoce y valora la diversidad cultural que representa la presencia indígena, renunciando a la asimilación como política de relaciones interculturales. Ya en la víspera de la asunción del gobierno de Aylwin, se promulga la Ley orgánica Constitucional de Enseñanza (LOCE) N° 18.962, con la que se pone fin a las escuelas de concentración fronteriza. Este proceso vislumbrado en el Acuerdo de Nueva

¹⁵⁶ COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. p. 26.

¹⁵⁷ Citado en VAN KESSEL, J. *Op. Cit.*, p. 39.

Imperial, se materializó en 1993, con la Ley 19.253 (Ley indígena), siendo la primera vez que el Estado chileno reconoce derechos específicos a los pueblos indígenas y expresa su intención de establecer una nueva relación con ellos.

Como diría años más tarde el entonces presidente Aylwin:

El Acuerdo de Imperial que le dio origen es sin duda un hecho histórico, allí se reunieron por primera vez en la historia de Chile representantes de sus distintos Pueblos Indígenas y se establecieron las condiciones de un pacto político, para conducir un diálogo con el gobierno de entonces y un compromiso de respeto a la democracia recién recuperada¹⁵⁸.

Entre los derechos más importantes consagrados en la Ley Indígena se encuentran los derechos de participación, el derecho a la tierra, los derechos culturales y el derecho al desarrollo enmarcado en la responsabilidad del estado para la creación de mecanismos específicos para la superación de la marginalidad que sufren los indígenas. Entre estos, se creó la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), que funciona como cuerpo colegiado decisorio en materia de política indigenista, con la participación de representantes indígenas. A parte de esto, MIDEPLAN estableció un programa de desarrollo integral para comunidades indígenas denominado “Programa

¹⁵⁸ Citado en FAUNDES, J. J., *Op. Cit.*, p. 301.

Orígenes”, dedicado a mejorar las condiciones de vida y promover el desarrollo con identidad de los pueblos aymaras, atacameño y mapuche en el área rural.

En enero del 2001, el gobierno de Lagos creó la Comisión de la Verdad Histórica y Nuevo Trato, presidida por el ex-presidente Patricio Aylwin y compuesta de distintos actores de la sociedad chilena y representantes indígenas -entre los cuales se hallaban integrantes del pueblo aymara-, con el objetivo de indagar en los hechos históricos del país y efectuar recomendaciones para una nueva política de Estado. Esta comisión presentó su informe, conclusiones y propuestas para la reconciliación y el nuevo trato entre indígenas y sociedad chilena en octubre del 2003. Sobre ello ahondaremos en los próximos capítulos.

Para terminar, cabe precisar que la perspectiva en la que el gobierno ha orientado sus esfuerzos, busca una integración no asimilatoria que reserve a los pueblos indígenas un espacio de respeto y de cierta participación en la vida nacional. Pero, más allá de la valoración `positiva de la diferencia indígena, se tiende a mirarla como un conjunto de particularidades culturales, sin considerar que éstas dependen de la existencia y continuidad de los pueblos indígenas en cuanto comunidades. Como afirma Maximiliano Prado, el riesgo de esta posición es, en otras palabras, considerar a los pueblos indígenas como una especie de minoría puramente cultural, respondiendo a su diferencia con medidas

de tolerancia y acomodo¹⁵⁹. Esto, como se verá en las páginas siguientes, está lejos de ser nuestra posición –así como tampoco es la posición de la mayoría de las etnias indígenas-, pues consideramos que, para que el grupo indígena pueda sobrevivir dentro de la sociedad chilena, es necesario la institucionalización de ciertos derechos diferenciados.

¹⁵⁹ PRADO, M. 2005. La cuestión indígena como cuestión constitucional. Algunas proposiciones para su discusión. *Revista Derecho y Humanidades* (11): p. 114.

CAPITULO VII

Bajo la égida de la igualdad *Unidad por sobre la diversidad*

“Así somos y nada podrá redimirnos (...) Un continente concebido por las heces del mundo entero sin un instante de amor: hijos de raptos, de violaciones, de tratos infames, de engaños, de enemigos con enemigos (...) La palabra mestizaje significa mezclar las lágrimas con la sangre que corre, ¿Qué puede esperarse de semejante brebaje?”

Gabriel García Márquez, *Buen viaje, señor presidente*

Antes de proseguir, es conveniente realizar una breve recapitulación de lo visto anteriormente. En primer lugar, hemos establecido de qué forma nuestra propia identidad depende, en gran medida, del reconocimiento que se haga de ésta por parte de nuestros *otros significativos*, por lo que una negación por parte de la sociedad de las particularidades de los individuos, representaría un real menoscabo para éste. Eso sí, como se destacó en su momento, no se trata sólo de reconocer a los miembros de grupos excluidos en tanto individuos particulares, sino de reconocer y respetar las formas de vida al interior de las cuales esos individuos se han constituido como tales. Por otro lado, revisamos cómo el confundir a la nación con el Estado legitimó un proyecto de absorción y asimilación de las identidades nacionales minoritarias en función de la

concretización del Estado culturalmente homogéneo, lo que sucedió en el caso chileno. El problema al que ahora nos avocaremos, se encuentra en estrecha relación con lo ya visto pues, el proclamar la igualdad de todas las personas que coincidían en ese entonces bajo una nacionalidad gubernamentalmente forzada constituyó, a su vez –y más allá de la explotación velada que se realizó bajo este acápite-, el principio para reordenar la diferencia en torno a un centro supuestamente neutral, el cual era definido desde patrones netamente occidentales. Así, también procederemos a establecer la inoperancia de los derechos puramente liberales para conservar esta diferencia, haciendo patente que los de derechos diferenciados constituyen, indefectiblemente, la mejor vía para este fin.

La nocividad de una igualdad inclusiva.

La palabra que plantea el derecho fundamental de los pueblos ancestrales es el verbo *existir*¹⁶⁰. Es sobre esta matriz conceptual donde descansa el sentido más básico de cualquier derecho (el que exista un sujeto que lo reclame), y es también este axioma el que se erige como condición necesaria para que emanen los restantes derechos. En consecuencia, parece evidente que esta norma

¹⁶⁰ BALLÓN AGUIRRE, F. 2004. Introducción al derecho de los pueblos indígenas. Allpanchis, (59). p. 12.

existencial encontraría su contrapartida no en la “discriminación”, sino, en el genocidio¹⁶¹. La posibilidad de existir depende a su vez, de la permanencia de aquellos derechos que son su manifestación, pues la supresión de las costumbres que rigen la organización de una etnia particular, lleva a una erosión cultural que termina diluyendo la vida del propio “pueblo”, convirtiéndolo en pura retórica insustancial, al asimilarse a lo que un grupo específico a definido como universal.

En los capítulos precedentes, analizamos sucintamente como la política de inclusión forzosa que ha llevado a cabo la autoridad occidental, terminó en una situación crítica en cuanto a la subsistencia de pueblos indígenas se refiere, a tal punto que no pocos han afirmado que el proceso de estructuración de las naciones americanas devino en un verdadero etnocidio. Este proceso de asimilación y privación se fundamentó entusiastamente en el reconocimiento de una igualdad universal que atravesaría transversalmente a los seres humanos, sin distinción de raza, sexo o religión. Ante esto, cualquier oposición a aquellas medidas destinadas a homologar la condición de indígena a la de ciudadano, y que eran abiertamente desfavorables a los pueblos originarios, era mirada como una representación arcaica de tiempos monárquicos, donde sólo una pléyade de personas tenían derecho a sentirse humanos. La codicia que subyacía a este tipo

¹⁶¹ *Íd.*, p. 13.

de discursos -y que posibilitaron el despojo de los recursos indígenas-, redundaron a la vez en la humillación y degradación de la identidad del indio americano.

Sin embargo, el paradigma igualitario no sólo produjo esta “condición infamante de indio” a través de las consecuencias materiales que bajo éste se ocultó, sino que el oprobio y la ignominia causada en los pueblos indígenas, fue producido también por elementos inherentes a la estructura ideal-conceptual de las políticas igualitarias liberales.

En esta parte nos referiremos a las características opresivas que son de la esencia del concepto de *igualdad* acuñado en la revolución francesa, que se diferencia –por lo menos para efectos de este trabajo- de las campañas de dominación que se legitimaron bajo este ideal, las cuales ya fueron analizadas cuando narramos el tratamiento de los distintos Estados a las etnias originarias. En este sentido, concordamos con Vicente Cabedo cuando narra que a los indígenas no sólo no se les reconocieron sus derechos como pueblos distintos (que es sobre lo que trataremos en este apartado), sino que también les fueron negados simultáneamente los derechos que como ciudadanos les correspondían¹⁶².

¹⁶² CABEDO, V. 2004. Reforma del Estado, democracia y ciudadanía multiétnica. Allpanchis (60). p. 98.

La inserción subrepticia de modelos opresores de inclusión bajo el acápite revolucionario de la “igualdad”, va más allá de las consecuencias netamente materiales (expropiaciones, abusos) de éstos. En efecto, dicha lógica busca reducir la pluralidad y contingencia de los acontecimientos a una esencia, ley universal o principio único, a partir del cual construir sistemas totalizadores que permitan clasificar y organizar los distintos fenómenos, lo que implica la negación y exclusión de la diferencia. Como explica Iris Young, los efectos de las políticas de asimilación tendrían consecuencias opresoras en tres sentidos, que justificarían, por lo demás, el rechazo a ese “camino hacia la pertenencia”¹⁶³.

En primer lugar, el obviar la diferencia pone en desventaja a grupos cuya experiencia cultural y capacidades socializadas difieren de las que tiene los grupos privilegiados, ya que, al incorporarse los grupos minoritarios a esta forma de vida central y generalizada, actúan y son medidos de acuerdo a criterios implícitamente definidos por los grupos privilegiados. En segundo lugar, el ideal de humanidad universal sin diferencias de grupos sociales permite a los grupos privilegiados ignorar su propia especificidad de grupo, perpetuando el imperialismo cultural al erigir sus propias normas como universales y neutras, y con esto, los grupos oprimidos son los que siempre terminan objetivados como “los otros”. Por último, el desprecio por los grupos que se desvían de este criterio

¹⁶³ YOUNG, I. 1997. La justicia y la política de la diferencia. Valencia, Cátedra. p. 277 y ss.

supuestamente imparcial, a menudo produce un “desvaloración internalizada” por parte de los mismos grupos. En palabras de la propia Young: “El anhelo de asimilación ayuda a que se produzca la autoaversión y la doble conciencia características de la opresión. El propósito de la asimilación enfrenta a las personas con la demanda de “adecuarse”, de ser como la mayoría en su conducta, valores y propósitos”¹⁶⁴. Una clara ilustración de esto podemos encontrarla en el mismo pueblo aymara, como señala Gundermann, pues, a manera de respuesta a la permanencia social de una imagen negativa y estigmatizada de los indios, suscitada por las diversas políticas de los gobiernos republicanos, “la identidad nacional y, en concordancia con la anterior, la identidad política de la ciudadanía, es el tipo de identificación a la que las poblaciones indígenas regionales, ahora aymaras y atacameños, por largo tiempo han optado volcarse, buscando trascender la condición infamante de indio”¹⁶⁵.

No es difícil enlazar lo descrito precedentemente con lo dicho por Taylor, acerca de cómo el *misrecognition* por parte de la sociedad era un significativo daño para la identidad de la minorías, entre ellas, los pueblos originarios. Ahora, es bueno considerar –aunque no en el sentido que él quisiera- una apreciación

¹⁶⁴ *Ibíd.*

¹⁶⁵ GUNDERMANN, H. 2003. Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía. *En*: GUNDERMANN, H., FOERSTER, R. y VERGARA, J. *Mapuches* y Aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos. Santiago, Universidad de Chile-Eds. RIL, p. 52. Podemos mencionar que esta afirmación calza parcialmente con lo dicho por Patricio Mamani (anexo 1), en cuanto a buscar un proyecto de integración asumiendo premisas occidentales, como ciudadano, aunque reivindicando su pertenencia al pueblo aymara. Sin embargo, como se verá en su momento, esta opinión está lejos de ser unánime, pues hay distintas posturas que alberga hoy en día el movimiento reivindicacionista aymara.

que Sartori hizo acerca de la opresión que surgiría del reconocimiento frustrado. Para Sartori, la opresión inducida por éste se asemejaría a la “violencia estructural” de Galtung: una violencia que existe siempre, dado que las estructuras están siempre ahí, y que, por tanto, violenta incluso sin actos de violencia e incluso sin violentadotes¹⁶⁶. La nota no deja de ser plausible, ya que lo esencial de este tipo de violencia es que se disimula a través de obviedades, de esas cosas “que van de suyo”, de la vida económico-social, en el derecho establecido y consuetudinario, y en el orden político existente¹⁶⁷. Es la constatación de que la guerra es un tipo de violencia, pero no la única. La explicitud de la violencia belicista nos puede llevar a confundir ambas nociones, pero la violencia es más amplia que la guerra, ya que está presente cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales. Esto se condice con el daño que sufren los pueblos indígenas por la sola operancia del sistema moderno occidental. El abuso y la explotación manifiesta no es la única forma de causar desarraigo y opresión; de la misma forma, la paz que debemos buscar no es aquella deducida de la simple oposición a la guerra o a los actos flagrantes de etnocidio, pues es ésta también la paz de los cementerios. La “paz

¹⁶⁶ SARTORI, G. 2001. La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros. Madrid, Taurus. p. 77 y 78.

¹⁶⁷ La inversión del famoso principio de Clausewitz según el cual “la guerra es la continuación de la política con otros medios”, no es menos verdadera, pues, en el caso de los pueblos originarios en Chile, la política fue la continuación de la guerra *con otros medios*.

positiva”, definida por la ausencia de violencia estructural en el imaginario social, es la que debemos alcanzar¹⁶⁸.

Podemos comprender ahora, que el daño que se produce sería inherente al modelo de sociedad occidental, pues implicaría un sesgo sistémico centrípeto, que tendería a concentrar, a homogeneizar, a los individuos dentro de determinados patrones, conculcando los límites de las identidades de la periferia en favor de aquellos que establecieron los estándares. Esto, como no es difícil deducir, significaría que la existencia de los pueblos indígenas estaría gravemente comprometida bajo una sociedad que elimina o trasciende las diferencias de grupo. En virtud de lo expuesto, se hace perentoria la concesión de derechos especiales por parte del Estado, pues de lo contrario, terminarían siendo absorbidos por la vorágine asimiladora, lo que se traduciría en su desaparición. A modo de síntesis, es de nuestro parecer que una sociedad Buena debería considerar la igualdad entre los grupos social y culturalmente diferenciados, que se respetan mutuamente unos a otros y se afirman los unos a los otros en sus diferencias¹⁶⁹.

¹⁶⁸ TUBINO, F. 2004. La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural. En: CASTRO, M. (Editora). Los desafíos de la Interculturalidad. Identidad, Política y Derecho. p. 93.

¹⁶⁹ YOUNG, I. *Op.Cit*, p.275.

Más allá de la ciudadanía.

Ante el panorama descrito, parecería evidente que el concepto de igualdad, al someter a grupos cuya experiencia social difiere del de la cultura mayoritaria - que ha establecido las pautas de valorización y comportamiento a los que se verán sometidos-, contiene los elementos suficientes como para que las culturas se vayan desintegrando alrededor de este centro homogéneo. Ahora, como establecimos anteriormente, la identidad de cada persona está profundamente ligada a su propia cultura y tienen un interés legítimo en preservar dicho vínculo. El problema a dilucidar entonces, es saber si se pueden justificar derechos para estas minorías culturales. A modo de clarificación conceptual y metodológica, consideraremos a estas prerrogativas según como lo hace Kymlicka, esto es, que la noción de “derechos de las minorías culturales” es una categoría heterogénea que alude a un conjunto de políticas públicas, derechos legales, medidas constitucionales que se caracterizan por ir más allá de los derechos civiles, políticos y sociales de la ciudadanía individual que las democracias liberales promueven; y por procurar el reconocimiento y el “acomodo” de las diferentes identidades y necesidades de los grupos etnoculturales¹⁷⁰. No son otra cosa, que “derechos colectivos”. Planteada de este modo la cuestión, es necesario un

¹⁷⁰ KYMLICKA, W. La política vernácula. p. 29 y ss.

examen analítico de diversos argumentos que sugerirían que los derechos contenidos en un orden liberal democrático, bastarían para mantener toda cultura que valga la pena ser mantenida.

Todo el argumento que revisamos precedentemente –y que terminaría en la desaparición de los grupos étnicos- se basa en la creencia falaz, de que los enunciados de ciudadanía bastarían para mantener a una cultura, no siendo necesaria ni deseable una preferencia del Estado por alguna de éstas. Dicha perspectiva de “omisión bienintencionada” por parte del Estado, tendría sus raíces en la secularización de éste que se produjo siglos atrás, donde los conflictos religiosos se resolvieron no mediante la concesión de derechos especiales a minorías religiosas concretas, sino a través de la separación de la Iglesia y el Estado, y el refuerzo de la libertad religiosa de cada individuo. Como señaló Locke en su momento: “El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil”¹⁷¹. En ésta, “la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles (...) y no puede ni debe, en manera alguna, extenderse hasta la salvación de las almas”¹⁷².

Esta transición de un *pathos* religioso a un *ethos* pluralista, debería de tomarse como figura paradigmática dentro de la cual resolver el problema de las

¹⁷¹ LOCKE, J. 2000. Carta sobre la Tolerancia. En: NAVARRO-VALLS, R. y PALOMINO, R. Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica. Barcelona, Ariel. p. 165.

¹⁷² Íd., p. 166.

diferencias culturales que se susciten en el marco liberal. Al Estado no se le debería encargar el deber de garantizar la preservación de la diversidad étnico-cultural del país, ya que no tendría el derecho a imponer cierto tipo de vida a sus ciudadanos; en palabras de Felipe Larraín: “La real tarea del Estado es evitar la discriminación y aceptar la diversidad cultural a todo nivel, pero no imponer un cierto tipo de vida a sus ciudadanos con la meta de preservar una cultura”¹⁷³.

La primera aclaración que se debe hacer a este respecto, es que jamás se ha pretendido que las políticas multiculturales tiendan a obligar a la persona a mantenerse en su cultura; sin embargo, si reconocemos, como lo hemos hecho, el valor que tiene ésta en la configuración simbólica de cada persona, y de qué forma el sistema estatal moderno tiende a su difuminación, entonces se hace patente que, para defender el mismo principio liberal que el Sr. Larraín procura (de que exista libertad para desprenderse de su cultura), es perentorio la subsistencia de éstas, y para ello es menester terminar con la supuesta neutralidad del Estado en materia étnica. Por otro lado, debajo de esta idea, está la pretensión de desculturalizar el espacio público, haciéndolo neutral y universal, de tal forma que las anomalías étnicas se expresen restringidamente en el ámbito privado: *“the ethical integration of groups and subcultures with their*

¹⁷³ LARRAÍN, F. 2003. Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato: opinión de minoría. Estudios Públicos (92): p. 11.

*own collective identities must be uncoupled from the abstract political integration that includes all citizens equally”*¹⁷⁴.

En otras palabras, lo que se busca siguiendo la luz de la secularización, no es otra cosa que la separación entre Estado y etnicidad. Mas esta analogía no funciona. En efecto, resulta más que plausible que el Estado no tenga ninguna confesión oficial. Sin embargo, hemos visto en los capítulos anteriores como todos los Estados modernos han buscado expandir dentro de su territorio una única “cultura societal” dentro de la que debían integrarse todos aquellos definidos como ciudadanos¹⁷⁵. En este sentido, el Estado concede una condición preferente a una cultura determinada cuando decide qué lengua se utilizará en la enseñanza pública o en la provisión de servicios estatales¹⁷⁶. Estas decisiones gubernamentales sobre las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos del Estado implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar las necesidades y las identidades de determinados grupos

¹⁷⁴ HABERMAS, J. 1994. *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*. En: TAYLOR, Ch. “et. al.”. *Op. Cit.*, pp. 134 y 135. “Esta fusión debe ser disuelta cuando en el interior de la misma comunidad deben poder existir en igualdad de derechos distintas forma de vida culturales, étnicas y religiosas en coexistencia y convivencia. El nivel de la cultura política común debe ser desconectado del nivel de las subculturas y de sus identidades acuñadas prepolíticamente”. HABERMAS, J. *La inclusión del otro*. pp. 94 y 95. Para Kymlicka, esta idea de una definición puramente no cultural de este nacionalismo cívico no es plausible y cae en contradicciones como, por ejemplo, con el concepto habermasiano de “patriotismo constitucional” que parece implicar que la ciudadanía debería ser independiente de características etnoculturales o históricas concretas como la lengua y, al mismo tiempo, que un lengua común es indispensable para la democracia. KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural*. p. 44.

¹⁷⁵ Para Kymlicka, cultura societal “es una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada (...) No sólo comprenden memorias o valores compartidos, sino también instituciones y prácticas comunes”. *Íd.* p. 112.

¹⁷⁶ *Íd.*, pp. 152 y ss.

étnicos y nacionales. El Estado fomenta ciertas identidades culturales específicas y, por consiguiente, perjudica a otras¹⁷⁷. Como ha dicho Taylor, “si una sociedad moderna tiene una lengua ‘oficial’, en el más amplio sentido del término –es decir, una lengua y una cultura patrocinadas, inculcadas y definidas por el Estado, en las que operan tanto la economía como el propio Estado– entonces es obvio que resulta una inmensa ventaja para las personas que esa lengua y esa cultura sean las suyas. Los hablantes de otras lenguas se encuentran en distintos grados de desventaja”¹⁷⁸. Al fin, la idea de la “omisión bienintencionada” carece de sentido, y obedece, más que nada, a una reflexión superficial sobre la relación entre Estado y naciones.

Por otra parte, muchos liberales de izquierda han sostenido la opción de la discriminación positiva (*affirmative action*), como forma de paliar las desigualdades o desventajas en las que se han visto inmersos los pueblos indígenas al ser incluidos en el paradigma occidental. Este tratamiento se concibe como una política correctora tendiente a recrear la “igualdad de oportunidades”, o sea, iguales posiciones de partidas para todos. Por tanto, el objetivo de la *affirmative action* es borrar las diferencias que perjudican para después restablecer la *difference blindness* (la ceguera a las diferencias), una sociedad ciega en materia de color o pertenencia étnica. Así descrito, el objetivo

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ TAYLOR, Ch. 2000. Nacionalismo y modernidad. En: HALL, J. A. (Ed.). Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo. Madrid, Cambridge University Press. p. 256.

sigue siendo el “individuo indiferenciado”¹⁷⁹. Lo que se buscaría sería remediar años de discriminación y, en este sentido, acercarse al tipo de sociedad que habría existido si se hubiese observado desde un comienzo la separación entre Estado y etnicidad¹⁸⁰. Lejos de abandonar este ideal de separación, la acción positiva no sería sino un método para intentar lograr esa quimera liberal. El concepto se movería entonces, en un frente cualitativamente distinto al del multiculturalismo, pues lo que éste busca es, precisamente, establecer el “ciudadano diferenciado”. Las diferencias no son consideradas injustas y, por consiguiente, no son diferencias a eliminar; son diferencias injustamente desconocidas y susceptibles de valorar y consolidar.

La última tesis a analizar, que se ha esgrimido para soslayar la consagración de derechos funcionales a la supervivencia de la diferencia, dice relación con el establecer a los Derechos Humanos como normativa suficiente para ello. Recordemos que, a diferencia de lo que la prematura Liga de Naciones había establecido, Naciones Unidas enfatizó desde un comienzo su intención de, en vez de proteger a los grupos vulnerables a través de derechos especiales, hacerlo de forma indirecta mediante la garantía de los derechos civiles y políticos a todos los individuos, con independencia del grupo al que

¹⁷⁹ SARTORI, G. *Op. Cit.*, p. 83 y ss.

¹⁸⁰ Es bueno recordar sobre este punto el rechazo parcial que manifestó Mamani cuando se refirió a la discriminación positiva, exaltando las iguales condiciones que tenía el aymara para desenvolverse por sí mismo en la sociedad, alejándose de una lógica paternalista, y circunscribiendo sus reivindicaciones a lo netamente cultural, estimando eso como necesario para la supervivencia de su pueblo. Anexo 1, p. 2.

pertenecieran. Se debe reconocer eso si, que hay una gran parte de verdad en el argumento de que los derechos individuales protegen la vida de grupo. La libertad de asociación, religión, expresión movilidad y organización política permite a los individuos formar y mantener los diversos grupos y asociaciones que constituyen la sociedad civil, adaptar esos grupos cambiantes a las circunstancias y promover sus puntos de vista y sus intereses ante la población mayor. Pero por más que estas estructuras resulten suficiente para diversas formas de diversidad grupal, debemos concordar con Kymlicka en que no bastan para garantizar la justicia etnocultural¹⁸¹.

Ejemplo de esto podemos percibirlo tras una somera relación de actitudes opresivas de las naciones dominantes que fueron legitimadas y encubiertas bajo el estandarte de los derechos humanos. Sabemos que los gobiernos nacionales han animado a menudo a la gente de una parte del país (o a los nuevos inmigrantes) a desplazarse al territorio histórico de la minoría nacional, lo que se hace con no otro fin que el de perjudicar a la minoría nacional, ya sea para dejar abierto el acceso a los recursos naturales de su territorio como para quitarle poder político convirtiéndola en una minoría incluso dentro de su propio territorio tradicional. Este proceso está teniendo lugar en todo el mundo: en Bangladesh, en Israel, en el Tíbet, en Indonesia, en Brasil etc¹⁸². Las doctrinas

¹⁸¹ KYMLICKA, W. La política vernácula. p. 103.

¹⁸² *Íd.*, p. 105.

de los derechos humanos no sólo guardan silencio sobre esta cuestión, sino que llegan a exacerbar la injusticia, ya que la Carta de Naciones Unidas garantiza el derecho a la libre movilidad dentro del territorio de un Estado. También podemos narrar los problemas que se suscitan en cuanto a los límites de las subunidades políticas internas. En los Estados que tienen minorías territorialmente concentradas, el trazo de los lindes político-administrativos se ha orientado a quitar poder a las minorías nacionales. Por ejemplo, el territorio de una minoría puede ser dividido en varias unidades con el fin de imposibilitar una acción política coordinada. De forma inversa, el trazado puede ser tal, que la minoría quede absorbida en una subunidad política de mayor tamaño, para garantizar que ésta se vea numéricamente rebasada en el interior del conjunto de la subunidad. De la misma forma que en el caso anterior, las doctrinas de derechos humanos no sólo no contribuyen a evitar esta injusticia, sino que pueden exacerbarla. Históricamente, las decisiones de la mayoría encaminadas a omitir el liderazgo tradicional de las comunidades minoritarias y a destruir sus instituciones políticas tradicionales han sido justificadas sobre la base de que esos dirigentes e instituciones tradicionales no eran “democráticos”. “De este modo –dice Kymlicka- la retórica de los derechos humanos ha representado una

excusa y una cortina de humo para la subyugación de una minoría previamente autogobernada.”¹⁸³

Esta tríada de razonamientos que hemos revisado sucintamente, y que terminan demostrando la ineficacia de las prerrogativas concedidas en un Estado liberal para lograr la subsistencia de las minorías étnicas, hacen patente la necesidad de establecer un conjunto de derechos que trascienda aquellas garantías.

En síntesis, dada la futilidad de los argumentos precedentes, nos parece que la única forma de que todos los ciudadanos sean tratados con igualdad es a través de derechos específicos a favor de los pueblos indígenas; la imparcialidad exige que las minorías nacionales vean reconocidas sus diferencias. “La acomodación de las diferencias constituye la esencia de la verdadera igualdad”¹⁸⁴, por cuanto las normas que permiten la supervivencia de pueblos que han sufrido la desventaja de haber sido incorporados forzosamente a un proyecto asimilador de pretensiones universalistas, resultan inmanentes a un Estado que se reconozca democrático. Al fin, “esto se trata simplemente que el Estado reconozca a cada ser humano que lo integra, el derecho a vivir dentro de su propia cultura, lo que no significa que los indígenas dejen de ser ciudadanos del Estado al que pertenecen, sólo que el Estado reconoce que su sociedad no es

¹⁸³ *Íd.*, p. 110.

¹⁸⁴ La frase proviene de una sentencia del Tribunal Supremo canadiense, citado en KYMLICKA, W. Ciudadanía multicultural. p. 152.

homogénea, y que por lo tanto no puede afirmar una unidad, lo que implica que sea imposible legislar para todos los ciudadanos de la misma forma, y – paradójicamente- que sea necesario marcar diferencias para evitar discriminaciones.”¹⁸⁵

Valga la aclaración de que no se trata de considerar a cada cultura con un valor intrínseco igual o superior a la cultura occidental, ni siquiera a partir de la “fusión de horizontes” que propone Taylor para juzgarlos. La necesidad de ayudar positivamente a la conservación de una identidad minoritaria no se basa en su mérito o en su futuro aporte a “*the world’s store of beauty and brilliance*” como quisiera el mismo autor. Descansa en el hecho fáctico de que la cultura aymara, atacameña o mapuche son parte de grupos que, a la vez, son integrantes de nuestra comunidad y, por tanto, si no queremos infringirles el daño del que hemos estado hablando, es menester reconocer sus identidades colectivas, por todas las razones que hemos venido exponiendo.

Sin embargo, aún queda un campo de cuestiones por dilucidar, pues, si consideramos –como lo hemos visto- que las apuestas de crear una cultura universal por parte de occidente no son sino un reflejo de sus propios particularismos ¿Cuáles costumbres indígenas podemos proscribir y cuáles permitir? ¿De qué forma trazamos los límites que enmarquen una convivencia

¹⁸⁵ Citado en FAUNDES, J. J. *Op. Cit.* p.303.

justa entre diversos grupos étnicos y la sociedad mayor? ¿Cómo compatibilizar valores diversos? ¿Pueden sus manifestaciones culturales desenvolverse dentro la libertad y la igualdad liberales?

CAPITULO VIII

Universalismo y particularidad

“Where man is not nature is barren”

William Blake, *The marriage of
Heaven and Hell*

Cuando a principios de los noventa se debatía el proyecto de la “Ley Indígena” en nuestro país, la cámara de diputados aprobó un texto de ésta en el que, en su artículo 4º inciso segundo, se leía: “se entenderá que la mitad de los bienes pertenecen al marido y la otra mitad a la mujer *o a todas ellas por iguales, cuando fueren varias*, a menos que conste que los terrenos han sido aportados por uno de los cónyuges”¹⁸⁶. Esta disposición, que estaba destinada a proteger la sucesión de la mujer, tuvo su primera traba en las comisiones del Senado. En efecto, en una de ellas, por medio de las indicaciones de diversos Senadores, se pretendió eliminar la frase “o a todas ellas por iguales, cuando fueren varias”, sosteniéndose que la existencia de una disposición de tal naturaleza implicaría un reconocimiento de la poligamia¹⁸⁷. Al final, estas indicaciones no prosperaron,

¹⁸⁶ BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL. 1997. Historia de la ley. Compilación de textos oficiales del debate parlamentario. Ley 19.253, Protección, fomento y desarrollo de los pueblos indígenas. Santiago. Vol. II. p. 311. Las cursivas son nuestras.

¹⁸⁷ *Íd.*, Vol. III. p. 398.

prevaleciendo la tesis opuesta, en la que se manifestaba la necesidad de tener presente que se está legislando para los indígenas, en cuyo ámbito cultural la situación prevista es lícita.

Sin embargo, el debate no se detuvo aquí, pues la indicación que buscaba erradicar la posible normativización de la poligamia, fue posteriormente renovada. Distintos argumentos se esgrimieron por los bandos en disputa, pero para efectos de este trabajo, y del tema específico que estamos abordando, hay dos discursos que ponen en evidencia los polos reales en donde se desarrolla la tensión del debate senatorial. Son estos, además, los que nos permitirán mostrar uno de los principales conflictos a dilucidar cuando se trata del reconocimiento de culturas minoritarias, a saber, el acomodo de aquellas prácticas que difieren con las concepciones valóricas presentes en la sociedad mayor.

En este orden de cosas, dará principio al análisis el discurso pronunciado por el Senador Nicolás Díaz, quién ya había presentado una indicación con referencia al tema en la comisión respectiva, sugiriendo la abolición de la frase, por significar un atentado contra la unidad del matrimonio. Así pues, “poligamia –especifica el Senador Díaz- es un término genérico que comprende la poliandria (unión de una mujer con varios hombres), y la poliginia (unión de un varón con varias mujeres). La poliandria es *contraria al Derecho Natural*, pues impiden la educación adecuada de los hijos desde el momento en que hace incierta la

paternidad. Tanto la poliandria como la poliginia destruyen la paz y el orden de la familia y son, por lo tanto, *contrarias*, desde este aspecto, *al Derecho Natural*¹⁸⁸. Como nos es dado apreciar, esta denuncia contra la poligamia se fundamenta en la idea de que no es posible permitir una legislación indígena que viole los principios elementales de nuestra sociedad, no sólo porque sean *nuestros principios*, sino porque ello atentaría contra las normas naturales prescritas para todo ser humano. La invocación al “derecho natural” entonces, no sería gratuita, sino que plantearía un linde jurídico-moral a partir del cual no sería posible reconocer determinadas prácticas indígenas, por oponerse a lo que la sociedad chilena –o la cultura occidental- ha instituido como “natural”.

En un discurso opuesto, reconociendo la especificidad cultural que engendró la monogamia, encontramos las palabras del Senador Núñez, para quien, “de alguna manera, se está sesgando con una visión que más bien corresponde a la cultura judeocristiana occidental, la cual no tiene por qué aplicarse a pueblos que no la vivieron, y que, aun cuando en ellos hoy exista un proceso de interculturación profundo, todavía mantienen tradiciones que debemos ser capaces de respetar”¹⁸⁹. No habría, por tanto, una violación a principios universales de la naturaleza humana con el reconocimiento de la poligamia, sino, al contrario, visiones divergentes acerca de cuál es la mejor

¹⁸⁸ *Íd.*, Vol. III. p. 495. Las cursivas son nuestras.

¹⁸⁹ *Íd.*, p. 501.

forma de articular la relación entre los géneros y la familia, cada una estructurada desde su propio campo cultural.

El ejemplo precedente no ilustra una estéril disputa de ribetes metafísicos, al contrario, nos sitúa en el centro de una polémica cuya resolución es imperativa cuando se trata de la configuración de un Estado multicultural. Esto porque, cuando se declara a la modernidad occidental como una visión específica de una cultura determinada –que es lo que hemos venido haciendo en los capítulos anteriores- y, a partir de ello, se hace ineludible el reconocimiento de la etnodiversidad, surge la pregunta de cómo se trazan los límites de la tolerancia frente a las costumbres -“exóticas”, “primitivas” o simplemente “diferentes”- del “otro” indígena; hasta qué punto la dialéctica integración-diferenciación permite configurar una síntesis en la cual se conjuguen adecuadamente los sistemas valóricos y normativos de ambas culturas.

En Chile, la respuesta a esta problemática fue zanjada con bastante simplicidad, como lo evidencia el Art. 7 de la Ley Indígena, en el cual se lee: “El Estado reconoce el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus actividades propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público”. De igual forma, cuando se trata el uso de la costumbre en un juicio entre indígenas, el Art. 54 de esta Ley prescribe su aplicación “siempre que no sea incompatible con la Constitución

Política de la República”¹⁹⁰. Como se puede apreciar, la tolerancia del Estado hacia los pueblos indígenas, no va más allá que la que se observa ante cualquier ciudadano en el orden de la libertad religiosa, tergiversando el significado del “reconocimiento”, y respetando sólo aquella diferencia cultural que es “reducible” y “administrable” en los oxidados marcos del folklore, el turismo, el espectáculo mediático y la gastronomía.

Al contrario de esto, la realidad legal de los restantes Estados andinos (Perú, Bolivia, Colombia, Ecuador y Venezuela) se ha abierto ostensiblemente a las demandas indígenas. En estos países, junto a una serie de reformas constitucionales de carácter multicultural y pluriétnico, se ha aprobado en el Convenio 169 de la OIT, primer instrumento internacional a favor de los derechos indígenas, el cual proporciona los elementos necesarios para la mejor implementación e interpretación de una normativa a este respecto.

Con relación al tema que nos interesa, el art. 8,2 del convenio expresa de manera diáfana límites más amplios para la interacción cultural, estatuyendo a los *derechos fundamentales* como la garantía mínima que deben observar las minorías étnicas en el desarrollo de sus costumbres e instituciones,

¹⁹⁰ Rodrigo Muñoz critica la utilización del término más restringido de “costumbre”, en lugar de “derecho consuetudinario” que era el que hubiese correspondido, destacando además, que, de haberse utilizado éste, nos encontraríamos con que se debería reconocer la facultad jurisdiccional que pudiesen tener las autoridades indígenas, lo que caería en contradicción con el Art. 73 de la CPR –que consagra, entre otras cosas, el principio de la inexcusabilidad-, haciendo evidente el exíguo reconocimiento que ello implica. MUÑOZ, R. 2000. Aproximaciones al Derecho Consuetudinario entre los Aymara del Norte de Chile: Vigencia y Cambios en Áreas Altiplánicas. En: CASTRO, M. (Ed.). Actas del XII Congreso Internacional “Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio”. p. 627.

prescribiendo, además, el establecimiento de procedimientos para superar las diferencias que devengan de la aplicación de este principio¹⁹¹. Con esto, se estaría garantizando, en teoría, una base común más equitativa y justa, que trascendería los particularismos jurídicos y morales de cada sociedad, proporcionando principios éticos universales sobre los cuales sustentar la vida en conjunto.

Sin embargo, el margen que proporciona a las costumbres o al derecho consuetudinario el establecer a los derechos humanos como un *mínimo moral*, termina proscribiendo de ellas a medidas u actos que, si bien pueden ser considerados violaciones de la dignidad humana, están arraigados en tradiciones ancestrales de pueblos que funcionan de acuerdo a sus propios mundos de vida, siguiendo una lógica que no carece de plausibilidad en su contexto. La práctica Latinoamericana da cuenta de una serie de situaciones en que, para mantener una cierta integridad como tal, la comunidad realiza acciones que significan, indefectiblemente, una vulneración de los derechos fundamentales. Ejemplo de ello se dio en la comunidad nativa de Shintuya, en donde las mujeres que se casaban con colonos se veían obligadas a salir de la comunidad, cosa que no pasaba con lo hombres indígenas que se casaban con colonas. En este caso, por

¹⁹¹ De igual forma, el Proyecto de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, establece en su Art. 33: “Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener subestructuras institucionales y sus costumbres, tradiciones, procedimientos y prácticas jurídicas, de conformidad con las normas de derechos humanos internacionalmente reconocidas”.

más que se haya considerado un atentado contra la igualdad y el principio de no discriminación, no se puede negar que existe un temor legítimo de los indígenas a perder su identidad ante lo que podría constituirse en una invasión de colonos y la posterior desaparición de la comunidad nativa. Esto porque, la mayoría de las veces, el colono casado con una indígena no viene solo, trae consigo también a su familia y personas allegadas a él para que tengan también una parcela que trabajar¹⁹².

Junto a esto, la vida indígena en América evidencia un vasto número de situaciones que no funcionan según las normas canónicas europeas (v.gr., relaciones de géneros complementarias, legitimación de la autoridad distinta de la “democracia representativa”, interés de la comunidad preeminente sobre el derecho a la propiedad privada, etc.). Si bien estas “formas de ser” se oponen a los derechos humanos contenidos en las declaraciones internacionales, no se puede obviar, en virtud de la defensa de la dignidad humana, la legitimidad de que gozan en su propio campo cultural, ni tampoco que el ser subsumidos en las mismas categorías que violaciones de mayor gravedad (casos de sacrificio humano, esclavitud, limpieza étnica, etc.), correspondería a un exceso de celo – fundamentalismo- en la aplicación de tales derechos.

¹⁹² DEL ALCÁZAR CHÁVEZ, M. 2004. Multiculturalismo, Género y Derechos Humanos. Allpanchis (59).

La proscripción de determinadas costumbres no debe ser considerada como algo simple, al contrario, se debe evitar caer en una ética maniquea que obvie los matices, que constituya un cúmulo indiferenciado de prácticas a ser erradicadas por el sólo hecho de oponerse nominalmente a los derechos fundamentales. Lamentablemente, es ésta la visión que se ha venido desarrollando en diferentes ámbitos del reconocimiento indígena. Entramos así, en la paradoja del discurso de los derechos humanos cuando se cuestionan prácticas étnicas: al mismo tiempo que se busca propiciar efectos liberadores ante injusticias, cuando se aplican de forma mecánica, terminan por imponer una visión homogeneizadora e individualista de los derechos que no necesariamente resuelve los conflictos¹⁹³. Por ende, éstos no deben convertirse en una ideología que enmascare y reproduzca las relaciones de dominación, de modo que la cultura mayoritaria, en función de ellos, complete la colonización de los mundos de vida indígena.

La idea recién esbozada adquiere mayor plausibilidad, si consideramos el cómo la historia moral de occidente se ha manifestado en un continuo intento de dotar de “neutralidad” a sus propios valores -a través de un distanciamiento subrepticio de los orígenes étnico-culturales de éstos, lo que posibilita, a su vez, su proclamación *urbi et orbe* como sistema valórico transcultural-. Por todo lo

¹⁹³ SIERRA, M. T. 2000. ‘Hay Derechos Humanos en Zacapoaxtla’: Género, Legalidad y Derechos en la Sierra Norte de Puebla. En: CASTRO, M. (Ed.). Actas del XII Congreso Internacional “Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio. p. 42.

expuesto, urge interpelar las características y sentido último que se le adjudican a los Derechos Humanos, y que les permitiría erigirse, inexorablemente, en este patrón universal de las conductas humanas.

La “razón” como costumbre universal

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, del año 1789, y las que le sucedieron en aquel período¹⁹⁴, son, sin duda, el referente más próximo de nuestra Declaración Universal de Derecho Humanos (1948). Aquellas primeras manifestaciones francesas, nacidas en los albores de la revolución, son *universales* en el sentido de que enuncian los derechos del “hombre” en abstracto, basado en el concepto *iusnaturalista* de una “naturaleza humana universal”, cuya esencia tratan de salvaguardar¹⁹⁵. Como nos es posible apreciar, la palabra “declaración” no es, en absoluto, gratuita¹⁹⁶, sino que, como dice Habermas, tendría el sentido técnico de traducir el *ordre naturel* en un *ordre positif*, de tal modo que el derecho natural fuera meramente reforzado y

¹⁹⁴ Declaración del Hombre y del Ciudadano del Año I (1793); Declaración de los Derechos y Deberes del Hombre y del Ciudadano (1795).

¹⁹⁵ BRAMS, E. 2001. Human Rights: Universality and Diversity. Netherlands, Ed. Martins, Ivijhoff Publishers. p. 17;

¹⁹⁶ Cfr. HERVADA, J. 1986. Problemas que una nota esencial de los Derechos Humanos plantea a la filosofía del derecho. En: Escritos de derecho natural. Pamplona, Eunsa. p. 427-443.

aplicado en la ley deducida de él¹⁹⁷. Esta idea de que existe un fondo moral común, basada en la convicción de que el “Ser supremo” y la “razón” son iguales para todos, se sostuvo con singular fuerza por diferentes autores de la Ilustración, viniendo a positivizarse en las declaraciones de derechos recién vistas, sin que a nadie le pareciera sospechoso que, esta “naturaleza humana”, fuese demasiado parecida a la fisonomía cultural particular del hombre europeo de su tiempo.

No debiese ser difícil imaginar las graves consecuencias de injusticia y exclusión que tuvo el constituir a este “hombre” europeo, como sujeto referencial con relación al cual ponderar a las culturas no occidentales. Para dar cuenta de esto, es bueno recordar el ensayo “De los caníbales” de Michel de Montaigne, el cual, si bien precede en algunos siglos a la Ilustración, no resulta anacrónico a la hora de mostrar lo que deviene de juzgar a los individuos de distintas geografías, de acuerdo a un sujeto trascendental unívoco y necesario.

Una primera lectura de este texto –que, recordemos, era una respuesta a la pregunta de cómo considerar las costumbres del indígena americano-, nos podría indicar que Montaigne es partidario del relativismo cultural, o sea, de una igual ponderación valórica de todas las manifestaciones culturales¹⁹⁸. Sin embargo, ante un análisis más acucioso, encontramos determinadas aseveraciones que dan cuenta de que sí existirían, en el pensamiento de Montaigne, ciertas pautas

¹⁹⁷ HABERMAS, J. 1997. Derecho natural y revolución. En: Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social. Madrid, Tecnos. p. 94.

¹⁹⁸ MONTAIGNE, M. 1947. De los caníbales. En: Ensayos Completos. Barcelona, Iberia. Tomo I, p. 192.

habilitantes para realizar juicios y comparaciones entre las formas de vida de cada comunidad. Así, a modo de ejemplo, estima encomiable el coraje del indio americano por parecerse al valor de la cultura clásica, de la misma forma que la poligamia que practican los indígenas, no sería reprochable por haber símiles bíblicos y romanos¹⁹⁹. Lo mismo acontece cuando revisa el canibalismo y la poesía de aquellas tierras. Pero ¿es ésta una manera de considerar que todos los valores son relativos? ¿O sería más bien una forma de juzgar aquella sociedad utilizando criterios derivados de la nuestra?

Ante el “otro”, Montaigne se ve movido a un impulso generoso: antes de despreciarlo, lo admira. Sin embargo, como ya lo notó Taylor, la exigencia perentoria de un juicio de valor favorable es homogeneizadora, porque implica que dicha sentencia ha sido realizada de acuerdo a nuestros propios estándares²⁰⁰, en una proyección de un sujeto ideal, encarnado, para Montaigne, en lo clásico. Lo que Montaigne elogia, no son los “caníbales”, sino sus propios valores. “Él quisiera ser relativista –nos dice Todorov- y, sin duda, cree que lo es, pero, en realidad, jamás ha dejado de ser universalista”²⁰¹. Sin darse cuenta, ha instituido sus propios términos morales en pautas de carácter universal. Por ello, cuando exclama que “podemos llamar bárbaros a aquellos pueblos *respecto de la razón*,

¹⁹⁹ *Íd.*, pp. 198-200.

²⁰⁰ TAYLOR, CH. La política del reconocimiento. p. 331 y ss.

²⁰¹ TODOROV, T. 1991. Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana. México, Siglo XXI. p. 63.

pero no respecto de nosotros”²⁰², estaría operando bajo un etnocentrismo velado, pues permitiría la expresión de la diferencia sólo en cuanto no se opusiera a la “razón universal”, la cual seguiría los modelos culturales greco-romanos. Se crea así, un peligroso y aparente ambiente de tolerancia cultural, donde los lindes estarían dados por la proyección de una –racionalmente deducida- figura humana “natural”.

El *iusnaturalismo racionalista* que impregna las páginas de Montaigne, fue el mismo que dotó de sentido a las declaraciones de derecho de fines del siglo XVIII; ambos se guiaban para juzgar a la costumbre disímil por la razón universal, intentando distanciarse con ésta de los prejuicios de su propia sociedad, pero cayendo, inevitablemente, en los parámetros por ella dictados.

Bajo una concepción así, no es de extrañarse que se establezcan a estos derechos como una base común para el desarrollo de la diversidad, limitándose la libertad de acción de los pueblos indígenas a todo aquello que no ofenda a la “dignidad humana”. De esta forma, los modos de vida autóctonos contrarios a los esquemas valóricos occidentales/universales que contienen las declaraciones, son calificados como costumbres “salvajes y primitivas”, producto de un estadio inferior de la evolución humana, y consecuentemente proscritos de toda sociedad “decente”. Incluso asiduos defensores del reconocimiento indígena, han caído en

²⁰² MONTAIGNE, M., *Op. Cit.* p. 197. Las cursivas son nuestras.

esta aplicación mecánica –casi ideológica- de los derechos humanos. Se ha mencionado, por ejemplo, la obligación que tienen los pueblos indígenas a organizarse en torno a un gobierno democrático²⁰³, pues las organizaciones jerárquicas vulnerarían los derechos fundamentales. Junto a ello, importantes sectores indigenistas han construido un discurso dirigido a encubrir las contradicciones que soporta esta idea –los derechos humanos como mínimo moral-, ilustrando con la clitoridectomía (mutilación del clítoris), a aquellas prácticas que acabarían por ser erradicadas con ella²⁰⁴.

Esto último no es casualidad. Ya decía Žižek que toda noción ideológica universal siempre está hegemonizada por algún contenido particular que tiñe esa universalidad y explica su eficacia²⁰⁵. En este caso, la sola mención de la clitoridectomía como el tipo paradigmático de actos que estarían proscritos, hace olvidar a toda una gama de opciones que se oponen a nuestros derechos fundamentales, y cuyo debate se excluye, precisamente, porque siempre que se piensa en costumbres contrarias a los derechos humanos, se piensa en la mutilación genital femenina. Este reduccionismo se hace aun más grave y tendencioso, si tenemos en cuenta que la mayoría de las mujeres africanas

²⁰³ Citado en KYMLICKA, W. La política vernácula. p. 181.

²⁰⁴ Cfr. STAVENHAGEN, R. 1992. Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. Revista IIDH 15: p. 134; BENGOA, J. Introducción a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de las poblaciones indígenas. pp. 8 y 9.

²⁰⁵ ŽIŽEK, S. 2005. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: JAMESON, F. y ŽIŽEK S. Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires, Paidós. pp. 137-139.

considera más importante el acceso a la tierra que el terminar con esta práctica²⁰⁶.

Gran parte de la legitimidad de los derechos humanos como pauta intercultural, viene de remitir a una base ontológico-moral, a un sustrato ético común a todos los seres humanos, sin importar su geografía ni tiempo; en otras palabras, a una “naturaleza humana racional”. Por ello, en orden a plantear una distinta aplicación de estos, analizaremos brevemente los supuestos sobre los cuales se sostendría su aplicación²⁰⁷.

Naturaleza y Derechos Humanos

El discurso *iusnaturalista* que subyace a los Derechos Humanos, reclama o remite a una realidad antropológico-moral universal, apodíctica e unívoca, haciendo referencia a la naturaleza ontológica de la persona humana y a los consiguientes supuestos cognitivos racionales que nos permitirían aprehender

²⁰⁶ BRAMS, E. *Op. Cit.*, p. 169. De hecho, últimamente se ha abandonado el discurso de considerar a ésta como una violación de la integridad personal y de la dignidad humana, que era el enfoque dado por las feministas occidentales, centrándose ahora en las nocivas consecuencias para la salud que tiene la clitoridectomía.

²⁰⁷ Se podría decir que los fundamentos de tales derechos no tendrían importancia práctica, pero es evidente la disparidad de poder y legitimidad que da, en la *práctica*, el actuar bajo la égida de la “naturaleza humana”, que el actuar en nombre de lo que una cultura específica a denominado como “bueno”. Así, cuando G. W. Bush dice que “la libertad no es el regalo de América a las naciones, sino que es el regalo de Dios a la humanidad”, es mucho más peligroso que si dijese que la libertad es un regalo de los EEUU a las demás naciones, pues, de ser así, quienes se oponen a los EEUU se estarían oponiendo a un simple Estado-nación. Por el contrario, si la libertad es un regalo de Dios a la humanidad, y los EEUU se perciben como el distribuidor privilegiado de este bien en el mundo, entonces quienes se oponen a los EEUU, se estarían oponiendo al regalo más noble que Dios le dio a la humanidad. ŽIŽEK, S. 2003. La estructura de dominación y los límites de la democracia. [en línea] www.antroposmoderno.com. [consulta: 11 marzo 2005]

dichas prescripciones. Sin embargo, la historia de la modernidad narra la tragedia de cómo la razón, embarcada en una búsqueda de un saber teórico que se constituyera en un fundamento práctico universal, termina desautorizándose a sí misma, haciendo vacuo todo intento contemporáneo tendiente a justificar la imposición de estos derechos, en la pretendida naturaleza humana²⁰⁸. “Las verdades primeras –escribió Hobbes- fueron implantadas arbitrariamente por los primeros en ponerle nombre a las cosas”²⁰⁹. En efecto, aquella naturaleza esencial del ser humano que impregna las distintas declaraciones, no puede ignorar la especificidad cultural de su origen, por lo que, en este sentido, su fundamento de aplicación universal se hace bastante precario.

Ya Rawls, en sus últimos escritos, había dado cuenta de esto, desechando la idea de introducir los derechos humanos a otras culturas por medio de la invocación a una “naturaleza humana”, ya que argumentar de esta forma involucraría determinadas doctrinas religiosas o filosóficas, lo que ocasionaría el rechazo de muchos pueblos no occidentales, por considerarlos representativos de los ideales liberales o democráticos²¹⁰.

²⁰⁸ Cfr. DUFOUR, C. 2004. Razón, Poder y límite. Observaciones complementarias a propósito del problema de los derechos humanos. Ciudad de los Césares (68); PÉREZ, C. 1998. Sobre un Concepto Histórico de Ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica. Santiago, LOM. p. 14 y ss.

²⁰⁹ Citado en SARTORI, G. 1987. La política: Lógica y Método en las Ciencias Sociales. México DF., Fondo de Cultura Económica. p. 210.

²¹⁰ RAWLS, J. 2003. The law of Peoples. EEUU, Harvard University Press. p. 67 y ss. Mas la teoría “normativista” rawlsiana, que pondría su acento en la forma y validez de las normas en sí mismas, en lugar de remitir éstas a algún fondo sustantivo de la moral, también fallaría en su pretensión intercultural, pues reflejaría los caracteres de la racionalidad occidental.

Por otro lado, se ha realizado un intento destinado salvaguardar la esencia de los derechos humanos, centrándose en la búsqueda del Denominador Ético Común. Con esto se trata de prescindir, en principio, de los derechos contenidos en las declaraciones universales occidentales -dado su marcado sesgo cultural-, confiando en que su esencia puede reconocerse en prescripciones y prohibiciones de la totalidad o de la gran mayoría de las sociedades humanas. A partir de investigaciones a estas comunidades, se podría dilucidar cuáles normas son vividas como valores primordiales por la mayoría de las culturas, obrando con la íntima convicción de poder reconocer en cada una de ellas el mismo ideal del ser humano libre y digno que se trasluce en las declaraciones formales de derechos²¹¹.

Sin embargo, vista más de cerca, la búsqueda de este Denominador Ético Común en todas las culturas, asume la diversidad cultural sólo de manera superficial. En consecuencia, se podría encontrar por debajo, detrás o en el seno de las diferentes sociedades, finalmente lo mismo que en la propia, en cuanto a valores e ideales fundamentales. Por otra parte, la cultura occidental sigue siendo la que valúa a su imagen y semejanza al resto del mundo: el esquema de derechos humanos formulado en la Declaración Universal y en los documentos subsiguientes, es lo que se busca en estado incipiente, mutilado o de algún modo

²¹¹ KROTZ, E. 2004. Los Derechos Humanos hoy: de la aculturación al diálogo intercultural. En: CASTRO, M. (Ed.). Los desafíos de la interculturalidad. p. 158 y ss.

incompleto, en todas las sociedades humanas; este mismo esquema constituye, también, el parámetro evaluador de todas ellas²¹².

Lo que se deduce de esto, es que la consagración de los derechos fundamentales como norma ética mínima de nuestras sociedades, se ha dado en razón de un consenso -a veces sincero, la mayoría de las veces forzado- logrado entre los distintos Estados. Pero, como se hace evidente, lo que cierto grupo de personas ha acordado como bueno, dista mucho de ser lo mismo que lo que “la naturaleza del hombre” ha preceptuado como tal.

Quizás no se equivocaba san Pablo cuando exclamaba “Nuestra ciudadanía está en los cielos” (Fpl. 3,20), mas no según la interpretación tradicional cristiana que implica una dimensión escatológica del Estado, sino en relación a que las premisas valóricas fundamentales que uniforman cada sociedad, se encuentran, realmente, “en los cielos”: obedecen a la autocomprensión existencial de cada pueblo, y, en definitiva, involucran supuestos éticos que no son reducibles a una explicación racional. Por ello, el establecer a los derechos individuales como límite de acción de las costumbres y el derecho indígena –en un sistema que obvia e ignora los matices- tendería a dispersar arbitrariamente sus rasgos culturales distintivos, a la vez que esencializaría nuestra identidad, al establecer un amplísimo núcleo de valores

²¹² *Ibid.*

que serían impermeables al “diálogo intercultural”. En otras palabras, se asumiría que el “bienestar del hombre” se lograría –solamente- con una organización democrática, laica y que garantice la propiedad privada sobre las tierras, pero se haría un lugar a la socio-pluralidad permitiendo sus bailes ancestrales y el uso de trajes autóctonos. Sería ésta, aquella “tolerancia liberal” de la que hablaba Žižek, la cual: “excusa al Otro folklórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de ‘comidas étnicas’ en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro ‘real’ por su ‘fundamentalismo’ (...) Uno se ve tentado aquí a reactualizar la vieja noción marcuseana de ‘tolerancia represiva’, considerándola ahora como la tolerancia del Otro en su forma aséptica, benigna”²¹³. Esta aceptación formal de una diferencia inocua, insustancial, desprovista de todo “salvajismo”, sería la que terminaría imponiéndose al aplicar de manera “absoluta” los derechos humanos.

Fragmentación aymara: *Comunidad e individualidad*

Como revisamos al inicio del capítulo, en Chile, el margen de acción para los pueblos indígenas es excesivamente limitado, circunscribiendo la aplicación de su derecho al orden público y las leyes. Una eventual ratificación del

²¹³ŽIŽEK, S. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. p. 157.

convenio 169 de la OIT, en virtud de sus disposiciones hermenéuticas, ampliaría dicho límite hasta su concurrencia con los derechos fundamentales. Sin embargo, ello no es suficiente, pues la estructura de estos derechos siguen la orientación moral de occidente, haciéndolos incompatibles con determinadas prácticas tradicionales que no son reducibles a la ablación del clítoris, la esclavitud, o la limpieza étnica. El pueblo aymara, a pesar de los intensos procesos de chilenización del que ha sido víctima, no escapa de esto.

Quizás la forma paradigmática de demostrar lo anterior, sería a través de las relaciones de género. En éstas, si bien ha habido siempre una “complementariedad” de la pareja, siguiendo un ordenamiento simbólico que proyecta la dicotomía hombre/mujer a la naturaleza y al cosmos espacio-temporal, hoy en día –para algunos autores como consecuencia de la occidentalización de las sociedades andinas²¹⁴- se ha patriarcalizado el sistema de géneros, de tal forma que hay quienes recalcan la exclusión femenina de ciertos ámbitos de la vida social y la violencia conyugal que opera como medio de afirmación del hombre dentro del hogar²¹⁵.

²¹⁴ “Se ha documentado en los Andes un sistema de género en el que las mujeres tenían derechos públicos y familiares más equilibrados con sus pares varones, los que comienzan a ser trastocados tan sólo en décadas recientes. Arnold y Yapita, por ejemplo, han mostrado cómo la “modernidad” (que llegó al ayllu Qaqachaka por la vía de los “clubes de madres”), contribuyó a crear una imagen materializada de las mujeres, en la que resultaban desvalorizados sus saberes como pastoras, tejedoras y ritualistas”. RIVERA CUSICANQUI, S. 1997. La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Temas sociales. revista de sociología U.M.S.A*(19).

²¹⁵ CARRASCO, A. M. 2001. Violencia conyugal entre los Aymarás del Altiplano Chileno. Antecedentes sobre las relaciones de género en el matrimonio. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad José Santos Ossa. VOL. III: pp. 85 y ss.*

Sin descartar su importancia, nos parece más apropiado referirnos a otro tema evidencia el conflicto entre derechos (fundamentales) de la sociedad mayor y costumbre indígena, a saber, la pugna entre el derecho *inalienable* a la propiedad privada (positivizado en el Código de Aguas de 1981) y el derecho consuetudinario andino, en lo relativo a la gestión de las aguas.

Dentro de una visión animada por la antropomorfización de los elementos naturales del altiplano, el agua es de capital importancia. En el mundo andino – aymaras y atacameños- se podría hablar de la existencia de una verdadera “cultura hídrica”, en tanto contexto dentro del cual las ideas (plano ideacional), las acciones manifiestas (plano organizacional) y los objetos materiales (plano material/tecnológico), pueden ser descritos en torno a una trama inteligible de significaciones, con las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y aptitudes frente al recurso hídrico²¹⁶. En el plano organizacional, sería el principio general de comunidad el que definiría el manejo de este recurso. En este sentido, la importancia de la comunidad, y el apego a su organización, “no es más que la expresión normativa de la disposición valórica de reciprocidad y solidaridad, que se levantan como pilares en el éxito de la organización”²¹⁷. Vale recordar, que las grandes obras de ingeniería hidráulica realizadas en el norte andino, se lograron gracias a la reciprocidad del *trabajo*

²¹⁶ CASTRO, M “et. al.”. 1992. Cultura Hídrica: Un caso en Chile. Caracas, UNESCO-ORCALC. p. 30.

²¹⁷ *Íd.*, p. 33.

colectivo, en donde lo que realmente importaba era el *lazo comunitario*, pues era la única manera de asegurar la subsistencia del hombre en esos inhóspitos parajes²¹⁸.

Dada la escasez del recurso, su uso es controlado por normas y sanciones empleadas por la comunidad, estando especialmente referidas a la correcta aplicación de las técnicas para lograr mayor eficiencia. Por ello se dice que la existencia de una organización comunitaria en torno al recurso hídrico, no representa un manejo disperso del mismo. Existe una centralización política, lo cual genera autoridades que conducen el proceso mediante un control fuerte pero igualitario de la irrigación por parte de los usuarios.

Esta visión del agua, llega a imbricar los distintos aspectos de la identidad y la cultura aymara. Así, en cualquiera de las múltiples manifestaciones asociadas a la cultura del agua -limpieza de canales, ritos para pedir lluvias, ceremonias para aumentar el caudal de las vertientes, organización para acceder al agua-, concurren, en íntima relación, aspectos económicos, sociales e ideacionales²¹⁹. En palabras de Milka Castro, ésta sería una cultura que “se nos muestra *indisoluble* frente a la gestión del agua”²²⁰.

Este vínculo comunitario, que norma el manejo del recurso hídrico en los Andes, está en las antípodas de la cosmovisión que rige las relaciones

²¹⁸ BÁEZ, F. 2002. La etnia atacameña y el agua. Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Derecho. pp. 46 y 47.

²¹⁹ CASTRO, M. 1996. Agua, derechos y cultura en los Andes del norte de Chile. Un enfoque desde la Antropología Jurídica. Revista Chungará, 29(1): p. 76 y 77.

²²⁰ *Íd.*, p. 77. Las cursivas son nuestras.

intersubjetivas occidentales. El marcado sentido individualista del derecho moderno, desarrollado por el contractualismo y el constitucionalismo del siglo XIX, y que supone un sujeto autónomo capaz de desenvolverse en el libre mercado, es el que regula y dirige las distintas esferas de la sociedad actual. En este contexto, la *propiedad privada* se constituye como piedra angular del sistema: como máxima expresión del derecho individual. Ya en la Constitución francesa del año I (1793), se leía: “El gobierno existe para garantizar al hombre el gozo de sus derechos naturales e imprescriptibles (...) La igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad”²²¹. La íntima relación que guarda este texto con las declaraciones internacionales de derechos contemporáneas, hace explícito un entramado uniforme, que recorre la modernidad desde sus inicios, y en el que se reconoce a la propiedad privada como condición necesaria para la libertad. Este dogma ha adquirido mayor importancia con el auge del neoliberalismo, para el cual todo es susceptible de dominio.

La tradición legal chilena no ha sido una excepción. Sabida es la intención que tuvo el Legislador, en el Código Civil, de abolir aquellas instituciones que entraban la libre circulación de la propiedad²²². Pero el culto por lo privado

²²¹ Citado en MARÉS, C. 1997. Los indios y sus derechos invisibles. En: GÓMEZ, M. (Comp.). Derecho Indígena. México, Ed. I.N.I. p. 144.

²²² Notables juristas de la segunda mitad del siglo XIX coinciden, al momento de ejemplificar el “espíritu general de legislación”, en este principio: el dar facilidades a la división y circulación de la propiedad. *V. gr.*: ALFONSO, P. 1892. De la interpretación de la Ley. Revista Forense Chilena, año octavo, Tomo VIII.: p. 24 y 25; COOD, E. y FABRES, C. 1882. Explicaciones de Código Civil destinadas a los estudiantes del ramo en la Universidad de Chile. Academia de Leyes i Ciencias Políticas: p. 114.

vino a intensificarse con la dictadura de Augusto Pinochet. La implantación de un modelo de desarrollo capitalista, fundado en una cosmovisión autónoma, de independencia del hombre ante el medio y la posibilidad de manipulación del mismo, fueron las directrices de las políticas públicas de este período. Respondiendo a ellas, el Código de Aguas dictado en 1981, vino a consagrar el paradigma liberal de la propiedad individual como nueva forma de manejo hídrico.

Amparado bajo el discurso ideológico de ser un “derecho inalienable de la naturaleza humana” -como lo es la propiedad individual- este código ha significado la paulatina desarticulación del derecho consuetudinario aymara, cuyo manejo de las aguas, como ya revisamos, estaba regulado comunitariamente. Este fraccionamiento puede evidenciarse a través de un somero repaso de la normativa y su práctica en el espacio andino.

El Art. 5 del Código de Aguas, luego de señalar que las aguas son bienes nacionales de uso público, agrega que se otorga a los particulares el derecho de aprovechamiento de ellas, derecho sobre el cual la Constitución asegura la propiedad a sus titulares²²³. De esta forma, con su inscripción individual, se establecería un derecho determinado sobre un caudal que, en el caso aymara, es común; este derecho podría transarse en el mercado, permitiendo, por lo tanto, el que particulares ajenos a los terrenos, obtengan derechos de aprovechamiento

²²³ Art. 19 n° 24, inc. 11.

sobre aguas que han sido ocupadas históricamente por el pueblo aymara²²⁴. En el mismo sentido, las “Comunidades de Aguas” establecidas en el Libro III del Código²²⁵, no hacen sino pauperizar las estructuras organizadas de acuerdo al derecho consuetudinario andino. Consagradas en su Art. 187, estas “Comunidades de Agua” “podrán organizarse por escritura pública suscrita por todos los titulares de derechos que se conducen por la obra común”, siendo necesario para ello dos o más personas que tengan derechos de aprovechamiento en las aguas de un mismo canal o embalse, o usen en común la misma obra de captación de aguas subterráneas (Art. 186). En la práctica, “ello significa que al interior de una comunidad rural con control comunal de tierras, podrían existir dos o más ‘Comunidades de Agua’. Significa también que las personas al estar en posesión de su derecho pueden transferirlo, y contribuye, además, al debilitamiento del poder de la comunidad andina que se sustenta, en gran parte, en el control y gestión comunal del agua”²²⁶.

Respecto a su organización, el Código establece que los negocios que interesen o afecten a la “Comunidad de Aguas”, se resolverán en Junta General de Comuneros, en donde el voto de los comuneros se estructura de acuerdo a las

²²⁴ ALBORNOZ, P. 2000. El Pluralismo Jurídico, ¿Una alternativa de Supervivencia para el Derecho Consuetudinario Indígena en Chile? El Caso de las Etnias Andinas y el Uso del Agua. En: CASTRO, M. (Ed.). Actas del XII Congreso Internacional “Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio. p. 879.

²²⁵ Bajo el epígrafe de “Comunidades de Agua” nos referiremos a la figura jurídica estipulada en el Código de Aguas.

²²⁶ CASTRO, M. *Op. Cit.* p. 73.

acciones que se tengan, las que se establecen en proporción al volumen de aguas que manejan dentro de la organización de usuarios. Para las culturas andinas en cambio, es fundamental establecer un voto por regante, provocando esta norma, un desajuste en los medios tradicionales de control del recurso.

Se podría señalar a este respecto, que el resguardo que se pretende de las aguas dependería más de la cohesión social del pueblo en cuestión (en nuestro caso, el aymara), que de una compatibilización de la Ley con las costumbres y los modos de organización indígenas. Sin embargo, no se debe olvidar, que es la Ley la que viene a desarticular formalmente a la comunidad. Cabe recordar para ello que, en medio de la implementación del Código del Aguas, con la finalidad de agilizar su aplicación, el Estado financió un programa nacional para fomentar la organización de “Comunidades de Aguas” y la regularización de derechos. Pues bien, dado que el programa comenzó en la zona más septentrional, la región de Tarapacá, por desconocimiento de la nueva legislación, y con una gran urgencia por parte del campesinado de tener un título que asegurara el dominio sobre sus recursos –no se puede olvidar que muchas tierras aymaras fueron arrebatadas por el Fisco por no estar inscritas-, un amplio sector de la población optó por formar tales “Comunidades de Aguas”, con las consecuencias de desarticulación que hemos revisado. La población atacameña, en tanto, al disponer de más tiempo y como reacción a lo ocurrido a sus vecinos del norte, tuvo la capacidad para darse una

organización con la finalidad de analizar los efectos de esta disposición. La decisión de los regantes fue rechazar la propuesta gubernamental y exigir la inscripción comunal de sus aguas, de acuerdo al derecho consuetudinario, esto es a nombre de todos los regantes de las comunidades²²⁷.

Por todo esto, las asociaciones propiciadas por el actual Código de Aguas no sólo no representan a las colectividades andinas, sino que la imposición de su paradigma individualista –perfectamente defendible desde un discurso que apela al derecho de cada ser humano de decidir con libertad de qué forma disponer sus bienes- destruye el patrón de estructura, de poder y gestión del recurso hídrico en el pueblo aymara.

Diálogo, tolerancia y diferencia

Decía Hannah Arendt, comentando aquellas declamaciones modernas de la “muerte” de Dios, de la filosofía o de la metafísica, que estos “finales” no significan que las viejas cuestiones que acompañan al hombre desde su aparición sobre la tierra hayan devenido en “carentes de significado”, sino que el modo en fueron formuladas y resueltas ha perdido su validez²²⁸. Víctima de una razón que se desautoriza a sí misma, la existencia de una naturaleza humana

²²⁷ *Ibíd.*

²²⁸ ARENDT, H. 1995. El pensar y las reflexiones morales. En: De la historia a la acción. Barcelona, Paidós. p. 112.

incondicionada –que dota las declaraciones de derechos vigentes- no puede seguir siendo interpretada en los términos esencialistas de los siglos precedentes. Ya hemos visto el cómo, amparada en este tipo de discursos, la estructuración ideológica de los derechos humanos conduce a la homogenización cultural, según aquella noción que recordaba Žižek de “tolerancia represiva”. La ausencia de una garantía ontológica nos debe llevar, al menos, a problematizar la cuestión de su universalidad; si ésta se reduce a una mera base *neurolingüística* o puede abarcar aún determinadas pautas de valor, es algo por dilucidar.

En este orden de cosas, no debemos considerar a las diferencias culturales como simples “manifestaciones concretas y mudables de una naturaleza humana común”²²⁹, pues, con ello, se tendería a reducir (y a reconducir) los mundos de vida indígenas, hasta hacerlos calzar con lo que la sociedad dominante ha establecido como “natural”. Aun operando bajo una acepción de cultura “dinámica” -considerada como *proceso* y no como un universo autárquico, cerrado, e inflexible-, que se oponga a la “esencialización” de las prácticas que la definan, no podemos ignorar que son estas costumbres las que dotan de significado la vida de sus miembros. El que el “interior” de cada cultura, su cosmovisión, su universo simbólico, sea una respuesta a los constantes requerimientos “exteriores” (accidentes de su situación y/o su historia) y no a

²²⁹ FEYERABEND, P. 1996. Contra la inflexibilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras. En: GINER, S. y SCATERZZINI, R. (Eds.), Universalidad y diferencia. Madrid, Alianza Editorial. p. 41.

unas esencias claras, explícitas e invariables²³⁰, no hace a la cultura, en absoluto, prescindible ni banal para sus integrantes.

Sin embargo, de esto no se debe extrapolar tampoco, la trivialidad de la idea de “humanidad común”, aunque deba ser mantenida ahora, bajo supuestos puramente pragmáticos, como lo es la necesidad de comunicación entre los distintos grupos culturales. La construcción de un Estado que reconozca y respete la diversidad étnica, supone, en sus inicios, una delimitación más o menos nítida de cuáles prácticas culturales son permisibles dentro de esta estructura, en orden a asegurar una buena interacción y convivencia entre las comunidades. Estos límites, en teoría, deben poder ser exigibles a todos. Ya decía Touraine que no hay sociedad multicultural posible sin el recurso a un principio universalista que permita la comunicación entre individuos y grupos social y culturalmente diferentes²³¹. Las tradiciones indígenas no serían, en este sentido –el práctico-, *incommensurables*, sino que debiesen poder participar en un diálogo intercultural con la sociedad mayor –interacción que se presenta notoriamente asimétrica, por lo demás-. Pero, obviamente, se debe cuidar que la necesidad de *commensurabilidad* como condición *sine qua non* para operar en este espacio de comprensión “entre-culturas”, no se convierta en un pretexto para su asimilación.

²³⁰ *Íd.*, p. 40.

²³¹ TOURAINE, A. 1997. Podremos vivir juntos. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. p. 174.

En Chile, la idea de progreso, propiedad privada, el concepto de unidad nacional-territorial sometida a la soberanía del Estado, y una concepción normativa que enfatiza los derechos individuales, se encuentran en la base de un Estado enraizado en una cultura occidental y un liberalismo económico antropológicamente evolucionista y etnocéntrico. Como dice Milka Castro, el orden económico social de aquí derivado “no logra conciliar la introducción del mercado de tierras y agua en los territorios de los pueblos indígenas y las demandas de éstos, por el reconocimiento a sus derechos”²³². En este contexto, ya hemos visto cómo la inscripción de aguas individuales promovida por este régimen, es contraria a la concepción andina de un espacio como totalidad. De aquí se sigue que, el establecer (y aplicar) mecánicamente los derechos fundamentales que esta sociedad sacralice como tales (v.gr., derecho individual a la propiedad privada) como pauta para el diálogo intercultural, se traduciría en una política homogeneizadora que, subrepticamente, minaría las bases organizacionales indígenas.

Bajo estos supuestos, se debe proceder con cautela al momento de una discrepancia entre los valores jurídico-morales de la sociedad mayor y el sistema normativo de los grupos minoritarios. Por más de que no debemos olvidar el contexto histórico-social en el que nos encontramos –en el sentido de que nuestra

²³² CASTRO, M. 2003. Desafíos de las Políticas Interculturales en Chile: Derechos Indígenas y el Desarrollo económico. *Fermentum*. Año 13(38): p. 521.

meta no es “la auténtica” justicia etnocultural, sino un conjunto de respuestas que como ciudadanos de las democracias liberales nos resulten “moralmente defendibles y políticamente viables”²³³ - y que, bajo la misma premisa, aquellas instituciones o prácticas que vulneren de forma flagrante nuestra noción de lo bueno, no sean admisibles en los lindes de un Estado multicultural, debemos reconocer un cierto grupo de costumbres que, si bien contradicen el ideal liberal, no lo hacen de forma extrema, además de gozar de legitimidad dentro de su propia lógica contextual. Esto abriría en torno a ellas una posibilidad de reflexión y eventual tolerancia por parte de la sociedad mayor.

En términos concretos, manifestaciones culturales como la mutilación genital femenina y la esclavitud, no pueden ser permitidas en el seno de nuestras sociedades, pero se debe abrir un espacio de análisis a otras prácticas -por ejemplo, las relaciones de géneros “complementarias” o la preeminencia que pueda tener el interés comunitario sobre el goce de los derechos individuales de propiedad- para ver si son susceptibles de convertirse en objetos de la tolerancia liberal.

²³³ STECHER, A., *Op. Cit.*

PARTE IV

CAPITULO IX

Legislación Indígena en el Derecho Comparado

“Durante mucho tiempo se ha debatido en el Congreso y en la sociedad el reconocimiento en nuestra Carta Fundamental de los pueblos originarios. Este ha sido un planteamiento fundamental que se adquirió en el acuerdo de Nueva Imperial en 1989. Hasta ahora no hemos tenido éxito. El estado, a nuestro juicio, debe reconocer la existencia de los pueblos indígenas, negada por siglos, y a comprometerse a promover su desarrollo. Con ello, nadie pone en duda la unidad de la Nación chilena, de la cual los pueblos indígenas son parte constitutiva e indisoluble. Sin embargo creemos fundamental reestablecer, a la brevedad, un debate en el Parlamento de Chile”²³⁴

El desafío para la comunidad internacional que deviene de la existencia irrefutable de Pueblos Indígenas al interior de los Estados, exige reconocer los derechos de las poblaciones indígenas, y darles la oportunidad y capacidad para elegir opciones que les permitan conservar su identidad cultural, sin dejar de

²³⁴ Pronunciado por el ex-Presidente de la Republica Ricardo Lagos Escobar, en el marco del Discurso de la Política del Nuevo Trato a los Pueblos Indígenas. , Palacio de la Moneda 16 de Abril de 2004.

participar en la vida política, económica y social, con pleno respeto de sus valores culturales, idiomas, tradiciones y formas de organización social.²³⁵

La conservación de la identidad cultural, el idioma, las tradiciones y las formas de la organización son necesarias no solo para efecto de conservar las tradiciones históricas de los pueblos, si no que para conservar le pueblo en si. De acuerdo a la experiencia americana de los etnólogos, y muy particularmente Robert Jaulin, se vieron en la necesidad a formular el concepto de etnocidio, debido a la sistemática desaparición de etnias originarias. El etnocidio comparte con el genocidio una visión idéntica del Otro: el Otro es lo diferente, ciertamente, pero sobretodo es una diferencia perniciosa.²³⁶

Desde hace algunos años, los derechos indígenas se han ido reconociendo y valorando en el ámbito internacional progresivamente, esto gracias principalmente a declaraciones y tratados internacionales, así como también en la elaboración de jurisprudencia de los organismos del Sistema de Protección Universal y Regional de Derechos Humanos. A nivel de ordenamiento jurídicos internos, no son pocos los países que se han planteado el problema del reconocimiento indígena, y a través de leyes e incluso de reformas constitucionales han tratado de conservar las identidades étnicas de las minorías

²³⁵ Cita tomada de la editorial del Cd Interactivo *Reforma a la Justicia, Una Visión de los Derechos Indígenas* el cual recoge el Seminario Internacional sobre Derechos de los Pueblos Indígenas en el Sistema Interamericano y la Reforma Procesal Penal, realizado en la CEPAL, el 18 de julio del año 2003. en una iniciativa del Gobierno de Chile a través del Ministerio de Justicia y desarrollado por la Agencia para la Cooperación Técnica Alemana GTZ, Santiago 2004.

²³⁶ CLASTRES, P. 1981. Investigaciones en Antropología Política. México, Editorial Gedisa. p.57.

a través de prerrogativas que apuntan principalmente a la propiedad de las tierras ancestrales, educación en el idioma propio, y autonomía administrativa entre tantas otras.

En el contexto latinoamericano Chile presenta un atraso importante en relación al reconocimiento de las minorías étnicas, esto independiente de los esfuerzos hechos en el país con las leyes indígenas, la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato y las diversas iniciativas de reformas constitucionales al respecto²³⁷. No obstante lo anterior, no sería erróneo afirmar que, en nuestro país, pese a los esfuerzos institucionales por solucionar la situación indígena, independiente si estos apuntan o no en la dirección correcta; no existe conciencia del problema de las minorías étnicas a nivel de sociedad, lo cual repercute en la falta de compromiso del legislativo en proponer y establecer soluciones duraderas.

Como ya dijimos, nuestro país por múltiples razones está atrasado en lo que respecta a un reconocimiento cabal a las minorías étnicas; por lo tanto, la experiencia del derecho comparado en relación a este tema constituye un valioso aporte para Chile. Debemos reconocer la existencia de diversos grupos culturales preexistentes a la conformación del Estado, y a partir de este enfoque debemos ser capaces de elaborar políticas y programas que diferencien las particulares

²³⁷ MIDEPLAN. Coordinación Nacional de Políticas y Programas Indígenas. 2005. Pueblos Indígenas: Documento de Trabajo sobre Reconocimiento Constitucional. p. 2.

condiciones de sus destinatarios, en este caso con mayor énfasis en su pertenencia cultural.

Sabemos que el tema indígena, comprende aspectos fundamentales de la convivencia social y democrática; como la legitimidad del poder y su correcto ejercicio; la identidad colectiva y nacional; la igualdad ante la ley y la no discriminación de ningún miembro de la sociedad, y finalmente, la justicia y el acceso a la misma. Visto de esta manera, los derechos indígenas, aunque tiendan a ser mirados con desden por algunos sectores, dicen relación con aspectos fundacionales de los distintos estados y ordenamientos democráticos, derechos cuyo desarrollo y reconocimiento en Latinoamérica tienen diferentes grados de reconocimiento, de acuerdo a la realidades particulares de cada país.²³⁸ Este fenómeno jurídico se debe a que los procesos históricos, sociales y políticos, tienen connotaciones diferentes en cada estado, y que estos estaban configurados por naciones culturales diversas, demográficamente diferenciadas y con grados muy distintos de participación política de los pueblos indígenas mismos en la construcción de la sociedad en la que participaban. Hay países como Perú y Bolivia en que la población indígena es bastante mas significativa que en nuestro país, lo que implica una incidencia mucho mayor de ésta en las decisiones de las autoridades y un mayor grado de aceptación a las demandas

²³⁸ Prologo de GTZ. 2004. Agencia para la Cooperación Técnica Alemana. En: STIPPEL, J. (Ed.). Reforma a la Justicia, Una Visión de los Derechos Indígenas. Proyecto Reforma Judicial de la Sociedad para la Cooperación Técnica Alemana GTZ-Chile : Ministerio de Planificación, Programa Orígenes. *Op. Cit.*.

indígenas a nivel general; entendiéndose la idea de necesitarse un mayor grado de reconocimiento de las minorías étnicas en estos países, por ser un porcentaje mucho mas alto de la población el que se marginaría en caso de no conceder ciertas prerrogativas básicas para su desarrollo y conservación.

Actualmente, los pueblos y organizaciones indígenas alrededor del globo reafirman ante los estados nacionales y ante el mundo antiguas reivindicaciones como naciones centradas en la identidad, territorio, la autonomía y el desarrollo propio²³⁹, con resultados como ya enunciamos bastante disímiles. Actualmente existe una magnífica diversidad cultural u étnica que los países son capaces de exhibir y hacer explícita, para lo cual, la mera ciudadanía podría ser insatisfactoria.²⁴⁰ Si observamos detenidamente, nos encontraremos con un espectro de sistemas legales que van desde el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, al más alto nivel del ordenamiento jurídico (la Constitución Política de un Estado) hasta el desconocimiento de la existencia de los mismos en el sistema jurídico.

Hemos visto que existe una imposibilidad de establecer una política del respeto a las minorías étnicas basándonos en los paradigmas igualitarios del liberalismo clásico. Hoy más que nunca, queda patente que los Estados tienen dificultades para establecer el equilibrio entre los intereses opuestos que pueden

²³⁹ CORREA, H. D. 2004. Derechos Indígenas, Globalización y Derechos Humanos: Elementos para la Discusión a partir de algunas experiencias colombianas. En: AYLWIN, J. (Ed.). *Op. Cit.* p. 139 y ss.

²⁴⁰ PEÑA GONZÁLEZ, C. *Op. Cit.* p. 101 y ss.

emanar del hecho de que el estado le preste la adecuada atención a sus derechos indígenas. Esto se puede graficar principalmente en los problemas que se han generado sobre las tierras y los recursos tradicionales, donde al parecer, por un lado se encuentra el desarrollo social y económico de todos los ciudadanos, y por otro lado los derechos ancestrales indígenas.²⁴¹

Ya revisamos, que los Estados tienden a configurarse bajo una concepción monocultural, y de esto se desprende que es un desafío enorme encontrar planteamientos que puedan superar las diferentes barreras ideológicas, conceptuales y jurídicas que nos ha planteado el mismo Estado desde sus inicios. El desafío consiste en poder encontrar una forma que nos permita determinar el grado de reconocimiento que podemos establecer ante disímiles exigencias de legitimidad, validez formal y efectos sobre nuestro ordenamiento jurídico.²⁴²

Con todo lo dicho anteriormente, no podemos pensar que la irrupción de la etnicidad en la política es un asunto reciente de la periferia, de la pobreza y de la excentricidad latinoamericana. Muchos estados, a los cuales por lo menos en este tema deberíamos mirarlos como ejemplo, la asumieron de una manera consciente, como ocurre en la civilizada Suiza, la tranquila Bélgica, Canadá o España. Otros están empeñados en ese proceso, como ocurre en la prepublica de

²⁴¹ HUDSON, M. 2004. El Desarrollo y la obligación de tener en cuenta los derechos de los indígenas por parte del Estado. En: AYLWIN, J. (Ed.). *Op. Cit.*, pp. 170 y ss.

²⁴² FAUNDEZ, J. *Op. Cit.*, pp. 299 y ss.

Francia con Córcega en las emergentes Nueva Zelanda, con los maoríes o Australia.²⁴³

Ejemplos de Prerrogativas Legales y Constitucionales a las Minorías Indígenas en el Derecho Comparado en Latinoamérica y el Mundo.

A lo largo de nuestra exposición queda clara la idea de que el respeto de las minorías, no se satisface con el hecho de ser ciudadanos y lo que este estatus les garantiza; es necesario un rol más activo del Estado para que la cultura dominante no termine aplastando y relegando a las minorías hasta hacerlas desaparecer por completo. Como bien se manifiesta en la Coordinación Nacional de Políticas y Programas Indígenas,²⁴⁴ las políticas indigenistas de los estados latinoamericanos tenían por objeto promover el desarrollo socioeconómico de las comunidades indígenas e integrarlas a la nación, de manera tal que, si bien se promovía su desarrollo, se les reconocían los mismos derechos que a los demás ciudadanos. En años recientes esta postura ha cambiado radicalmente, y en este sentido varios países han adoptado nuevos textos constitucionales o legislativos en los que se hace referencia expresa a los derechos indígenas y reconociéndolos

²⁴³ PEÑA GONZÁLEZ, C. *Op. Cit* p. 99

²⁴⁴ MIDEPLAN. Coordinación Nacional de Políticas y Programas Indígenas. *Op. Cit.*, p. 3

de manera expresa dándole mayor o menor alcance al reconocimiento, dependiendo del país en cuestión.²⁴⁵

A continuación revisaremos ciertos ejemplos de prerrogativas legales y constitucionales que establecen derechos a favor los pueblos indígenas que podemos encontrar en diversos ordenamientos jurídicos a lo largo del mundo.

Latinoamérica y el Caribe

a) **Bolivia:** Con la reforma de la Constitución Política del Estado de 1 de abril de 1994 se establecieron ciertas disposiciones en las que se le hace hincapié al carácter multiétnico de Bolivia y los derechos de los pueblos indígenas. Dentro de las principales disposiciones que hacen referencia a los derechos de los pueblos indígenas podemos destacar las siguientes:

Art. 1: Bolivia libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en Republica unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos.

²⁴⁵ *Ibid.*

Art. 171: *Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizan su uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, su identidad sus valores, lenguas, costumbres e instituciones.*

*El estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos.*²⁴⁶

En este mismo artículo, también se le reconocen a las autoridades naturales de las comunidades indígenas la facultad de ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de los conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos de los pueblos en cuestión, no obstante esto, hay que recalcar que se puede ocupar este método alternativo siempre que no sea contrarias a la constitución y las leyes.

Al respecto, vale la pena comentar, que si bien la norma constitucional puede entenderse como ampliamente facultativa²⁴⁷ a las comunidades indígenas sobre la administración de justicia en cuanto al ámbito material, ella siempre hallará como gran limitación el respeto a los derechos humanos fundamentales.

²⁴⁶ Este Artículo forma parte del Título Tercero de la Constitución Boliviana, en su Parte Tercera la cual es denominada Regímenes Especiales. Este Artículo fue modificado por Ley N° 1585 del 12 de agosto de 1994.

²⁴⁷ QUINTANILLA, M. P. 2004. El Derecho Indígena, su importancia en el derecho Boliviano. En: STIPPEL, J. (Ed.). Reforma a la Justicia, Una Visión de los Derechos Indígenas. *Op. Cit.*, pp. 5 y ss.

Entonces, podríamos creer a priori, no existiría límite constitucional a las materias que pueden conocer las autoridades naturales de las comunidades, quedando en su decisión mediante sus propios mecanismos y autoridades, la determinación de las materias y casos que quieran conocer. Este amplio reconocimiento constitucional, sin duda implica una contracción del derecho estatal, cuando el conflicto que el conflicto pueda ser resuelto en el ámbito comunitario; y de la mano de lo anterior esta amplitud del ámbito material de la justicia comunitaria también implica la contracción del monopolio estatal en el ejercicio legítimo de la violencia, esto porque la misma Constitución reconoce a las comunidades la facultad de ejercer coerción, y en su caso imponer sanciones en el ámbito de su competencia con el único y común límite del respeto a los Derechos Humanos fundamentales.²⁴⁸

En el marco de estas amplias facultades de las que hablamos, un hecho no menor sería plantear el problema que se con presentaría con respecto a la eventual aplicación de estas normas comunitarias, dotadas de reconocimiento y coacción por la misma Constitución, si se le aplicase a no indígenas. La Constitución es clara en cuanto a que la autoridad natural, es la facultada para administrar la justicia comunitaria, pero no menciona a quienes estará dirigida esta justicia, lo cual podríamos interpretar que abierta la posibilidad para

²⁴⁸ *Ibíd.*

aplicarla indistintamente a indígenas y no indígenas con la limitación física delimitada por el territorio de la comunidad. No obstante, tomando en cuenta que la finalidad del reconocimiento de la diversidad es justamente el respeto de las pautas culturales del "otro", evitando de esta manera imponerle visiones y valoraciones ajenas, no parece lo más racional "imponer" a los no indígenas la justicia comunitaria pues les resultaría extraña a su experiencia de vida, salvo que ellos hubieran voluntariamente decidido adherirse a una determinada comunidad indígena o campesina.²⁴⁹

Referente al territorio, la aplicación de la jurisdicción comunitaria encargada a las autoridades naturales, la Constitución lo delimita como el correspondiente a los límites de la comunidad indígena o campesina. El problema surge justamente en la delimitación de tales comunidades pues no se corresponden precisamente con la división política de Bolivia, cuya unidad geográfica más pequeña es el Cantón.²⁵⁰

Como nos podemos dar cuenta a simple vista, el nivel de las concesiones otorgadas a las minorías étnicas en Bolivia son bastantes amplias, más aún si las miramos desde la óptica del trato dado a estos grupos por parte de Chile. Sin embargo, no debemos olvidar que cuando se habla del tema indígena en Bolivia,

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*

se hace referencia a una nación con mayoría indígena en su población que, en su historia de vida republicana, prácticamente fue excluida del ejercicio del poder. El problema que presenta para Bolivia el reconocimiento de indígena es un asunto prioritario del cual no se puede soslayar. Podemos decir entonces que, para la República de Bolivia el manejo del tema indígena implica un cuestionamiento a la legitimidad democrática del Estado mismo y no "sólo" al funcionamiento de sus instituciones. La intención de estas reformas a la Constitución, es que vendrían a reflejar la cultura, las costumbres y los intereses de los pueblos originarios de Bolivia a fin de dotar al Estado de la legitimidad democrática necesaria para que se estructure una democracia real.²⁵¹

b) Brasil: La Constitución Brasileña del año 1995, también se refiere en múltiples artículos a los derechos indígenas, incluyendo un capítulo específico al respecto²⁵². En ella se reconocen derechos originarios de los indígenas sobre sus tierras entre los que se destacan el derecho de usufructo exclusivo de sus riquezas naturales y la posesión exclusiva de sus territorios; su capacidad procesal y condiciones especiales de su protección contra un traslado forzado,

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² El Capítulo VIII denominado "De los Indios" establece múltiples derechos para los pueblos indígenas de Brasil. Este capítulo está incluido en el Título VIII llamado "Del Orden Social" de la Constitución Brasileña.

contra la explotación del subsuelo o de los recursos hídricos de sus tierras; finalmente se reconoce sus manifestaciones culturales.²⁵³

Art. 231°: “*A los indios le son reconocidos su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, correspondiendo a la Unión demarcarlas, proteger y hacer respetar todos sus bienes*” En esta misma, también se define cuales son las tierras ocupadas tradicionalmente por los indígenas, estableciendo que éstas son inalienables e intransferibles y reconoce a los indígenas el usufructo exclusivo de las riquezas del suelo de los ríos y de los lagos existentes en las tierras tradicionales, para finalmente establecer que no se aplican a las tierras indígenas lo referente al Artículo 174, nº 3 y 4 de la misma constitución. El artículo recién citado, hace referencia a la capacidad que tiene el Estado como agente normativo y regulador de la actividad económica la función de incentivar y planificar la acción de los privados; por lo tanto en el caso de los terrenos tradicionalmente indígenas el Estado se abstiene de su capacidad de favorecer la organización de búsqueda de minerales preciosos, así como de autorizar concesiones y autorización para investigar y extraer minerales y otros recursos.

²⁵³ MIDEPLAN. Coordinación Nacional de Políticas y Programas Indígenas. *Op. Cit.*, p. 10

Para cerrar el Capítulo VIII el Art. 232 establece lo siguiente *“Los indios, sus comunidades y organizaciones son partes legítimas para actuar en juicio en defensa de sus derechos e intereses interviniendo el ministerio público en todos los actos del proceso”*

Cabe destacar que independiente de que la Constitución Brasileña se comprometa, de acuerdo al Artículo 231, a respetar y reconocer los derechos de los indígenas sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, en la práctica han existido muchos conflictos con estas tierras que aún no se han solucionado, de acuerdo a antecedentes de Amnistía Internacional. La débil política de los Estados para defender a las poblaciones indígenas, es un hecho que se sigue dando en gran parte de los países del mundo. En muchos casos, la acción del Estado se ve superada por los intereses creados de grandes empresas, de comenzar actividades productivas en áreas protegidas. Esto, solo es para a ilustrar el hecho de que el reconocimiento a la minorías étnicas debe ir mas allá de buenas intenciones plasmadas en ordenamientos jurídicos²⁵⁴

²⁵⁴ AMNISTÍA INTERNACIONAL. 2005. Brasil: "Extranjeros en nuestro propio país": los pueblos indígenas de Brasil, publicado electrónicamente por Amnistía Internacional, 30 de marzo de 2005.

c) **Colombia:** La Constitución política de 1991 señala en su artículo 7° que “*El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana*”, pero no solo la mención de Colombia como un Estado pluriétnico y pluricultural destaca en el Título I de la Constitución, que corresponde a los Principios Fundamentales de esta, también se establece una importante prerrogativa en lo que respecta a las lenguas y dialectos indígenas

Art 10°: “El castellano es el idioma oficial de Colombia, las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe”.

Las lenguas y dialectos de los pueblos originarios, son y serán, uno de los puntos que han sido problemáticos en el sentido de la marginación de los pueblos indígenas, no debemos olvidar que en gran parte la aculturación de estos se debe a que desde su infancia los jóvenes indígenas deben ir a los establecimientos educacionales donde, por lo general, esta impartida en la lengua “oficial” del estado en cuestión.

Dentro del Título VIII de esta Constitución, denominado “De la Rama Judicial”, el Capítulo V que establece Jurisdicciones especiales dentro de Colombia. Estas jurisdicciones especiales apuntan fundamentalmente a las prerrogativas jurisdiccionales que tienen las autoridades indígenas dentro de su

ámbito territorial, las que siempre tendrán como límite el hecho de que sólo podrán ejercer sus funciones de acuerdo a normas y procedimientos que no sean contrarios a la Constitución y las leyes.

Art. 246. Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

Art. 247. La ley podrá crear jueces de paz encargados de resolver en equidad conflictos individuales y comunitarios. También podrá ordenar que se elijan por votación popular.

Art. 248. Únicamente las condenas proferidas en sentencias judiciales en forma definitiva tienen calidad de antecedentes penales y contravencionales en todos los órdenes legales.

Para finalizar, en la Constitución Colombiana existe un capítulo que establece un régimen especial para la organización territorial en el caso de los

pueblos indígenas²⁵⁵, en el cual se establece formas especiales de delimitación, las cuales contarán con la participación de representantes de las comunidades indígenas. Se establecen también resguardos para estas tierras, estableciéndose las propiedades colectivas y no enajenables.

De acuerdo al Artículo 330, la constitución establece que los territorios indígenas serán gobernados por consejos formados de acuerdo a los usos y costumbres de la comunidad y ejercerán funciones como por ejemplo velar por la aplicación de normas de uso de suelo y poblamiento de estos territorios, diseñar planes y programas de desarrollo económico, percibir y distribuir recursos, contribuir con el mantenimiento del orden publico y representar a los territorios ante el Gobierno Nacional.

d) Ecuador: La Constitución de Ecuador del 1998, en su artículo 1° hace un reconocimiento expreso a las lenguas indígenas estableciendo que *“El Estado respeta y estimula el desarrollo de todas las lenguas de los ecuatorianos. El castellano es el idioma oficial. El quichua, el shuar y los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas, en los términos que fija la ley”*

²⁵⁵ El Título XI de la Constitución de Colombia establece la Organización Territorial del País, incluyendo en su Capítulo 4 un Régimen Especial aplicable al caso de los Pueblos Indígenas.

En el capítulo 5 de la Constitución se hace referencia a los derechos colectivos, siendo la sección primera de éste una dedicada exclusivamente a los derechos de los pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos.

Art. 83.- Los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible.

El artículo art. 84 hace una lista de los derechos colectivos que el Estado se compromete a respetar y garantizar a los pueblos indígenas. Entre estos derechos destacan el de su numeral primero, que consiste en mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico; el del numeral segundo que establece la imprescriptibilidad de las tierras comunitarias, las cuales también serán inembargables e indivisibles, salvo la reserva que se hace el Estado para declarar su utilidad pública. Otros derechos colectivos en pro de los indígenas se refieren a obtener la adjudicación gratuita conforme a la ley de las posesiones ancestrales de la tierras comunitarias, el usufructo y conservación de los recursos naturales

que se hallen en sus tierras, así como también la consulta que debe ser efectuada sobre la explotación de recursos no renovables dentro de sus tierras.

Dentro del ámbito cultural se destacan los derechos de acceder a una educación de calidad que cuente con un sistema de educación bilingüe, la protección de sus lugares rituales y sagrados, a sus conocimientos y practicas de medicina tradicional, y a todo ecosistema que sea de interés vital del el punto de vista de su cultura; y a usar los símbolos y los emblemas que lo identifiquen.

El numeral 14 del artículo 84 les da el derecho de participar, mediante representantes, en los organismos oficiales que determine la ley.

Finalizando el capítulo, el Estado se compromete a reconocer y garantizar a los pueblos negros y afroecuatorianos a los que se ha hecho referencia, los derechos que se ha enunciado con anterioridad.

e) Guatemala: La constitución que actualmente rige en la Republica de Guatemala fue promulgada en el 1985 y posteriormente reformada en el año 1993. Dentro del capitulo que establece los derechos sociales, se incluye una sección exclusivamente referida a las comunidades indígenas y sus derechos; entre los que se destacan la protección del Estado de los grupos étnicos y su cultura, la protección de las tierras que históricamente le han pertenecido a la

comunidades indígenas, protección a los trabajadores indígenas, y por ultimo se establece que existirá una ley específica que regulara lo referido a estas materias.

Artículo 66.- Protección a grupos étnicos. Guatemala está formada por diversos grupos étnicos entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya. El Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos.

En este mismo capítulo se establece la protección de a las tierras y las cooperativas indígenas, entendiéndose que las tierras de las cooperativas, comunidades indígenas o cualquier otra forma de tenencia comunal o colectiva de la propiedad agraria, gozarán de protección especial por parte del Estado, asistencia crediticia y técnica para garantizar su posesión y desarrollo, y así asegurar su calidad de vida. También se establece que las que las tierras que históricamente pertenezcan a comunidades indígenas mantendrán sin variación sus sistemas de administración.

Artículo 68.- Tierras para comunidades indígenas. Mediante programas especiales y legislación adecuada, el Estado proveerá de tierras estatales a las comunidades indígenas que las necesiten para su desarrollo.

Artículo 70.- Ley específica. Una ley regulará lo relativo a las materias de esta sección.

También en el marco de los derechos sociales reconocidos por la Constitución de Guatemala, existe un apartado de derechos culturales, los cuales que afectan directamente a las minorías indígenas del país.

El Artículo 58, refiere a la identidad cultural, reconociendo el derecho de las personas y comunidades a su identidad cultural, entendiendo por ésta sus valores, su lengua y sus costumbres; para complementar esta idea, el artículo 62 establece la protección al arte y folclore, comprometiéndose el Estado a promover la producción y adecuada tecnificación para que las formas artísticas de comunidades en partículas puedan mantener en el tiempo.

La sección cuarta del mismo capítulo, es dedicada a la Educación; y en ella se establece que en las zonas en que predomina la población indígena se dispondrá, en lo posible una educación preferentemente bilingüe.

Artículo 76.- Sistema educativo y enseñanza bilingüe. La administración del sistema educativo deberá ser descentralizado y regionalizado.

En las escuelas establecidas en zonas de predominante población indígena, la enseñanza deberá impartirse preferentemente en forma bilingüe.

En el marco del Seminario Internacional sobre Derechos de los Pueblos Indígenas en el Sistema Interamericano y la Reforma Procesal Penal, hubo ciertas voces críticas con respecto a la puesta en práctica de las prerrogativas en pro de los pueblos indígenas, de acuerdo a Romeo Tiu López. Si bien la Constitución Política de Guatemala entró en rigor en 1985, no fue hasta 1996, en que formalmente se puso fin a la discusión sobre la multiculturalidad, años antes de plantearse reformas a dicha Constitución en 1998. La Constitución fue promulgada dejando a resguardo privilegios sectoriales, especialmente económicos y militares. Y fueron esos sectores y el religioso evangélico los que reaccionaron muy fuertemente distorsionando el contenido de parte de las reformas planteadas, logrando el objetivo de no haber sido aprobadas en Consulta Popular.²⁵⁶ Eso quiere decir que la Constitución de Guatemala en la actualidad no responde aun a la realidad, social, económica, cultural y política del país, asimismo no se ha adecuado a avances significativos en el plano

²⁵⁶ TIU LÓPEZ, R. 2004. Guatemala el derecho indígena. Su importancia en el derecho estatal. En: STIPPEL, J. (Ed.). Reforma a la Justicia, Una Visión de los Derechos Indígenas. *Op. Cit.* p.10 y ss.

internacional. Por ejemplo, en el capítulo en que se inscriben las normas descritas, todavía se mantiene la denominación grupos étnicos, cuando en el Convenio 169 de la OIT, se denominan Pueblos Indígenas.

No obstante lo anterior y las críticas que se pueden hacer de la puesta en práctica de las prerrogativas constitucionales a favor de las minorías étnicas, Guatemala ha sido parte de los esfuerzos en materia de reformas procesales penales que se han llevado en diversos países de Latinoamérica. Gran parte de estos esfuerzos quedaron plasmados en el código procesal penal de Guatemala donde instituciones como la Mediación²⁵⁷ aportan una nueva visión de la resolución de conflictos de menor cuantía y con ciertas sanciones penales menores; lamentablemente la norma no tendría mayor impacto para los Pueblos Indígenas aunque se estipule que los centros de mediación estén integrados por personas nativas. En la práctica en Guatemala, el efecto de los diversos Centros de Mediación establecidos por la Corte Suprema de Justicia, como las que han implementado diversas Organizaciones No Gubernamentales, terminaron provocando captación de líderes indígenas, y distorsión del sistema de autoridades en las comunidades. Eso, de acuerdo a Romeo Tiu López, no es reconocimiento ni una ventaja para los pueblos, sino limitación del ejercicio del propio derecho.

²⁵⁷ Art. 25 Quarter del Código Procesal Penal de Guatemala.

Continuando con reformas a la justicia penal, cabe destacar el trato dado a los idiomas y dialectos de los pueblos originario, porque si bien sabemos que el idioma es uno de los rasgos más característicos de las culturas que se busca proteger; también es uno de los derechos mayormente atacados desde las esferas oficiales.²⁵⁸ En relación a esto ultimo, el Código Procesal Penal antes mencionado establece el derecho que tiene el imputado a elegir un traductor o interprete de su confianza²⁵⁹, ya que si bien los actos procesales son oficialmente en español, se le brindarán la ayuda necesaria para que el acto se pueda ejecutar por personas que no puedan expresarse en ese idioma, así como también en caso de declaraciones e interrogatorios.²⁶⁰

f) México: La Constitución Mexicana de 1917, con su última reforma aplicada el 29 de Octubre del 2003 establece la composición multicultural de la nación mexicana en los siguientes términos.

“La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que

²⁵⁸ TÍU LÓPEZ, R. *Op. Cit.*, p.10 y ss.

²⁵⁹ Art. 90 del Código Procesal Penal de Guatemala

²⁶⁰ Art. 142 y 143 del Código Procesal Penal de Guatemala

conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.”²⁶¹

Se consideran en el mismo artículo que las comunidades integran un pueblo indígena cuando forman una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. Se establece también, que la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

El derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas se ejercería dentro de un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional, partiendo de la base que el encabezado de este artículo pone de manifiesto que “La Nación Mexicana es Única e Indivisible”. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, de acuerdo a criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

En este mismo artículo la Constitución le reconoce y garantiza una pluralidad de derechos a los pueblos y comunidades indígenas, entre los que se

²⁶¹ Este actual Art. 2do de la Constitución Mexicana, luego de las Reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígenas aprobadas por el Congreso de la Unión el 27 de abril de 2001.

destacan²⁶²: la capacidad de decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; la posibilidad de aplicar sus sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose siempre a los principios generales de la Constitución, poniendo especial énfasis en el respeto de las garantías individuales, los derechos humanos y la dignidad e integridad de las mujeres.

También se les reconoce el derecho a elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno; como ya se comentó en el caso de la Constitución de Guatemala, en para garantizar derecho a acceder plenamente a la jurisdicción del Estado, esta Constitución establece que, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte los indígenas; tendrán en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura, y a que se tomen en cuenta sus especificidades culturales.

Como México es una Federación de Estados, tanto la Federación, los Estados y los Municipios, con el fin de promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia

²⁶² El catalogo completo de Derechos de los Pueblos Indígenas consagrados Constitucionalmente, se encuentra en el Art. 2 de la Constitución Mexicana reformado mediante decreto publicado en el diario oficial de la Federación el 14 de agosto del 2001

de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos. Junto con esto, las autoridades asumen constitucionalmente ciertas obligaciones para hacer frente a las carencias y atrasos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas²⁶³ como por ejemplo: impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales; garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior poniendo énfasis en definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos; asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional; extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades, mediante la construcción y ampliación de vías de comunicación y telecomunicación, y por último consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen.

Si bien existen una serie de garantías constitucionales para los pueblos indígenas en México, estas no son de larga data. Pese a que la gran parte de la

²⁶³ La totalidad de obligaciones que se imponen la Federación, los Estados y Municipios Mexicanos en el trato con los pueblos indígenas, se encuentran en el Art. 2. de la Constitución Mexicana.

población de este país es indígena, ésta se mantenía sin expresiones jurídicas de reconocimiento explícito a su conformación pluricultural.²⁶⁴ El vacío jurídico constitucional recién se empezó a cubrir con la ratificación en 1990 del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y con la reforma al párrafo primero del artículo cuarto constitucional. En un sistema presidencialista en la práctica, federal y republicano según la Constitución, se requirió de la expresión de voluntad del titular del Ejecutivo -el 7 de abril de 1989- para iniciar un proceso que culminó casi tres años después con la inclusión de los pueblos indígenas en la Constitución General de los Estados Unidos Mexicanos, formalizada el 28 de enero de 1992.²⁶⁵

g) Nicaragua: La Constitución de Nicaragua del 1987 con sus reformas de los años 1995 y 2000²⁶⁶ define a su pueblo como de naturaleza multiétnica, y reconoce en su artículo 5° Inc. 3 la existencia de los pueblos indígenas, que gozan de ciertos derechos, deberes y garantías, los cuales apuntan principalmente a mantener y desarrollar su identidad y cultura, tener sus propias

²⁶⁴ GOMEZ, M. 2004. En Busca de la Justicia: Análisis del Proceso Mexicano de Reformas en Materia Indígena (1992 Y 2001). En: STIPPEL, J. (Ed.). Reforma a la Justicia, Una Visión de los Derechos Indígenas. *Op. Cit.* pp. 12 y ss.

²⁶⁵ *Ibíd*

²⁶⁶ Las reformas a la Constitución de Nicaragua se hicieron a través de las siguientes leyes: Ley N° 192: Ley de Reforma Parcial a la Constitución Política de Nicaragua, 1995; Ley N° 199 Ley Marco de Implementación de las Reformas Constitucionales, 1995; Ley N° 330 Ley de Reforma Parcial a la Constitución Política de la República de Nicaragua, 2000.

formas de organización social y administrar sus asuntos locales; así como mantener las formas comunales de propiedad de sus tierras y el goce, uso y disfrute de las mismas; dándole además un régimen de autonomía a las comunidades de la Costa Atlántica

Nicaragua establece que el español es el idioma oficial del Estado, pero las lenguas de las comunidades indígenas, también tendrán un uso oficial en los casos que determine la ley; esto independiente de las garantía constitucional establecida en su Art. 33 N° 2 donde un detenido debe ser informado sin demora en idioma o lengua que comprenda.; mientras que el Art. 121, que se encuentra en el capítulo de educación y cultura, establece que los pueblos indígenas y las comunidades étnicas de la Costa Atlántica tienen derecho en su región a la educación intercultural en su lengua materna, de acuerdo a la ley.

Las Comunidades de la Costa Atlántica a las que permanentemente la Constitución de Nicaragua hace referencia, es al grupo étnico de los indios Misquitos, el que durante muchos años fue un estado independiente hasta 1894, año en que fue ocupado por Nicaragua. El hecho de que exista un grupo étnico tan diferenciado, y que en su momento se halla constituido como un Estado independiente, hizo que su reconocimiento dentro de la Constitución de Nicaragua no pasara solamente por prerrogativas lingüísticas y culturales; sino que existiera un capítulo especialmente dedicado a los derechos de estas

comunidad, así como también un apartado especial con respecto a su división político administrativa.

En el Título VI de esta Constitución, denominado “De los Derechos de las Comunidades de la Costa Atlántica” se establece que estas comunidades son parte indisoluble del pueblo nicaragüense, y por tal, gozan de los mismos privilegios y obligaciones, no obstante lo anterior se les reconoce el derecho a preservar y desarrollar su identidad cultural, el derecho a la libre expresión y preservación de sus lenguas, arte y cultura; obligándose el Estado a crear programas especiales para la preservar la cultura y garantizar el ejercicio de estos derechos.

El Estado también les reconoce las formas comunales de propiedad de las tierras de las comunidades de la Costa Atlántica, así como también el goce, uso y disfrute de las aguas y bosques de sus tierras comunales. Estas comunidades también tienen el derecho dotarse de formas propias de organización social y administrar sus asuntos locales de acuerdo a sus tradiciones.

Para finalizar este título el Art. 91 establece: *El Estado tiene la obligación de dictar leyes destinadas a promover acciones que aseguren que ningún nicaragüense sea objeto de discriminación por razón de su lengua, cultura y origen.*

La División Política y administrativa de Nicaragua está determinada por la Constitución en su Título IX. Dentro de este título, existe un capítulo que establece un régimen especial para el caso de las comunidades de la Costa Atlántica, garantizando a éstas el disfrute de sus recursos naturales, la efectividad de sus formas de propiedad comunal y la libre elección de sus autoridades y diputados.

Se establece el régimen de autonomía para los pueblos indígenas y las comunidades étnicas de la Costa Atlántica, existiendo una ley para establecer las atribuciones de sus órganos de gobierno²⁶⁷, su relación con el Poder Ejecutivo y Legislativo y con los municipios, y el ejercicio de sus derechos. Las concesiones y los contratos de explotación de los recursos naturales que otorga el Estado en las regiones autónomas de la Costa Atlántica, se someten a la aprobación del Consejo Regional Autónomo correspondiente.

h) Panamá: La constitución de Panamá de 1972, con sus modificaciones de 1978 y 1983, no contempla un tratamiento tan extenso al reconocimiento indígena, ni se considera como una nación multicultural o pluriétnica en términos expresos. Existen artículos que se refieren a situaciones puntuales de respeto y conservación de la tierras, sin llegar a los grados de desarrollo de otros

²⁶⁷ Ley No. 28 de 1987. Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua.

países del continente; hecho que no llama la atención teniendo en cuenta que su última reforma fue hace más de 20 años, siendo que los más importantes avances en relación al reconocimiento indígena se han generado en periodos más recientes.

Dejando en claro en su Artículo 7 que sólo el español es el idioma oficial de la Nación, el Artículo 84 establece que las lenguas aborígenes serán objeto de especial estudio, conservación y divulgación y el Estado promoverá programas de alfabetización bilingüe en las comunidades indígenas. Junto con esto de acuerdo al Artículo 86 el Estado reconoce y respeta la identidad étnica de las comunidades indígenas nacionales, y realizará programas tendientes a desarrollar los valores propios de sus culturas.

En el apartado denominado del Régimen Agrario en sus artículos 120 y 123 se refiere a las poblaciones indígenas, comprometiéndose el Estado a dar una atención especial a las comunidades indígenas para promover su participación económica, social y política dentro del país. Asimismo, el Estado garantizaría a las comunidades indígenas la reserva de las tierras necesarias y la propiedad colectiva de las mismas para el logro de su bienestar económico y social, entregándole a la ley la facultad de regular los límites de estas tierras y prohibiendo su apropiación por parte de privados.

i) Paraguay: La Constitución Paraguaya de 1992 contempla normas referidas a los grupos indígenas, las que se reúnen en su Capítulo V titulado “De los Pueblos Indígenas”. Este capítulo comienza con el Art. 62 que reconoce la existencia de pueblos indígenas en los siguientes términos *“Esta Constitución reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo”*

El artículo 63 reconoce y garantiza el derecho a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat, así como también el derecho; asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa. También otorga prerrogativas jurisdiccionales, permitiéndose la aplicación de normas consuetudinarias a la convivencia dentro del pueblo originario en cuestión, teniendo como límite, al igual que otras constituciones que establecen alguna facultad de similares características, que no se atente contra los derechos fundamentales establecidos en la Constitución.

Una de las preocupaciones principales al momento de plantear eventuales reconocimientos a derechos de las minorías étnicas, tiene que ver con el derecho de propiedad sobre las tierras que han ocupado ancestralmente. En el art. 64 se establece que *“los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus peculiares formas de vida”*. Como ya hemos visto en otros

cuerpos constitucionales, estas tierras tienen la particularidad de ser inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributo.

Entre otros derechos otorgados por la Constitución Paraguaya que vale la pena destacar encontramos el compromiso del Estado de respetar las peculiaridades culturales de los pueblos indígenas especialmente en lo relativo a la educación formal de acuerdo al Art. 66, y la exoneración de los miembros de los pueblos indígenas de prestar servicios sociales, civiles o militares, así como de las cargas públicas que establezca la ley de acuerdo al Art. 67. De acuerdo a lo enunciado en el Art. 77, la enseñanza en los comienzos del proceso escolar se realizará en la lengua oficial materna, en el caso de las minorías étnicas en que la lengua materna no fuese el guaraní, se podrá elegir uno de los 2 idiomas oficiales.

j) Perú: La constitución de 1993 contempla en su capítulo VI, denominado “Del Régimen Agrario y de las Comunidades Campesinas y Nativas”, en él se establecen normas referentes a los derechos de propiedad de las comunidades nativas en los siguientes términos:

Artículo 88°. El Estado apoya preferentemente el desarrollo agrario. Garantiza el derecho de propiedad sobre la tierra, en forma privada o comunal o en cualquiera otra forma asociativa. La ley puede fijar los límites y la extensión de la tierra según las peculiaridades de cada zona.

De acuerdo al capítulo en cuestión, la Constitución Peruana garantiza el derecho de propiedad sobre la tierra por parte de las comunidades indígenas independiente su forma asociativa, entendiendo que las comunidades nativas tendrían existencia legal, y serían consideradas personas jurídicas en conformidad a la letra de la constitución. Se declara que la propiedad de estas tierras será imprescriptible, salvo que sean abandonadas; y la ley se reserva el derecho de fijar los límites y extensiones de la tierra dependiendo de la zona en particular.

En el ámbito cultural, se plantea un reconocimiento expreso de las lenguas nativas. El artículo 48 de la Constitución Peruana reconoce al castellano como lengua oficial del país, pero haciendo la salvedad de que en las zonas donde predominen, también serán oficiales el quechua, el aymara y las demás lenguas aborígenes, según la ley

Cabe también destacar que en el Capítulo I de los “Derechos Fundamentales de las Personas” su Artículo 2° en su numeral 19, enuncia que

toda persona tiene derecho a su identidad étnica y cultural, comprometiéndose el Estado a reconocer y proteger la pluralidad étnica y cultural de la Nación. En referencia a lo anterior también se establece que todo peruano tiene derecho a usar su propio idioma ante cualquier autoridad mediante un intérprete, estando esto último íntimamente ligado con la internalización de las reformas que han sido planteadas por el Seminario Internacional sobre Derechos de los Pueblos Indígenas²⁶⁸ en materia de justicia penal, apuntando siempre a un trato no discriminatorio por motivos étnicos y culturales, impidiendo eventuales fallos que atenten contra el derecho a un debido proceso

k) Venezuela: La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, promulgada el 17 de Noviembre de 1999; al igual que muchas de las constituciones de países latinoamericanos, contempla en un capítulo exclusivamente referido a los derechos indígenas denominado “De los derechos de los pueblos indígenas”.

El artículo 119 reconoce expresamente la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como el hábitat y los derechos originarios sobre las tierras que ancestralmente ocupan. El Ejecutivo

²⁶⁸ El Seminario Internacional sobre Derechos de los Pueblos Indígenas en el Sistema Interamericano y la Reforma Procesal Penal, fue realizado en la CEPAL, el 18 de julio del año 2003

Nacional se compromete a garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo a la Constitución misma y las leyes; junto con esto, se establece que el aprovechamiento que pueda hacer el Estado de los recursos naturales que se encuentran en hábitats indígenas, no podrá lesionar la integridad cultural, social y económica, sin haber sido informadas y consultadas con anterioridad las comunidades indígenas.

De acuerdo al artículo 121 los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto; estableciéndose su derecho a una educación propia y a un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones. El artículo 122 complementa el derecho a la identidad étnica, reconociendo la medicina tradicional del de los pueblos, estableciendo que estos tienen derecho a una salud integral que considere sus prácticas y cultura.

El Artículo 123 se refiere a los derechos económicos de los pueblos indígenas, estableciendo que estos tienen el derecho a mantener sus prácticas económicas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio, así como determinar ellos su forma de producción y su participación en la economía nacional. Los pueblos indígenas tendrían también, el derecho a servicios de

formación profesional y a diversos planes de servicios de asistencia técnica y financiera y capacitación. El estado les garantiza el goce de los derechos que le otorga la legislación laboral.

El Artículo 124 garantiza y protege la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los pueblos indígenas, y prohíbe el registro de patentes sobre estos recursos y conocimientos ancestrales, evitando así apropiaciones de la cultura ancestral tanto por agentes exógenos como por miembros de la misma comunidad, independiente del fin que persiguieran con esto.

También en este capítulo, se les garantiza la participación política a través de la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena.

Para terminar el capítulo referente a los derechos de los pueblos indígenas, el Artículo 126 establece: *Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible. De conformidad con esta Constitución tienen el deber de salvaguardar la integridad y la soberanía nacional.*

El término pueblo no podrá interpretarse en esta Constitución en el sentido que se le da en el derecho internacional

La salvedad de que se hace en el último inciso del artículo 126, con respecto a acotar el sentido de interpretación del término “pueblo”, excluyendo el sentido que se le da en el derecho internacional, se debe principalmente a la existencia del derecho de libre determinación de los pueblos o derecho de autodeterminación. Entendiéndose el vocablo “pueblo” en el sentido del derecho internacional podríamos llegar a pensar que ciertos pueblos originarios se encontrarían en situaciones de dominación similares a las de algunas colonias, dando espacios a eventuales secesiones en casos extremos, o fuertes pérdidas de autoridad por parte de los Estados en los territorios en los cuales habitan los pueblos originarios.

Para finalizar, cabe comentar que en Venezuela, al igual que en muchos otros países, al tratar el idioma oficial del país, hacen menciones expresas a los idiomas indígenas. En su Capítulo I de Principios Fundamentales, el Artículo 9 establece *“El idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas también son de uso oficial para los pueblos indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República, por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad.”*

Otros ejemplos en el Mundo

La discusión del tratamiento que debe darse a las minorías indígenas dentro de los Estados, no tiene fronteras; y podemos encontrar muchos ejemplos de ordenamientos jurídicos a lo largo del mundo, en que tuvieron que hacerse reformas para hacer frente a los problemas generados por la exclusión de pueblos indígenas o minorías nacionales que existían dentro de los estados. Los caminos empleados por los países para solucionar este tipo de coyunturas, son diferentes dependiendo del porcentaje de la población que necesita un reconocimiento, de la tradición político-jurídica de los Estados, así como también el grado de conciencia social que hay respecto al tema, entre muchos otros factores. Por esto último, no solo es conveniente, incluso es necesario mirar ejemplos de cómo han reaccionado algunos Estados, fuera del entorno latinoamericano, ante la necesidad de modificar sus ordenamientos jurídicos debido a la existencia de circunstancias que generan diferencias arbitrarias contra ciertos grupos dentro de la Nación.

Canadá: El acta constitucional de 1982 establece en su artículo 25°: “La garantía en esta carta de ciertos derechos y libertades no afecta o revoca cualquier derecho o libertad de los aborígenes, derechos de los tratados u otros,

que asisten a los pueblos aborígenes de Canadá, incluyendo a) todos los derechos y libertades reconocidos por la Proclamación Real de 1763; y b) todos los derechos y libertades ahora existentes derivados de acuerdos sobre tierras o los que de este modo vengan a ser adquiridos”. También se le reconoce la jurisdicción interna a ciertas tribus indígenas dentro de territorios, en cuanto las decisiones tomadas no contradigan la legislación federal. Como es de esperar, los indígenas en Canadá tienen representación en los órganos de legislación canadiense.²⁶⁹

Estados Unidos de América: En el caso de los Estados Unidos, el grueso de las concesiones y derechos de los cuales son titulares los pueblos indígenas se encuentran en el Acta de Derechos Civiles de los Indios (1968), el Acta de Autodeterminación Indígena y Asistencia Educativa (1975) y los Estatutos del Bureau of Indians Affairs (BIA).²⁷⁰

La protección de las tribus indígenas, será de competencia de los gobiernos federales, y son ellos quienes deben defender y garantizar el cumplimiento de los tratados que han sido celebrados entre los entre el gobierno y los indígenas. Podemos decir que como regla general los aborígenes norteamericanos tienen derechos exclusivos sobre sus tierras y recursos naturales, al igual como se ha

²⁶⁹ MIDEPLAN. Coordinación Nacional de Políticas y Programas Indígenas. *Op. Cit.* Pág. 11

²⁷⁰ *Íd.*, p. 12

visto en otros países americanos. Estos derechos solo podrían extinguirse o cederse mediante la suscripción de un tratado entre las tribus y los gobiernos federales. Con respecto al derecho de autogestión y a la representación política, los gobiernos tribales ejercen los poderes ejecutivo, legislativo y judicial dentro de sus territorios. El título 25 del US Code que se refiere a los indígenas, y señala expresamente que ninguna tribu o nación indígena que se encuentre en territorio norteamericanos será reconocido como una nación independiente con quien Estados Unidos pueda celebrar tratados; sin embargo agrega, ninguna obligación de un tratado legalmente contraído y ratificado con alguna tribu o nación indígena antes del 3 de marzo será invalidada o desconocida.²⁷¹

Noruega: La modificación a su constitución de 1988 incorpora un artículo que expresa que “corresponde a los organismos estatales adoptar medidas necesarias para que el grupo étnico *Sami* preserve y desarrolle su lengua cultura y vida social”. Cabe señalar que hay un Parlamento *Sami* que forma parte de la administración pública y que vela por las materias propias de este pueblo.²⁷²

Nueva Zelanda: La población de Nueva Zelanda es de aproximadamente 4 millones, de los cuales la población indígena maorí asciende a unos 400.000,

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Id.*, p. 13

siendo un porcentaje bastante alto de la población total del país. El inglés es el idioma dominante en estas islas, pero el maorí es la segunda lengua oficial de Nueva Zelanda, siendo ésta reconocida por el Parlamento y los tribunales y su papel continúa creciendo en importancia. En los últimos años se ha producido un resurgimiento de la conciencia y orgullo en relación con estas tradiciones y se han hecho grandes esfuerzos por conservar el idioma y la cultura del pueblo indígena de Nueva Zelanda; esto nos demuestra de que no solo son necesarias leyes para poder lograr una integración y reconocimiento de etnias indígenas u originarias en este caso, sino que el respeto a los pueblos indígenas pasa más por una conciencia social de entender que ellos son iguales a nosotros en dignidad y derechos dentro de sus propias particularidades culturales.

Dinamarca: Si bien Dinamarca no es un ejemplo de iniciativas legales que apunten al reconocimiento de pueblos indígenas o minorías étnicas endógenas, si es un ejemplo para ilustrar la idea de cómo se puede tratar a las minorías étnicas, para que no se generen eventuales desigualdades y conflictos debido a las particularidades culturales de estas últimas. Dinamarca siempre fue un país homogéneo, teniendo una inmigración insignificante, situación que solo empezó a variar en los últimos 40 años por la necesidad de mano de obra.²⁷³ Con el

²⁷³ THOHAUGE, J. 2003. Estrategias en los Servicios de la Biblioteca Pública para las Minorías Étnicas en Dinamarca. Berlín, 69th INFLA General Conference and Council. p. 2 y ss.

tiempo estos trabajadores inmigrantes, principalmente turcos y yugoeslavos trajeron a sus familias, se casaron, y tuvieron hijos dando origen a una tercera generación de estos inmigrantes, esto es a una minoría étnica de carácter exógena, al igual que como ocurre en múltiples países de Europa con inmigrantes provenientes de África. Ante esta situación, Dinamarca, al tener ciertos grupos de inmigrantes que tenían una cultura diferente que ya se empezaban a hacer importantes dentro de su población, comenzó a tomar medidas simples, que involucraban solo pequeños esfuerzos a nivel municipal como por ejemplo adaptar las bibliotecas públicas para que tuvieran colecciones completas en las lenguas de las minorías culturales que se estaban lentamente haciendo un espacio en el país.

Principales Derechos en Juego

En el breve recuento que se hizo con anterioridad, nos podemos dar cuenta que existen amplias diferencias en el trato y el estatus que se le da a las minorías étnicas o pueblos indígenas dependiendo del Estado en particular, pudiendo pasar de un reconocimiento constitucional expreso, concediéndoles administración propia, prerrogativas jurisdiccionales, educación en la lengua materna, protección de sus tierras; a la ausencia de un reconocimiento expreso y

otorgando unos pocos derechos mas que nada de carácter cultural, imponiéndose el Estado una mera obligación de respeto y no discriminación.

La diferencia entre los logros obtenidos a nivel de reconocimiento por algunos grupos étnicos en relación con otros que permanentemente son ignorados por la clase gobernante, en la mayoría de los casos tienen que ver con el nivel de presión que tienen estos grupos étnicos, con el porcentaje de la población total que pertenece al grupo minoritario, la tendencia del gobierno, sabiendo que los regímenes de izquierda son mucho mas dados a escuchar demandas de pueblos indígenas, y también por el nivel de legitimidad que gozan en la población las peticiones de los grupos minoritarios en cuestión, siendo lógico que mientras menos comprendidas sean las demandas por la población, menos probable es que el poder político les de las conceda.

Independiente de que el nivel de reconocimiento a los pueblos indígenas varía dramáticamente entre los países de Latinoamérica, cabe destacar que las necesidades que enfrentan cada uno de estos pueblos también es diferente. No obstante lo anterior, las demandas se orientan por lo general a temas territoriales y culturales, sin olvidar algunas que buscan ciertos niveles de autodeterminación, que puede ir desde niveles de autogobierno y gestión, a facultades legislativas dentro de sus territorios. Esto sin dejar de olvidar de que existen derechos para las minorías étnicas y raciales protegidos por los múltiples tratados

internacionales, no solo prohibiendo que los Estados firmantes participen en actos discriminatorios por motivos de raza, si no que también requiriendo acciones positivas que para prevenir eventuales actos de discriminación por parte de algunos sectores de la sociedad.

El Caso de Chile, una discusión pendiente

Ante los ejemplos ya enunciados de las legislaciones de otros países latinoamericanos y del mundo, nos queda claro que nuestro país esta en una situación de atraso en la protección de derechos de las minorías indígenas. El hecho que así sea, se lo podríamos adjudicar a múltiples factores, como por ejemplo que en nuestro país el porcentaje de población indígena es considerablemente menor a otros países que tienen una legislación desarrollada en el tema como por ejemplo Bolivia, México y Perú entre tantos otros.

Si bien es cierto que gran parte de las discusiones con respecto al reconocimiento indígena se plantean, en nuestro país, en el marco de lo políticamente conveniente, y a la supuesta necesidad de mantener la calma de ciertos grupos que potencialmente pueden ser peligrosos para la institucionalidad chilena, como los mapuches; no deja de ser cierto que la complejidad del tema indígena contiene múltiples aristas y por lo mismo no es, ni será conveniente

tener una política indígena que solo apunte a reaccionar ante conflictos inminentes o eventuales de carácter particular, en vez de solucionar el problema indígena en sí.

Una discusión que no solo sería contingente para nuestro país, sino que para tantos otros países que no han visto la solución al conflicto indígena mediante mecanismos legales, es poder determinar a que nivel es conveniente plantear el reconocimiento indígena; que demandas indígenas deben ser escuchadas, ya sea por conveniencia política o obedeciendo a razones de justicia material; y si se justifica o no establecer ciertos patrones de diferenciación que obedezcan a las particularidades culturales a algunos pueblos que coexisten con una mayoría cultural en algún país en particular.

Entendiendo que las tres preguntas anteriores apuntan a lo mismo, nos podríamos preguntar sin mas, ¿Bajo que circunstancias y por qué debemos dar espacio a ciertas demandas de autonomía y derechos a pueblos indígenas, si partimos de la base que nos encontraríamos ante la idea de Estado Moderno, que como máxima nos reconoce a todos como iguales y libres?

Existen ciertas dificultades para otorgar un reconocimiento a las minorías indígenas dentro de un estado constitucional actual, debido a que todavía existe en la gran mayoría de las personas y de nuestros representantes en el legislativo, la visión de un estado constitucional indisoluble y de una nación homogénea;

por esto tiende a tildarse las peticiones de los indígenas, las cuales apuntan principalmente a ciertos grados de autonomía y protección, como insensatas y que tienen que ver solo con la idea de la pobreza y falta de desarrollo.²⁷⁴

Tenemos que dejar en claro que la idea de la mera tolerancia para con las minoría étnicas, ya ha probado ser insuficiente en la actualidad; y que no bastara con limitarnos a no perseguirlos como lo hacia el Estado muchos años atrás. Si bien ya manifestamos que no basta con el paradigma liberal de la igualdad para lograr un entendimiento y un respeto para con las minorías, tampoco parece una solución a los múltiples problemas la secesión de estos pueblos, siendo necesario que la acción del Estado apunte una solución adecuada a las demandas de reconocimiento, reivindicaciones de carácter territoriales y de participación;²⁷⁵ dejando en claro que las anteriores políticas indigenistas de los estados latinoamericanos, que se centraban en promover el desarrollo socioeconómico de las comunidades indígenas e integrarlas a la nación a través de la ciudadanía²⁷⁶, no fueron suficientes.

Si bien existe conciencia, de que los caminos seguidos por muchos países latinoamericanos en la solución de sus conflictos con sus pueblos indígenas fueron errados, aun persiste el conflicto que se genera en como poder llevar las particularidades culturales de las que hacen galas los pueblos indígenas, al

²⁷⁴ PEÑA GONZÁLEZ, C. *Op cit.* p. 105

²⁷⁵ *Ibid*

²⁷⁶ Coordinación Nacional de Políticas y Programas Indígenas. *Op. Cit* p. 2

ordenamiento jurídico de los Estados, para así poder dar paso a un tratamiento más justo con estas minorías. En otras palabras, ¿Cómo traer las identidades de los pueblos indígenas al espacio de lo público? Hay al menos 2 herramientas que operan usualmente unidas; el reconocimiento constitucional de las minorías y los mecanismos de discriminación de minorías,²⁷⁷ siendo estas últimas un tipo de discriminaciones no arbitrarias, basadas en desventajas que el modelo les impone a ciertas minorías, las cuales se pueden aplicar sin aun necesidad de reconocimiento constitucional.

Planteado el conflicto en estos términos, ¿Qué trato a la minorías debería darle la Constitución? ¿Qué requisitos debería cumplir una minoría para ser reconocida por esta? Es una difícil pregunta a ojos del Profesor Lucas Sierra;²⁷⁸ en su opinión, las constituciones debería ser textos breves y escuetos evitando hablar de términos doctrinarios como bien común y familia, y lo mismo se aplicaría al caso de las minorías étnicas. Si eventualmente existiera una práctica cultural potente y culturalmente atenta, genuinamente comprometida con la libertad de expresión, una idea de igualdad que comprendiera tanto el derecho a un trato igual como el derecho a ser tratado igual, y además de un mecanismo razonable de distribución de riquezas; cree que no se necesitarían reconocimientos expresos de minorías en la Constitución. Estas tendrían la

²⁷⁷ SIERRA, L. *Op. Cit.* pp. 105 y ss.

²⁷⁸ *Ibid.*

oportunidad de aparecer en el espacio de lo público por la propia práctica del sistema legal.²⁷⁹

En cambio para Peña, somos sujetos post-sociales y que por lo mismo, una protección genuina del individuo debe estar interesada en proteger las formas de vida en cuyo interior individuos forjan su identidad. De esto se entendería que estos grupos tendrían el derecho a usar su lengua en espacios públicos y en la educación de sus hijos a participar como grupo en las decisiones que les afecten, tienen derecho a este porque hay individuos cuya identidad parece estar indisolublemente a toda a la subsistencia de esas de esas formas de vidas que experimentan desventajas.²⁸⁰

En la actualidad, los pueblos y las organizaciones indígenas reafirman ante los estados nacionales y el mundo sus antiguas naciones centradas en la identidad, el territorio, la autonomía y el desarrollo propio. En ese camino, los avances desiguales que ha venido teniendo el tema en los diferentes países del continente, han creado el reto de construir una globalización alternativa que permita el intercambio de experiencias entre los pueblos indígenas y las instituciones relacionadas con ellos.²⁸¹. En Colombia, durante los 12 años que han pasado de la constitución actualmente vigente y de la ratificación del Convenio 169 de la OIT, produjeron desarrollos legales y jurisprudenciales

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ PEÑA GONZÁLEZ, C. *Op Cit* p. 101

²⁸¹ CORREA, H. D. *Op Cit* p. 140 y ss.

relacionados con asuntos ahora presentes en Chile, Bolivia, México o Guatemala. Tales desarrollos están relacionados con temas tales como la pertenecía a un pueblo indígena, colisiones entre derechos individuales y colectivos, carácter y alcances de la jurisdicción especial indígena, la propiedad de los recursos naturales dentro de los territorios indígenas reconocidos legalmente. El movimiento indígena en Colombia ha abordado el tema durante décadas basado en las 2 dimensiones alternativas del derecho, el uso alternativo del derecho y la afirmación del derecho propio. Un largo proceso de luchas ha conducido en Colombia al reconocimiento constitucional de la jurisdicción especial indígena.²⁸²

Hace algunos años, cuando se abordaba el derecho indígena y especialmente dentro de la dinámica del movimiento indígena, muchas veces se hacía bajo el contexto del purismo, y no fueron pocos los estudiosos del tema que se inclinaron a ver ese derecho solamente desde una perspectiva sociológica o antropológica, magnificándolo de tal manera que casi lo presentaban como la opción perfecta. Pero el planteamiento era aislado, porque se olvida de los elementos esenciales que lo constituyen y solamente lo acercaban a normas morales, dejando de lado las reglas básicas, los principios, valores, mecanismos

²⁸² *Ibid*

y las autoridades. Eso quiere decir que el derecho indígena hay que estudiarlo desde diferentes aspectos pero especialmente bajo la esfera de lo jurídico.

Tenemos claro que es imposible seguir viendo a la nación como una especie de grupo homogéneo, y que debemos caminar hacia un reconocimiento sin caer en una especie de despotismo ilustrado. No se trata solamente de un problema de pobreza, lo que se pide es respeto y dignidad, la opción de que su modo de ver y de entender el mundo sea aceptada. La pregunta con referencia al reconocimiento de las minorías étnicas dice relación con como nos constituimos como sociedad y como estado frente a la diferencia indígena, y que valores prácticos, principios e instituciones ponemos en juego para responder a este desafío. La respuesta a esta cuestión termina reflejando el contenido efectivo que otorgamos a expresiones como respeto a la dignidad humana, igualdad, justicia, derechos humanos y democracia. Asimismo, se pone a prueba nuestra capacidad para juzgar críticamente el pasado y rectificar lo que juzgamos como erróneo.

CAPITULO X

Hacia un Estado multicultural *La reinención de un país*

“Sigán ustedes sabiendo que, mucho más temprano que tarde, de nuevo abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre libre, para construir una sociedad mejor”

Salvador Allende, *Alocución radial del 11 de septiembre*

En julio del 2003 visitó nuestro país el Sr. Rodolfo Stavenhagen, Relator Especial de las Naciones Unidas. Su misión era evaluar la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas en Chile. Para ello, se reunió tanto con las autoridades locales como con representantes de las etnias originarias, tras lo cual llegó al convencimiento de que, pese haberse producido importantes avances en la materia en los últimos diez años, los indígenas continuaban viviendo en una situación de marginación y negación que los mantiene apartados significativamente del resto del país. En consecuencia,

consagra parte importante de su informe a formular una serie de recomendaciones al Gobierno para superar los problemas antes planteados. En materia legislativa, éstas se centran principalmente en dos aspectos. En primer término, hace un llamado al congreso para que se apruebe a la brevedad la iniciativa constitucional en materia indígena, y, en segundo lugar, se recomienda la pronta ratificación del Convenio 169 de la OIT²⁸³. Al mismo tiempo, tras tres años de funcionamiento, se daba por concluida la Comisión de la Verdad Histórica y Nuevo Trato, en cuyo seno el pueblo aymara había expresado como necesidades más apremiantes el *reconocimiento constitucional* de los pueblos indígenas, y -a pesar de no estar completamente de acuerdo con las especificaciones señaladas en éste- la ratificación del convenio 169 de la OIT, como medios más efectivos para lograr sus anhelos²⁸⁴. Es fácil advertir que las coincidencias no son casuales, al contrario, lo más plausible es estimar que se ha llegado a un consenso tanto a nivel de la comunidad internacional, como de la propia comunidad indígena, referidos a cuales serían los instrumentos más eficaces para conservar la cultura y los derechos de los pueblos originarios.

Analizaremos, entonces, la historia –a partir del gobierno militar- y viabilidad del proyecto de reconocimiento constitucional en la realidad chilena. Con respecto a la ratificación del Convenio 169 de la OIT, realizaremos un

²⁸³ STAVENHAGEN, R. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas sobre su misión a Chile. p. 27.

²⁸⁴ ZAPATA SILVA, C. *Op. Cit.* p. 13.

análisis de las prerrogativas más importantes consagradas en él, indagando, con mayor profundidad, en aquellas normas que nos proporcionarían un nexo legal sobre el cual construir un acercamiento entre el Estado chileno y el boliviano, lo que redundaría en beneficio de los grupos aymaras separados por las fronteras internacionales de ambos países.

Derechos indígenas a la luz de la Constitución de 1981 y el régimen militar

Desde comienzos de los años ochenta la Comisión Chilena de Derechos Humanos ha venido planteando la necesidad de garantizar los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución Política del Estado. Las primeras propuestas surgen en el Grupo de Estudios Constitucionales, conocido también como grupo de los 24, cuando esta entidad trabajó en un texto alternativo a la Constitución de 1980.

La referida Comisión ha asumido este planteamiento en el entendido que el desarrollo y bienestar de dichos pueblos necesita de un marco jurídico político que los favorezca aprovechando sus condiciones y características culturales específicas.

Por parte de las organizaciones indígenas, éste no ha sido un tema ausente de discusión en el seno de sus agrupaciones, denotándose desde los años 80 una

profunda preocupación por el tópico del reconocimiento en particular. A modo de ejemplo podemos citar la propuesta y demanda de los pueblos indígenas de Chile, para el período democrático 1990-1994, presentada a la Concertación de Partidos Políticos, en la cual se sostiene que una reforma constitucional que reconozca la existencia de pueblos indígenas debe consagrar que: “Chile es un país pluriétnico, en donde junto a la Nación chilena conviven pueblos diferenciados étnica y culturalmente, que tienen derechos a espacios de autonomía que les permitan su desarrollo socio-político, cultural y económico, que tiene normas jurídicas e instituciones de carácter consuetudinario que regulan las relaciones entre sus integrantes, y que deben tener plena validez legal en el ordenamiento jurídico nacional, teniendo derecho a estar representados de manera singular en el parlamento y en los organismos estatales responsables de dirimir políticas a nuestro respecto”.²⁸⁵

Otro ejemplo de ello lo encontramos en la Asociación Nacional Mapuche Nehuen-Mapu, que a finales de la década de los 80, realizaba un diagnóstico de la relación Mapuche- Sociedad Chilena en los siguientes términos: “La sociedad chilena no ha reconocido el derecho de autodeterminación de la sociedad Mapuche. La historia de las relaciones de la sociedad Chilena y Mapuche, se pueden resumir en el intento permanente del Estado y la sociedad dominante por

²⁸⁵ Citado en YÁÑEZ, N. *Op. Cit.*

impedir la existencia real de una sociedad culturalmente diferente al interior del país, y por otra parte, por la resistencia de nuestro pueblo a desaparecer”²⁸⁶. A través de su diagnóstico ellos proponían realizar un reconocimiento constitucional, de que el Estado chileno es pluriétnico y que los pueblos indígenas deben participar necesariamente en las leyes que complementen ese reconocimiento constitucional.

Sin embargo, a través de la historia de Chile y en la actualidad, la garantía jurídica de los derechos indígenas cuestiona la concepción tradicional de algunos principios jurídico-políticos orientadores de los textos constitucionales.

Es así como la Constitución Política de la República de Chile, que rige desde el 11 de marzo de 1981, no se distingue de las anteriores Constituciones sobre este tema en particular. Ella se mantiene en la posición de no reconocer de modo alguno la existencia de pueblos indígenas en Chile. Si analizamos la historia, dos han sido los principios jurídico políticos en base a los cuales se ha negado sistemáticamente el reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas. Ellos son la igualdad ante la ley y la unidad del Estado.

Antes de pasar a revisar las disposiciones constitucionales, que en la actual Constitución avalan estos principios, se hace conveniente establecer someramente el pensamiento del Gobierno Militar en cuanto al reconocimiento

²⁸⁶ Citado en *Ibíd.*

de los pueblos indígenas en la Constitución. Este pensamiento se encuentra en el documento de propuesta legislativa del Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP) para los “sectores indígenas”. De este documento se desprende la razón por la cual la carta fundamental no hace referencia alguna a los pueblos indígenas. Este razonamiento, que imperó durante todo el gobierno militar, primero a través de la Declaración de Principios del Gobierno de Chile, posteriormente a través de actas constitucionales y finalmente a través de la Constitución se expresa de la siguiente forma:

“El gobierno adhiere a la concepción humanista cristiana del hombre, reconociendo que el hombre por su naturaleza –la que es igual en todos los hombres- tiene derechos anteriores y superiores al Estado”.

Bajo esta misma concepción el fin del Estado es el bien común, no siendo éste el bien de la mayoría o de una minoría, sino de las condiciones que permitan a todos y cada uno de nosotros la obtención de su verdadero bien individual. En la consecución de este fin, el Estado actúa subsidiariamente facilitando la acción de los grupos intermedios que el hombre va creando desde la familia al Estado.

Ambos principios, el de autonomía de los grupos intermedios y subsidiariedad del Estado, resultan inoperantes si no se reconoce el derecho de propiedad individual y la libre iniciativa económica.

Determinada la concepción del hombre y la sociedad, la acción del Estado se desarrolla en este contexto con una inspiración nacionalista, realista y pragmática, es así como se ha proclamado como objetivo fundamental de la reconstrucción el hacer de Chile una gran Nación, para lo que es necesario vencer todo tipo de divisiones artificiales entre los chilenos, por ello el elemento más importante es la unidad nacional.

El nacionalismo chileno, más que una ideología es un estilo de conducta, la expresión genuina del ser de la patria y del alma de su pueblo. El nacionalismo chileno es entonces, la verdadera expresión de los valores del alma nacional, contrario a toda demagogia y división entre chilenos. Se consagra, en consecuencia, el principio absoluto de igualdad ante la ley, todos los chilenos son iguales y no podrán establecerse entre ellos discriminaciones arbitrarias²⁸⁷.

La muestra más palpable de lo señalado es la actitud del Gobierno Militar ante una consulta de la Organización Internacional del Trabajo para la revisión del Convenio N° 107, sobre poblaciones Indígenas, Tribales y Semitribales. En esa oportunidad el Gobierno de Chile señaló: “No se considera necesaria la revisión. En Chile no existen diferencias entre pueblos indígenas y no indígenas. El gobierno no está de acuerdo en discriminar entre chilenos e indígenas”.²⁸⁸

²⁸⁷ INDAP. 1978. Proposición de una política de integración para el sector que la ley 17.729 ha denominado “indígena”. Santiago, Chile, Res N° 329.

²⁸⁸ CASTILLO, E. y SANDERSON, J. 1990. Pueblos indígenas: Normas Constitucionales y Derecho Internacional. Temuco, Comisión Chilena de Derechos Humanos. p. 39.

Frente a la “problemática indígena” el pensamiento gobierno militar se planteaba en los siguientes términos: “El llamado problema indígena debe inspirarse en los principios antes referidos, en el entendido que estos problemas no son diversos de los que aquejan a otros chilenos agobiados por la extrema pobreza, ignorancia, bajos ingresos, desempleo, minifundio, escasez de vivienda y atención médica, etc”.

En este texto se declara asimismo que: “Hoy no hay indígenas, la ley no puede establecer tal discriminación, hay eso sí chilenos descendientes de los nobles pueblos que habitaban nuestro territorio a la llegada de los conquistadores, mucho antes de formarse nuestra nacionalidad. Estos chilenos están incorporados a la vida nacional y trabajan en las mas diversas actividades, algunos son pobres otros tienen una buena situación, los hay profesionales, técnicos, obreros y desocupados, los hay minifundistas localizados en ciertas zonas de nuestro territorio”

Sobre la base de estos principios se formula la Constitución que actualmente nos rige; y de estos conceptos se desprende su artículo primero el cual dispone: “Los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. De este artículo se deriva la norma del artículo 19, el que establece que “La constitución asegura a todas las personas: N° 2 La igualdad ante la ley. En Chile no hay personas ni grupos privilegiados. En Chile no hay esclavos y el que pise

su territorio queda libre. Ni la ley ni autoridad alguna podrán establecer diferencias arbitrarias”. Al mismo tiempo, su artículo tercero señala que: “El Estado de Chile es unitario”.

Como ya podemos apreciar, al no haber distinción alguna, los indígenas tienen un estatuto de derechos y obligaciones común al resto de los habitantes del país. Ello se traduce, entre otras cosas, en la aplicación igualitaria no solamente de las normas de carácter sustantivo, sino también de carácter adjetivo procesal.²⁸⁹

Esta igualdad de carácter formal, la cual se asemeja a una ceguera frente a la diferencia, no se condice con la realidad que poseen los integrantes de las diferentes etnias que viven en nuestro país, los cuales habitan en sus territorios conservando gran parte de su identidad, lengua, instituciones y tradiciones en lo espiritual, cultural y social. Resulta abiertamente discriminatorio un tratamiento igualitario para quienes son sustancialmente diferentes.

La definición que históricamente se ha hecho en los textos constitucionales en el sentido de que “El Estado de Chile es unitario” es una expresión de negación del régimen federal o federativo. Por tanto ella no debiera ser obstáculo para la consagración de estatutos jurídicos especiales en el rango constitucional,

²⁸⁹ *Íd.*, p. 39

ya que no se afectaría la soberanía nacional; este tema que será planteado en sucesivas discusiones durante los próximos gobiernos.

Todas estas consideraciones fueron las que permitieron que la política indigenista, en cuanto a reconocimiento de derechos, durante el gobierno militar fuese nula. Sin duda que esta óptica de pensamiento cambiará en cuanto retorne la democracia, así ha quedado establecido en las diferentes medidas, acuerdos y compromisos adoptados durante los últimos dieciséis años, los que han ayudado a que en parte, pero a niveles infraconstitucionales, se reconozca y ampare la diferencia entre nación chilena y pueblos indígenas. Sin embargo, aún en nuestros días el estatuto de mayor jerarquía normativa, el cual se funda en los principios enunciados anteriormente, no ha sufrido cambios en virtud de este reconocimiento. En las páginas siguientes veremos como en los sucesivos gobiernos de la Concertación se ha abordado este tema desde una perspectiva diferente a la establecida por el gobierno redactor de la Constitución.

El reconocimiento y su tratamiento durante los Gobiernos de la Concertación

Durante el proceso electoral de 1989, la Concertación presentó su programa y las bases programáticas para los próximos cuatro años de gobierno.

Sentando una marcada diferencia con el pensamiento asimilador y nacionalista del pasado régimen, el programa señalaba que “El pluralismo indica también que no cabe plantear un proyecto cultural desde una sola concepción del mundo, puesto que si así se hiciera se estarían desconociendo las diversas tendencias y sectores que integran el conglomerado cultural nacional y a las cuales el Estado debiera garantizarles su derecho a existir”; posteriormente se indica que “en la sociedad coexisten una pluralidad de subculturas (sociales, regionales, juveniles, étnicos, etc). Solamente en la medida que esa heterogeneidad sea reconocida y se le abran cauces, se estarán sentando las bases para que el movimiento creador de cada individuo pueda expresarse plenamente”.

Como parte integrante de dicho programa y enmarcándose dentro del capítulo de Derechos Humanos, la Concertación de Partidos Políticos presentó a los pueblos indígenas una propuesta de “política indigenista” para su discusión, con el objeto de que previa recepción de las observaciones presentadas por los interesados, ella se implementara al asumir el gobierno democrático.

Esta propuesta es de suma importancia, ya que ella obedece a una seria intención de elaborar una política que permita dar una solución adecuada e integral a los complejos problemas que afectan a los pueblos indígenas, luego de diecisiete años de ceguera y negación frente a esa situación. Ella implica un

importante aporte, en cuanto por primera vez en la historia de Chile el Estado reconocería la existencia de pueblos indígenas, con la necesidad de consagrar este reconocimiento a nivel constitucional, frente a ello el derecho público se asoma a cumplir un rol preponderante en la reglamentación jurídica de la relación Estado-Pueblos Indígenas; ya que la existencia de diversos pueblos, como sostiene la Concertación, no atenta contra la unidad nacional ni en su aspecto político y social, mas aún es una riqueza que debe ser valorada por el Estado reconociendo la diversidad étnica y cultural, posibilitando a estos pueblos su desarrollo integral sin perder su propia identidad como pueblos²⁹⁰.

Cabe destacar que la propuesta asigna un rol preponderante a la participación de los interesados, tanto en la gestación de la misma, como en la implementación a posteriori de una política de desarrollo para los pueblos indígenas.

El día 12 de Octubre de 1989, la Concertación presentó la mencionada propuesta programática. Esta situación preparó un escenario favorable para realizar un gran encuentro nacional de todos los pueblos indígenas con el entonces candidato Patricio Aylwin, el cual culminó en la llamada Acta de

²⁹⁰ YÁÑEZ, N. *Op. Cit.*, p. 152.

Nueva Imperial. En ella los pueblos indígenas representados y firmantes del acta²⁹¹ se comprometían con el nuevo gobierno:

- A apoyarlo y defenderlo en su gestión en pro de la recuperación democrática del país.
- A canalizar sus legítimas demandas de aspiraciones de justicia frente a los graves problemas que afectan a los pueblos indígenas, a través de las instancias y mecanismos de participación que serán creados por el futuro gobierno de acuerdo a lo previsto en el programa de la Concertación.

Por su parte don Patricio Aylwin Azocar se compromete a hacer suya la demanda de los pueblos indígenas, especialmente en lo referido a:

- El reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas y de sus derechos económicos, sociales y culturales fundamentales.
- La creación de una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y de un Fondo Nacional de Etnodesarrollo, con la participación activa de los distintos pueblos indígenas del país.

²⁹¹ Los pueblos que estaban representados por medio del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas eran el pueblo Mapuche, Aymara, Huilliche y Rapa Nui.

- La creación, al iniciar su gestión de gobierno, de una Comisión Especial para los Pueblos Indígenas, con participación de profesionales de su exclusiva confianza y de representantes indígenas, como instancia encargada de estudiar las propuestas formuladas por la organizaciones indígenas de este encuentro, y de ver su posible incorporación al programa de gobierno de la Concertación.

El acuerdo de Nueva Imperial también tuvo consecuencias de carácter histórico, ya que fue la primera vez que estaban representados todos los pueblos indígenas a través del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y otras organizaciones. Además, este acuerdo es el inicio de una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, en que se dio por superada la política de división de las comunidades y de asimilación de los pueblos indígenas a la sociedad.²⁹²

Si bien es innegable el avance y el cambio de dirección de la política indígena que tratará de imponer el nuevo gobierno de la Concertación; cabe decir, en palabras de la profesora Nancy Yañez, que “La propuesta no soluciona el problema básico de la subordinación de los pueblos indígenas al Estado, desde esta perspectiva si bien recoge en lo general casi en su totalidad las “Demandas-

²⁹² MINISTERIO SECRETARIA GENERAL DE GOBIERNO. 2004. Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Santiago. p. 7.

Propuestas” de los pueblos indígenas, no reconoce el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas en su expresión mas mínima cual es, la autodeterminación interna o autonomía común a casi todas las demandas indígenas”²⁹³.

Se conserva, como es la tónica de la política indígena de todos los posteriores gobiernos de la Concertación, la relación de verticalidad reemplazando la dominación y asimilación por el proteccionismo, sobre todo si se considera, como quedó establecido en un punto del acuerdo, que la participación asignada a los pueblos indígenas es dada en el marco que el Estado fija para ello.

La Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI)

A escaso tiempo de haberse iniciado el gobierno del Presidente Aylwin, dando cumplimiento a lo estipulado en el Acta de Nueva Imperial, el diecisiete de Mayo de 1990 es creada por el Decreto Supremo N° 30 la Comisión Especial de Pueblos Indígenas. Esta comisión tuvo básicamente los siguientes mandatos:

²⁹³YÁÑEZ, N. *Op. Cit.*, p.155.

- Asesorar al Presidente de la República en la determinación de las políticas indígenas, respecto de los grupos étnicos indígenas que integran la sociedad chilena, en lo concerniente a su pleno desarrollo económico y social, a la conservación, fortalecimiento y difusión de sus expresiones y valores culturales, a la debida participación y proyección de sus miembros en la comunidad nacional.
- Formular un diagnóstico de la realidad, problemas, necesidades y aspiraciones de los pueblos indígenas.
- Estudiar y proponer planes y proyectos orientados a lograr el integral desarrollo y progreso económico, social y cultural de los pueblos indígenas.

La CEPI estaba estructurada por un Directorio y un Consejo paritario de personeros de gobierno y dirigentes indígenas, elegidos por sus organizaciones para tal finalidad, dando de esa forma cumplimiento al compromiso de participación exigido por las organizaciones. En palabras del Presidente Aylwin durante el acto de creación de la CEPI “Esta comisión tiene un Consejo formado por veinte personas, de las cuales diez han sido elegidas por las organizaciones que ustedes representan. Ha sido un proceso democrático muchas veces difícil,

pero de gran trascendencia. Quizá por primera vez son las propias organizaciones indígenas las llamadas por el gobierno a elegir sus representantes en un organismo gubernamental”²⁹⁴.

En el cumplimiento de su mandato, la CEPI preparó un programa de trabajo que básicamente contenía dos líneas definidas: la propuesta de un anteproyecto de Ley Indígena y el desarrollo de un programa de acción que contribuyera a atender las necesidades más urgentes de la población indígena, pasando a convertirse en un organismo de apoyo a las iniciativas económicas, sociales y culturales de las comunidades del país.²⁹⁵

A pesar de las limitaciones legales que tenía la CEPI, las cuales se enmarcaban dentro de las atribuciones establecidas en el Decreto Supremo N° 30, esta se dio la tarea de impulsar programas de distinto tipo, logrando desarrollar una amplia gama de iniciativas en estas áreas, lo que fue la antesala de acción de la actual Conadi.

Finalmente, en el año 1992, el gobierno del Presidente Aylwin presentó al Congreso los siguientes proyectos de ley:

- Proyecto de ley indígena.

²⁹⁴AYLWIN, P. 1992. La Transición Chilena. Discursos escogidos. Marzo 1990 – 1992. Santiago, Editorial Andrés Bello. p. 167.

²⁹⁵ Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, *Op. Cit*, p. 9.

- Proyecto de Reforma Constitucional, que tenía por objeto el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, garantizando su protección jurídica y desarrollo.
- Proyecto de ratificación del Convenio N° 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales.
- El proyecto de ratificación del convenio que crea el Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe.

De las cuatro iniciativas descritas, solo fue aprobado, aunque con modificaciones y cambios sustanciales, el proyecto de Ley Indígena, creándose al amparo de dicha ley la Conadi, y se ratificó el Convenio Constitutivo del Fondo de Desarrollo Indígena.

El mencionado proyecto de Reforma Constitucional proponía agregar como inciso final al artículo 1 de la Constitución la frase “El Estado velará por la adecuada protección jurídica y el desarrollo de los pueblos indígenas que integran la Nación Chilena”. Agregaba como inciso final al N° 22 del artículo 19 la frase: “La ley podrá, también, establecer beneficios o franquicias en favor de las comunidades indígenas”. Finalmente agregaba al artículo 62 como N° 7 la frase: “Establecer sistemas de protección jurídica y beneficios o franquicias para el desarrollo de los pueblos indígenas”.

Durante el mes de Junio del año 1992, fue aprobada la idea de legislar sobre la base de una proposición, que no reunió las voluntades para su aprobación, la que contemplaba únicamente agregar un inciso final al artículo 1° de la Constitución en los siguientes términos: “El Estado reconoce y ampara a los indígenas que integran la Nación chilena y velará por su desarrollo y su adecuada protección jurídica”. Lo medular de esta discusión parlamentaria, que se planteará durante los próximos quince años, sin poder llegarse a un acuerdo, se basa en la necesidad aducida por el gobierno y por las diversas organizaciones indígenas de que el reconocimiento Constitucional contenga la voz “pueblos”.

Para el gobierno, el empleo de la palabra “pueblos” es necesario en orden a consolidar el reconocimiento del derecho de esos grupos a su identidad, como prueba esencial de un cambio de orientación hacia un mayor respeto por sus culturas y formas de vida. Por otra parte, resulta evidente que este vocablo despierta sospechas y recelos en los sectores más conservadores de nuestro país, ya que advierten que si la palabra “pueblos indígenas” se estipula constitucionalmente, ello implicaría un peligro potencial para la soberanía e integridad territorial del Estado. Dicha argumentación se basaría en los presupuestos de la igualdad ante la ley y la concepción unitaria de Estado-Nación, los cuales se encuentran arraigados profundamente en la ideología de

este sector –como se pudo comprobar en páginas anteriores con respecto al pensamiento del gobierno militar en estos tópicos-.

Durante el gobierno del Presidente Eduardo Frei se puso en marcha la nueva institucionalidad indígena, al amparo de la ley 19.253, comenzando el proceso de restitución de tierras a través de la Conadi, la instalación de las primeras Áreas de Desarrollo Indígena, el comienzo del programa de becas a estudiantes indígenas, y la creación de la Comisión Asesora en temas de desarrollo indígena.

Ya casi finalizando su mandato, en Agosto del año 1999, el Presidente Frei firmó el Pacto por el Respeto Ciudadano, el cual dentro de diversas medidas y compromisos que adoptaba el gobierno en materia de la problemática indígena en su espectro amplio, incluía el envío al Congreso de los proyectos de Reforma Constitucional y de ratificación del Convenio N° 169 de la OIT.

Para ello el Presidente de la República solicita desarchivo del proyecto presentado anteriormente, dándole urgencia simple. Por acuerdo parlamentario se convino tramitar dicho proyecto en la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados. El 17 de Octubre del año 2000 el proyecto es rechazado al no contar con el quórum requerido para un proyecto de Reforma Constitucional, el cual es de 2/3 de los diputados en ejercicio (80). El texto rechazado fue: “El Estado reconoce a los pueblos indígenas, los cuales integran la Nación chilena.

La ley promoverá el respeto y desarrollo de sus culturas, lenguas, organización social y costumbres, y garantizará a sus integrantes la participación que les corresponde”²⁹⁶.

El Presidente Lagos y su política de Nuevo Trato

Al comenzar su mandato, el Presidente Ricardo Lagos constituyó un Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, cuyo objetivo era elaborar un plan de acción sobre la temática indígena durante su gobierno.

Una de las conclusiones principales del grupo de trabajo fue “reconocer de parte de sus diversos integrantes que hay una cosmovisión del mundo que es desconocida por muchos sectores de nuestro país, situación que se debe superar para adoptar cualquier acuerdo de fondo relativo al tema indígena. Para ello resultaba fundamental impulsar la generación de espacios de intercambio de ideas y visiones y una política de largo plazo que contribuya a un conocimiento positivo de las culturas, al fortalecimiento de la autoidentidad de los indígenas y a fortalecer una concepción de sociedad pluralista y tolerante a la diversidad étnica”.²⁹⁷ Así también se concluyó en avanzar en la demanda de reconocimiento a la especificidad de los pueblos indígenas y, en este sentido, procurar que en las

²⁹⁶ GOBIERNO DE CHILE. MIDEPLAN. 2005. Tramitación Legislativa Proyecto de Reforma Constitucional relativa al reconocimiento de los pueblos indígenas. Santiago, p. 2.

²⁹⁷ POLÍTICA DE NUEVO TRATO CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS, *Op. Cit.*, p. 21.

políticas públicas haya una participación real y efectiva que sea pertinente con su realidad.

En base a la propuesta hechas por el grupo de trabajo, el Presidente dio a conocer al país la “Carta a los Pueblos Indígenas de Chile”, en la que se anunciaban 16 medidas, dentro de la cuales se encontraba la creación de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, de la que expondremos en páginas posteriores.

Dentro del marco del compromiso presidencial con los mecanismos internacionales se decidió el apoyo a la instalación del Foro Permanente de Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas, como también se invitó al relator especial de Naciones Unidas sobre la situación del ejercicio de derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas, señor Rodolfo Stavenhagen.

Incluida dentro de estas 16 medidas se encontraba el compromiso de impulsar, por tercera vez, el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, comprometiéndose a realizar todos los efectos institucionales y políticos para que así ocurriera.

Así fue como este proyecto de reconocimiento constitucional fue enviado, durante el mes de Octubre de año 2001, al Senado para su tramitación. Este proyecto incluía agregar el inciso final del artículo primero lo siguiente:

La Nación Chilena es indivisible.

El Estado reconoce a los pueblos indígenas que forman parte de la Nación Chilena y habitan su territorio, promoverá su participación, y de quienes lo integran, en los organismos del Estado en que se toman las decisiones que les afectan y en la vida nacional. La ley les garantiza el derecho a conservar, desarrollar y fortalecer su identidad, idiomas, instituciones y tradiciones en lo espiritual, cultural y social²⁹⁸.

Este proyecto pasó a ser estudiado y revisado por la Comisión de Constitución del Senado quien, a su vez, propone como reforma el siguiente texto:

La nación Chilena es indivisible.

El Estado reconoce la diversidad de origen de los chilenos que forman parte de la Nación y declara su especial preocupación por las poblaciones indígenas originarias, a las cuales garantiza su derecho a fortalecer los rasgos esenciales de su identidad.

²⁹⁸ Tramitación Legislativa Proyecto de Reforma Constitucional relativa al reconocimiento de los pueblos indígenas, *Op. Cit.*, p. 4.

El ejecutivo, al año siguiente, presenta una indicación en orden a eliminar de su proyecto original la frase que incluía “la participación de los pueblos indígenas en los organismos del Estado en que se toman las decisiones que les afectan”; incluyendo en su reemplazo una frase ambigua, que hace renunciar a la común aspiración indígena de que se reconozca constitucionalmente su participación directa en la toma de decisiones relevantes para su pueblos a nivel de órganos de Estado. Esta frase era la de promover la participación de los pueblos indígenas en la “vida nacional”. No hay que perder de vista que la indicación presentada por el ejecutivo, al igual que en su primera presentación, seguía incluyendo la palabra “pueblos”, con lo que el proyecto modificado continuaba siendo controversial para los parlamentarios de la oposición.

Estas indicaciones, luego de intensos debates sobre la importancia del reconocimiento a través del vocablo “pueblos”, son rechazadas por la Comisión de Constitución, Legislación y Justicia, ratificando el texto presentado por ésta, el cual no contenía la voz “pueblos”, sino que incluía la palabra “poblaciones indígenas”, la que desvirtúa el contenido y la finalidad del reconocimiento, ya que al referirse a “poblaciones indígenas” solo aludiría a su dimensión de agrupación, en términos numéricos de personas, pero se omitiría la dimensión autonómica que la voz “pueblos” trae consigo y que es justamente la que se quiere incluir en la Constitución. En una sesión posterior la Comisión decidió

unánimemente modificar el texto aludido por una redacción alternativa presentada por el Senador Espina y el Senador Larrain; esta modificación consistió en modificar la palabra “poblaciones” por la palabra “etnia” además de hacer mención de todos los pueblos indígenas a los cuales hace mención la ley indígena en su artículo primero.

El contenido de la discusión no varió en las sucesivas sesiones parlamentarias que trataron el tópico del reconocimiento. Es así como en la 42ª sesión del día 29 de Abril del año 2003 en la Cámara de Senadores fueron rechazadas, por 19 votos a favor y 21 en contra, las indicaciones renovadas del Ejecutivo y de Senadores de la Concertación, mediante las cuales se proponía modificar el informe de la Comisión por otro el cual contenía el reconocimiento por parte del Estado de los “pueblos indígenas” que forman parte de la Nación chilena y habitan su territorio. De esta forma el artículo primero de la Constitución continúa mantenido su forma original

Durante el año 2005, al comenzar la discusión legislativa de las reformas constitucionales por parte de la Cámara de Diputados, y a raíz de un renovado compromiso por parte del Gobierno de insistir en el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, se repuso la indicación que permitía tal cometido.

En el seno de la Comisión de Constitución Legislación y Justicia se establecieron las dos posiciones, enunciadas con anterioridad, cada cual con proyecto distinto. Por una parte la oposición proponía intercalar al artículo primero de la Constitución el siguiente inciso: “El Estado reconoce a las etnias indígenas, la ley promoverá el respeto y desarrollo de sus culturas, lenguas, organización social y costumbres, y garantizarán a sus integrantes la participación que les corresponde, en iguales términos que a todos los demás chilenos”²⁹⁹

Fue el proyecto del ejecutivo el cual fue finalmente aprobado por la Comisión, por seis votos de Diputados de la Concertación frente a la abstención de los Diputados de oposición. Este proyecto consistía en intercalar al artículo primero el siguiente inciso: “Es deber del Estado resguardar la seguridad de la nación, dar protección a la población y a la familia, propender al fortalecimiento de esta, promover la integración armónica de todos los sectores de la Nación y asegurar el derecho de las personas a participar con igualdad de oportunidades en la vida nacional. Especialmente, la ley garantizará el derecho a conservar, desarrollar y fortalecer la identidad, idiomas, instituciones y tradiciones espirituales, sociales y culturales de los pueblos indígenas de la Nación Chilena”³⁰⁰.

²⁹⁹ *Íd.*, p. 7.

³⁰⁰ *Íd.*, p. 8.

En ella se contenía nuevamente la voz “pueblos indígenas”, la que se ha transformado en la frase no negociable políticamente por parte del Gobierno, todo ello por las razones y compromisos que ha adoptado el ejecutivo en materia indígena, los cuales requieren como elemento fundamental su reconocimiento constitucional; así lo hemos expresado en páginas anteriores.

La historia marcó una nueva derrota para la alianza de gobierno, ya que en la sesión del 18 de mayo de 2005 fue rechazada la indicación del Ejecutivo en la Cámara de Diputados, ya que ésta solo contó con el voto afirmativo de 53 Diputados frente al voto negativo de 24 Diputados y 26 abstenciones.

Frente a ello todas las gestiones han quedado en fojas cero, no siendo posible durante los quince años de gobiernos democráticos lograr un acuerdo político que haga posible el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. Esto nos lleva a la necesidad de reflexionar sobre aquellos puntos que sean han convertido en los principales óbices para el reconocimiento indígena. Sin embargo, antes de esto –y para una mejor intelección de lo mismo- es preciso repasar someramente las propuestas de la ya mencionada Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, intentando así lograr una mejor comprensión de los anhelos y posibilidades que sobre este tema cobijan tanto los pueblos indígenas como la sociedad chilena en su conjunto.

La Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas

Esta Comisión fue creada por el Presidente Lagos, a través del Decreto Supremo N° 18 del año 2001. Ella nace al alero de la “Carta a los Pueblos Indígenas de Chile” en la cual se contenían diversas medidas para abordar la problemática indígena durante su período de gobierno.

En el artículo primero del decreto que la constituye se indica que la creación de esta Comisión tendrá como fin asesorar al Presidente de la República en el conocimiento de la visión de los pueblos indígenas sobre los hechos históricos de nuestro país y efectuar recomendaciones para una nueva política de Estado, la que permita avanzar hacia el nuevo trato de la sociedad chilena y su reencuentro con los pueblos originarios.³⁰¹ Es deber de la Comisión el considerar la situación actual de los pueblos indígenas con sentido histórico y, a la luz de esa consideración sugerir las bases de un nuevo trato institucional para estos pueblos; el cual se basará en los principios de una sociedad democrática respetuosa de la identidad diversa de sus miembros.

Una de las características relevantes de la Comisión es su constitución. Esta respondió a una idea de integrar en su seno a las más variadas corrientes de pensamiento existentes en el país, dándole a la Comisión un carácter de mayor

³⁰¹ GOBIERNO DE CHILE. MIDEPLAN. 2001. Decreto Supremo N° 19. Crea la Comisión de Verdad y Nuevo Trato. Enero de 2001.

legitimidad frente a la opinión pública; además de hacer posible el encuentro de contraposiciones de ideas que establezcan soluciones consensuadas frente a la posición histórica e institucional que deben ocupar los pueblos indígenas en la sociedad, debiendo para ello considerar de manera equilibrada los intereses de todos los involucrados.

El artículo octavo del citado decreto establecía un plazo, que vencía el 31 de Octubre del 2003, dentro del cual la Comisión debía evacuar el informe final sobre sus estudios, reflexiones y recomendaciones.

Es así como dentro del plazo señalado en la ley la Comisión entregó el informe final al Presidente de la República donde se contienen todas las recomendaciones para un nuevo trato entre el Estado y la sociedad chilena con los pueblos indígenas.

Dentro de las diversas materias que debió examinar la Comisión se encontraban las sugerencias para una nueva política de Estado que permita avanzar hacia un nuevo arreglo institucional entre los pueblos indígenas y el Estado. Ello consta en la segunda parte de este informe, que es la que consagra las propuestas y recomendaciones para un nuevo trato entre el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad chilena. Es justamente en este capítulo donde se entrega un completo análisis de la Comisión sobre el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas.

Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas:

Para adoptar una posición frente a este tema la Comisión realizó una serie de consideraciones, tomando en cuenta los antecedentes históricos, jurídicos y sociales entregados por los grupos de trabajo que la conforman. Dentro de las consideraciones de mayor relevancia se encuentran las siguientes:

El proceso de conformación del Estado-Nación chileno supuso un intento sistemático y deliberado de asimilar a los pueblos indígenas por parte de las élites, quienes querían conformar una ciudadanía leal a la Nación.

El desarrollo del Estado Nacional en Chile fue el resultado de un proyecto político, el cual, guiado por ideales republicanos, tuvo por objeto erigir una comunidad sobre la cual fundar el universalismo de la ciudadanía. Esto trajo consigo la negación de la identidad y de la existencia de los pueblos originarios.

Tanto la negación de la identidad como la negación de la existencia de pueblos indígenas, a favor de la formación de una identidad nacional única, si bien fueron exitosos en su objetivo de servir al Estado-Nación chileno, tuvieron consecuencias nefastas que se arrastran hasta el presente. Ellas se traducen en reducción territorial, fragmentación social, pérdida patrimonial, pérdida de vigencia de sus propios sistemas normativos, pérdida de su lengua por políticas de castellanización forzada, etc.

Es por estas razones que un nuevo trato hacia los pueblos indígenas debe fundarse, ante todo, en el reconocimiento que la sociedad chilena es culturalmente diversa, que al interior de nuestra comunidad nacional coexisten diversas agrupaciones, los pueblos indígenas, que reivindican para si una identidad histórico cultural particular y diferente al común de los chilenos, la que se empieza a constituir antes de la llegada del conquistador español y, evidentemente, de la construcción del Estado-Nación chileno.

La Comisión se formó la convicción que no puede haber nuevo trato sin reconocimiento, y este reconocimiento no podrá llevarse a cabo si las voces que fueron silenciadas no son escuchadas. Esto entraña la conformación de un estatuto jurídico especial que tenga por finalidad garantizar que el principio de reconocimiento, que la Comisión recomienda consagrar a nivel constitucional, se exprese en la posibilidad de los pueblos indígenas de vivir y desarrollarse de conformidad a sus propias identidades y sistemas culturales. Ello se debe a que el reconocimiento no pasará de tener realidad discursiva, si no existen condiciones institucionales para que dichas particularidades culturales, que pretenden ser consagradas constitucionalmente, puedan ser ejercidas por los pueblos indígenas³⁰²

³⁰² GOBIERNO DE CHILE. MIDEPLAN. 2003. Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato para los Pueblos Indígenas. Santiago. p. 126.

Al igual que la posición de gobierno durante los últimos dieciséis años, “la Comisión dejó constancia de la especial importancia que para los pueblos indígenas reviste su reconocimiento como ‘pueblos’, categoría que no es reemplazable en el ámbito del reconocimiento por ninguna otra expresión”³⁰³.

Por las razones expuestas anteriormente la Comisión recomendó el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas.

Aspectos que debe cubrir dicho reconocimiento.

Se deberá perfeccionar la Constitución Política del Estado, introduciendo una regla en las Bases de la Institucionalidad que declare:

- La existencia de los pueblos indígenas, que forman parte de la nación chilena, reconociendo la existencia de identidades y culturas propias.
- Los pueblos indígenas de Chile son descendientes de las sociedades pre-coloniales que se desarrollaron en el territorio sobre el que actualmente el Estado chileno extiende su soberanía, al que están ligados por una continuidad histórica.

³⁰³ *Íd.*, p. 126

- Es deber del Estado garantizar la preservación de la diversidad étnico cultural de la nación y, por consiguiente, la preservación y el ejercicio de la cultura y la identidad de los pueblos indígenas; y que
- En consonancia con dicha declaración se reconozca y garantice el ejercicio de un conjunto derechos colectivos a favor de los pueblos indígenas.

La Comisión estimó que una regla constitucional que contenga esos elementos poseerá el valor de una directriz para las políticas estatales y un valor interpretativo para el conjunto de las reglas. Asimismo, la Comisión considera que, de acuerdo a la evolución del derecho internacional y la práctica constitucional, una regla como la descrita permitirá sustentar políticas de discriminación positiva encaminadas a equiparar a los pueblos indígenas con el resto de la comunidad nacional.³⁰⁴

La Comisión recomienda al gobierno consagrar constitucionalmente derechos colectivos tales como:

³⁰⁴ *Íd.* p. 127.

a) Derechos políticos: Referidos a la capacidad de los pueblos indígenas para participar e incidir de manera gravitante en las cuestiones relacionadas con los asuntos que les conciernen como son:

-Participación de los pueblos indígenas en la formación de la voluntad general de la nación, a través de la elección de sus propios representantes en el Senado y en la Cámara de Diputados. Para poder llevar a cabo lo expuesto se deberá crear un Registro Electoral indígena de carácter público, nacional y único, en el que se inscriban los indígenas según un criterio de autoidentificación; y se deberá crear un sistema electoral que garantice su representación parlamentaria.

-Participación de los pueblos indígenas en la integración y gestión de gobierno a nivel comunal y regional. Se deberá asegurar una cierta proporción de representantes, tomándose en consideración la proporción de población indígena en la región, tanto a nivel de Gobierno Regional, como en el Consejo municipal.

-Reconocimiento de las instituciones e instancias organizativas propias de cada uno de los pueblos indígenas. Con ello se favorece el establecimiento de mayores niveles de interlocución con la institucionalidad del Estado y con el sector privado, en especial en todo lo que concierne a sus territorios y recursos.

-Participación de los pueblos indígenas en la discusión, formulación, ejecución y evaluación de leyes, políticas y programas de desarrollo o de cualquier otra naturaleza, que afecten sus culturas, instituciones, territorios y

recursos. Además de perfeccionar la participación indígena en la institucionalidad estatal a través de lo que consagra la ley indígena (ley 19.253); la Comisión recomienda diseñar y poner en aplicación procedimientos que permitan la participación de representantes indígenas en otras instancias de la institucionalidad del Estado, en especial en aquellas que se disciernen asuntos de relevancia para los indígenas y sus comunidades.

b) Los derechos territoriales: Referidos a la capacidad de los pueblos indígenas para gestionar, utilizar, gozar, disponer y contribuir a la conservación de sus territorios, tierras y de los recursos naturales que estos albergan. Lo anterior se expresará en el reconocimiento de un conjunto de derechos, en tres ámbitos distintos y complementarios: el territorio, la tierra y sus recursos naturales. Cabe decir que ninguno de los derechos que se enuncian a continuación, entran en conflicto con la propiedad superficial, entregada plenamente al derecho común.³⁰⁵

En el ámbito de los **derechos territoriales**, se recomienda:

-Dar reconocimiento de la relación especial de los pueblos indígenas con sus tierras y territorios, de la misma forma que lo realiza el convenio 169 de la

³⁰⁵ *Íd.*, p. 127.

OIT en su artículo 13. Se debe hacer cargo que en la cosmovisión indígena el territorio y los recursos que alberga son inescindibles.

-Se deberá reconocer y demarcar los territorios indígenas y reconocer el derecho a participar en la gestión de dichos espacios territoriales. En este ámbito la Comisión recomienda introducir modificaciones a lo dispuesto en la ley indígena, reemplazando la noción de Área de Desarrollo Indígena, por la de Territorio Indígena, debiendo considerarse para su determinación los criterios establecidos en el artículo 25 de la ley indígena.³⁰⁶

-Generar instrumentos de ordenamiento territorial que promuevan procesos de desarrollo territorial pertinentes, adecuados a las particularidades indígenas de uso y significación de espacios.

En el ámbito de las **tierras indígenas** se recomienda:

-Otorgar protección a las tierras actualmente pertenecientes a indígenas.

La Comisión recomienda mantener y perfeccionar el régimen de protección de las tierras indígenas contemplado en la ley 19.253, que dispone su inalienabilidad, inembargabilidad e imprescriptibilidad.

-Demarcar, titular y proteger aquellas tierras sobre la cuales se demuestre propiedad ancestral indígena.

³⁰⁶ Los criterios a considerar según este artículo son: 1)Espacios territoriales en que han vivido ancestralmente las etnias indígenas 2) Existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas 3) Homogeneidad ecológica 4) Dependencia de recursos naturales para el equilibrio de esos territorios.

-Establecer mecanismos de reclamación de tierras en el ordenamiento legal. Ello está contemplado en el Convenio 169 de la OIT en su artículo 14.3. Para la Comisión además de considerar tal mecanismo como un derecho de los pueblos indígenas, estima que este mecanismo evitaría que tales reclamaciones se hicieran por vías violentas.

En el ámbito de los **recursos naturales** la Comisión recomienda:

-Otorgar derechos sobre los recursos naturales que se encuentren comprendidos en los territorios y tierras indígenas, los que incluyen el derecho a su propiedad, utilización, administración y beneficio. Para llevar a cabo lo anterior, se deberá dar derecho de preferencia para la obtención de concesiones del Estado para la explotación de recursos naturales localizados en territorios y tierras indígenas. Asimismo, se deberán reconocer derechos de protección de los ecosistemas, bellezas escénicas y otros recursos patrimoniales relevantes para el desarrollo económico y cultural de los pueblos indígenas.

- En cuanto a la implementación de proyectos de inversión públicos y privados en territorios y tierras indígenas, la Comisión recomienda concebir los derechos que se enuncian a continuación como parte integrante de un procedimiento que, establecido en la legislación nacional, provea de mecanismos eficientes y eficaces, a través de los cuales se regule la implementación de

proyectos de inversión en tierras indígenas, sin perjuicio de lo que dispone la actual legislación, en especial en materia ambiental.

- Derecho a consulta.
- Derecho a la participación en los beneficios sociales y económicos de las actividades productivas desarrolladas en tierras y territorios indígenas.
- Compensación por daños.
- Traslado de pueblos o comunidades indígenas. Se deberán prohibir tales traslados, a menos que los interesados consientan libre e informadamente al respecto. Debiendo garantizarse, en todo caso, una justa compensación económica cuando ello se produzca.
- Acuerdos impacto beneficio. Los que se celebran entre inversionistas y pueblos indígenas para establecer los lineamientos que orientaran la relación entre ambos, así como la forma de resolución de los conflictos que los proyectos de inversión generen en las comunidades indígenas.
- Incentivar la certificación técnica, social y ambiental en actividades de uso intensivo de recursos naturales.

c) Los derechos culturales: Referidos a la capacidad de los pueblos indígenas de ejercer los bienes asociados a su identidad histórica y cultural, tales como la lengua, el derecho consuetudinario, formas de resolución de conflictos y pautas

culturales de largo tiempo asentadas en el manejo de territorios, tierras y recursos, religión, etc. En opinión de la Comisión, las disposiciones de la ley indígena vigente, si bien han permitido avanzar en el reconocimiento de los derechos culturales indígenas, no han sido suficientes para garantizar su vigencia efectiva.

La comisión estima que un nuevo trato en torno a estas materias deberá considerar:

-El derecho colectivo de los pueblos indígenas a incidir en la educación de sus miembros. Esto resulta clave para reproducir su identidad y su propia cultura, además de favorecer el derecho de los individuos de esos pueblos a ser educados en una perspectiva intracultural.

-Promover la educación intercultural en las regiones donde existe una importante concentración de población indígena.

-Reconocimiento y protección de las prácticas económicas, sociales, culturales y religiosas de los pueblos indígenas. Todo esto en concordancia con lo dispuesto en el párrafo quinto letra a) del Convenio 169 de la OIT. En el ámbito comercial se deben reconocer las prácticas comerciales de intercambio que son propias de los pueblos indígenas y que se desarrollan habitualmente en ferias y mercados, liberándolas del pago de impuestos. En materia de salud se deben aceptar las prácticas médicas de los pueblos indígenas que se ejecutan a

través de sus respectivos agentes de salud, reconociéndolas como válidas para efectos del otorgamiento de licencias médicas. En el ámbito religioso se deben reconocer las ceremonias religiosas en general y reconocer los ritos funerarios dándole reconocimiento legal a las formas como estos se realizan.

- Reconocimiento del derecho consuetudinario y del derecho propio de los pueblos indígenas.

En lo que respecta al derecho consuetudinario este se encuentra reconocido en nuestra legislación de diversas formas con el solo límite del respeto a los derechos fundamentales, lo que deje fuera del derecho consuetudinario indígena al derecho penal sustantivo y las regulaciones de la propiedad.

En materia de derecho propio³⁰⁷ la Comisión recomienda que el Estado desarrolle acciones tendientes al fortalecimiento del derecho propio, con la finalidad de hacer más eficiente y eficaz la resolución de cierto tipo de conflictos que no se resuelvan en el espacio de la justicia estatal, resguardando siempre la posibilidad de tener un recurso en otra instancia para reclamar una eventual vulneración del derecho.

³⁰⁷ La expresión derecho propio (*ius propium*) se usó originalmente en la literatura para aludir al derecho que poseían los nacientes Estados Nacionales frente al derecho común europeo. La expresión derecho propio es, entonces, más amplia que la derecho consuetudinario en la medida que se concibe como una extensión de la soberanía que incluye al derecho consuetudinario, a las formas deliberadas de creación de derecho y a las diversas formas de jurisdicción.

Este sucinto repaso de las propuestas de la Comisión, nos deja en un mejor pie para el análisis que realizaremos a continuación, referido a los puntos que han impedido, en estos quince años de tratativas legislativas, el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas.

Dialécticas de un reconocimiento imprescindible

La pugna que ha generado la idea del reconocimiento tiene más de ideológica que de argumentativa. Desde el retorno de la democracia, como hemos apreciado en las páginas precedentes, el gobierno ha redirigido sus políticas con respecto a los pueblos indígenas e impulsado, coherentemente, una reforma constitucional que no ha fructificado por la renuencia de ciertos grupos que aún ostentan una diagramación unitaria y homogénea del Estado, que sería la expresión de *una* gran nación chilena. Es posible distinguir así, dos tendencias ideológicas que han chocado sucesivamente, y que aún configuran una aporía que mantiene el *status quo* de negación de identidad que ha marcado la existencia de los pueblos desde los albores de la conquista americana. Como ya comentamos a lo largo del capítulo, es el vocablo “pueblos” la piedra de tope para el mencionado reconocimiento, en especial en su relación con principios como la “igualdad ante la ley” y el que Chile sea un Estado “unitario”.

Tenemos, entonces, por una parte, las propuestas sucesivas en materia de reformas constitucionales propugnadas desde el ámbito de la concertación, donde se reconoce la diversidad étnica y cultural de nuestra sociedad, a través de la existencia de “pueblos” indígenas. Este paradigma se ha caracterizado, como ya lo hemos referido, por estar configurado en torno a los derechos culturales, evitando la incorporación de los derechos políticos (v.gr., participación de los pueblos indígenas en la formación de la Voluntad General de la nación, a través de la elección de sus propios representantes en el Senado y la Cámara de Diputados, junto con potestades autónomas de diversa índole). El problema con este tipo de postura, es que deja intacto el Estado de Derecho ilustrado, coartando las expresiones políticas de las que debieran gozar los pueblos indígenas³⁰⁸.

La segunda tendencia, manejada más que nada por el bloque conservador, niega el reconocimiento en los términos descritos, argumentando para ello la indivisibilidad de la nación chilena. Las palabras del premio nacional de historia, Sergio Villalobos, quien ve en el multiculturalismo una ficción

³⁰⁸ Esta tendencia de aparente inocuidad del reconocimiento indígena para el país es posible hacer la transparente esta opinión invocando al fallo del Tribunal Constitucional, donde se rechazó la inconstitucionalidad del Convenio 169 de la OIT, por cuanto éste no significaba una amenaza para la soberanía del Estado ya que constituían un ente sin autonomía dentro del Estado; el propio Mamani se hace parte de la visión enunciada en cuanto su idea de autonomía podría encuadrarse en derechos de índole puramente cultura (la posición de Mamani no es compartida por un sector importante del pueblo ayamara). En el polo opuesto podemos citar al Consejero Mapuche Urbano de Conadi José Llancapan, cuando, en el marco del último intento de reforma institucional del ejecutivo (mayo-2005), exclama: “...que el texto de la reforma en cuestión, es una burla contra la voluntad y esperanzas de nuestros pueblos. Se pretende establecer legalmente un estatus racista que busca la aniquilación jurídica de los pueblos indígenas y de nuestros derechos, tras la farsa de reconocer aspectos secundarios que no sancionan cuestiones de fondo por las que venimos luchando por siglos.”

ideológica, ilustran esta concepción: “La construcción de nuestra nación comenzó con palas y picotas cuando el primer campamento de españoles se asentó en el valle central y nacieron los primeros hijos de cristianos (...) Es el predominio del mestizo de rasgos blancos, que se formó en los primeros años, el que le dio fluidez racial a la nación; además, ésta supo absorber y homogeneizar a sus aborígenes y a las migraciones de extranjeros. Hoy, todos se sienten chilenos”³⁰⁹.

El problema de esta “ceguera a la diferencia” radica en que se sigue operando bajo los moldes clásicos del Estado-nación, que agrupaba a una serie de individuos simbólicamente homogéneos, y cuyas directrices culturales, a su vez, eran definidas por un reducido número de ciudadanos. La superación de esta visión es necesaria para abordar la emergencia indígena que ha estado ocurriendo las en pasadas décadas en Latinoamérica y que hoy es un problema de apremiante solución en Chile.

En este orden de cosas, hay dos consecuencias del vocablo “pueblos” que suscitarían las mayores controversias, a saber, (i) los derechos colectivos, y (ii) el concepto de autodeterminación/autonomía inherente a éste.

Derechos Colectivos

³⁰⁹ Seis maestros y el bicentenario. 2005. El Mercurio, Cuerpo E. Santiago, Chile. 27 Febrero.

Siempre que se ha hablado de derechos indígenas, surge la pregunta acerca del sujeto de dichos derechos. La concepción mayoritaria, y la que repulsa al individualismo occidental, es que los *pueblos* serían quienes ejercerían tales derechos, que por tanto podrían ser denominados *colectivos*. Como ha dicho el jurista brasileño Carlos Marés: “es un derecho donde todos son sujetos del mismo derecho, todos tienen la disponibilidad, pero al mismo tiempo ninguno puede disponer de él, contrariándolo, porque la disposición de uno sería violar el derecho de todos los otros”³¹⁰. Esta categoría jurídica, que se aleja de los derechos individuales, no debe confundirse tampoco con aquellos que en la doctrina se conocen como derechos de *tercera generación*, colectivos o difusos. La comunidad indígena es un sujeto colectivo y no una simple sumatoria de sujetos individuales que comparten los mismos intereses/derechos difusos o colectivos.

A nivel constitucional, se estaría planteando que, entre las personas y el Estado habría ciertos colectivos indígenas, con una determinada potestad normativa y titulares de ciertos “derechos” colectivos.

Al ser concebidos como derechos otorgados dentro de un sistema liberal, en una forma complementaria a éste, se ha dejado claro que no pueden ser

³¹⁰ MARÉS, C. *Op. Cit.*, p. 156.

absolutos, sino que debe haber un límite para su aplicación. Con anterioridad vimos cuál debía ser el umbral jurídico moral para las prácticas consuetudinarias indígenas culturales. De esta forma, cuando una costumbre indígena entra en fricción no extrema –que no sea asesinato, por ejemplo- con los derechos “fundamentales” de la sociedad chilena, se debía actuar moderadamente, analizando el caso concreto para ver si, a partir de una hermenéutica pluralista de los derechos humanos, se hacía permisible aquel actuar a pesar de contradecir formalmente nuestros principios. Este fue el límite en cuanto a la “manifestación” que debía permitir un Estado democrático. Es decir, que el derecho estatal debía reconocer la existencia de instituciones o normas indígenas que se opusieran al marco valórico occidental, y permitir que ellos se valieran por éstas. Pero aún queda otra dimensión de “límite” que no se ha analizado: el hecho de si los derechos colectivos dan potestades a las autoridades de los grupos indígenas para imponer las costumbres a sus miembros.

Para estos efectos distinguiremos dos facetas que pueden comprender los derechos colectivos. Por una parte, cuando los derechos colectivos se refieren al derecho de un grupo a limitar la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad de grupo o la pureza cultural, estarían constituyéndose en *restricciones internas*. Este tipo de prerrogativas podrían estimarse necesarias en cuanto puede existir el deseo de proteger las prácticas culturales ante el disenso

interno, incluso invocándose la necesidad de proteger a la cultura. Por ejemplo, en el caso aymara de gestión comunal del agua, si concebimos que una legislación justa debería eximir a las comunidades aymaras de regirse por el Código de Aguas, deberíamos también proporcionar facultades a las autoridades de este pueblo para coaccionar a sus miembros en caso de que no cumplan con las obligaciones de mantener limpios los canales. O, siguiendo en el ámbito aymara, si consideramos legítimo el matrimonio arreglado por acuerdo entre los padres ¿Se les debería conceder la potestad para obligar a sus hijos a llevar a cabo ese matrimonio? Y si no es así, si en virtud de la libertad del individuo damos prerrogativas a los pueblos indígenas para llevar a cabo sus prácticas, pero no para imponerlas cuando un miembro la rehuya ¿Se estaría estatuyendo con esto un sujeto que pudiese vivir apelando a dos marcos legales, según le convenga en la situación específica?

Como se ve, la resolución de este problema dista de ser fácil. Hay autores que estiman que no es factible que se pueda coaccionar a la gente para permanecer en su cultura natal, especialmente dentro de un Estado erigido sobre valores como la libertad y la igualdad. Otros estarían dispuestos a permitir ciertas restricciones internas –dependiendo del nivel de gravedad de las prácticas-, siempre y cuando se garantice el derecho imperecedero del miembro a abandonar la comunidad. Se ha llegado incluso a considerar que, cuando se faculta con

funciones de justicia a determinadas autoridades indígenas, esta jurisdicción especial tendría el derecho de contar con el auxilio de la fuerza pública para el caso de que algunas personas pretendan escaparse de la justicia indígena sin reparar daños causados³¹¹.

Mas estas potestades, si bien han sido reconocidas –*de iure* o *de facto*- en diversos países (teniendo en algunos casos una relevancia política que trasciende el campo indigenista³¹²), no están entre las demandas inmediatas de los pueblos originarios en Chile, a excepción de un sector *etnonacionalista* mapuche³¹³. Cabe mencionar eso sí, una interesante y original propuesta hecha a este respecto por la Comisión de Verdad histórica y Nuevo Trato:

La Comisión sugiere modificar las actuales reglas de arbitraje con el fin de permitir que los miembros de los Pueblos Indígenas, de común acuerdo en caso de conflictos, puedan someter sus diferencias bajo la forma de arbitraje institucional a quienes reconozcan ellos autoridad dentro de sus propios pueblos, y que dicha decisión sea reconocida por los órganos jurisdiccionales estatales generales. El arbitraje es una forma de jurisdicción, con base en la autonomía personal, que permitiría la aplicación de un derecho propio allí donde exista y posea

³¹¹ IRIGOYEN, R. Vislumbrando un horizonte pluralista: rupturas y retos epistemológicos y políticos. En: CASTRO, M. (Ed.). Los desafíos de la interculturalidad. pp. 212-215.

³¹² Recordemos que uno de los catalizadores de la insurrección popular que ocurrió en Bolivia el año 2002, fue la negativa del gobierno a liberar al *jilakata* Felipe Huampo, apresado por haber aplicado la justicia comunitaria contra dos ladrones de ganado en su comunidad, a orillas del Lago Titicaca.

³¹³ FOERSTER, R. y VERGARA, J. I. Los Mapuches y la Lucha por el Reconocimiento en la sociedad Chilena. En: CASTRO, M. (Ed.). Actas del XII Congreso Internacional “Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio”. p. 191 y ss.

vigencia social. Un árbitro puede ser una comunidad, bajo la forma de arbitraje institucional, o puede ser una persona. La denominación desde el punto de vista cultural será la que corresponda al respectivo pueblo indígena³¹⁴.

El otro tipo de restricciones aluden al derecho de un grupo a limitar el poder político y económico ejercido sobre dicho grupo por la sociedad de la que forma parte, con el objeto de asegurar que los recursos y las instituciones de que depende la minoría no sean vulnerables a las decisiones de la mayoría; serían éstas, *restricciones externas*³¹⁵. Lo que se trata de asegurar es que el conjunto de la sociedad no les privará de las condiciones necesarias para la supervivencia. Por lo general, se podría decir que este tipo de restricciones son a las que apelan mayoritariamente los pueblos indígenas, como primer paso, en la búsqueda de su reconocimiento constitucional. De ahí en más se podría entablar un diálogo entre las diferentes partes, con el objeto de analizar la necesidad del reconocimiento de potestades políticas y jurisdiccionales para los pueblos indígenas.

También habría un área problemática en cuanto al riesgo, siempre latente, de hasta qué punto una definición formal de “pueblos” corresponderá a la realidad material. Está claro que la identidad debe venir desde abajo, y debe permanecer siempre abierta la opción de que, si ya no se quiere pertenecer a la

³¹⁴ COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO, p. 130.

³¹⁵ KYMLICKA, W. Ciudadanía Multicultural. p. 57 y ss.

cultura de origen, el individuo pueda desarraigarse de está. Lo que se pretende es que eso sea de verdad una opción y no resulte que dicha emigración sea por la extinción de su cultura.

En este mismo ámbito, se han planteado críticas relativas a la concentración de poder que significaría la consagración constitucional de “colectivos”, en cuanto a que la Constitución está destinada a proteger a los individuos del poder y no a concentrar poder frente a ellos³¹⁶. Sin embargo, la Constitución reconoce ya a grupos intermedios como los partidos políticos. Dentro de esta teoría, las comunidades indígenas no le serian extrañas al marco constitucional pues, como afirma el connotado constitucionalista Jorge Precht, “los pueblos indígenas son los grupos intermedios por antonomasia”³¹⁷. Es menester agregar eso si, que no es posible subsumir así sin más a este sujeto de derecho en la concepción de los grupos intermedios. “En efecto –nos dice Rodrigo Lillo- unos y otros corresponden a diferentes entidades, los Pueblos indígenas (...) son titulares de derechos colectivos, comparten una unidad permanente, reconocen una unidad cultural que a su vez los distingue de la sociedad en general, etc. De esta manera, el reconocimiento de estos derechos implica una reforma del Estado”³¹⁸.

³¹⁶ SIERRA, L. *Op. Cit.*, p. 24.

³¹⁷ PRECHT, J. Pueblos indígenas: un reconocimiento imprescindible. La semana jurídica (112). Año 3.

³¹⁸ LILLO VERA, R. 2002. El Convenio 169 de la OIT. Hacia un reconocimiento de la diversidad. p. 6.

Autonomía.

Los sucesivos proyectos de reforma han bregado por la constitucionalización de los “pueblos indígenas”. Es ésta, también, la fórmula apoyada por el mundo indígena. Por más de que haya un evidente disenso dentro de los derechos derivados este término –sólo culturales para el ejecutivo, políticos y jurisdiccionales para los indígenas chilenos³¹⁹- habría acuerdo en que una consagración de este tipo sería un primer paso fundamental para próximas iniciativas, pues supone, cierto grado de autonomía. Sin embargo, ha habido una aprensión alrededor de este vocablo, amparada por la ignorancia, en cuanto a que las prerrogativas contenidas en la voz “pueblos”, llevarían indefectiblemente a la independencia. La confusión en este tópico, pasaría por la homologación hecha entre Estado, nación y pueblo, por lo que una consagración constitucional de los “pueblos” indígenas, vendría a significar un peligro de secesión, creando un Estado dentro de otro Estado. Además, agregan quienes operan dentro de este paradigma de un Estado monocultural, dicho reconocimiento carecería completamente de sentido, ya que estaría deificando las nimias diferencias culturales que hay entre los distintos habitantes de la república, en la que todos son, y se sienten, chilenos.

³¹⁹ Si bien esta posición no es uniforme en el movimiento indígena, habría acuerdo, por lo menos, en que a partir de una noción amplia de “pueblos”, y de la autonomía contenida en éste, cada pueblo determinaba que grado de autonomía necesitaba.

Gran parte del presente trabajo lo hemos dedicado a impugnar esta hipótesis del Estado monista, por lo que en adelante intentaremos delimitar el concepto “pueblo”, en orden a rebatir la tesis de que, a un reconocimiento constitucional en los términos descritos, le seguiría necesariamente una declaración de independencia,

Quizás la forma más pertinente de comenzar, sería respondiendo la pregunta: ¿Por qué “pueblos” y no “etnias” ni “poblaciones”? Para ello debemos realizar un conjunto de apreciaciones semánticas que nos ayudarán a focalizar el problema. El concepto de pueblo se refiere al conjunto de rasgos que caracterizan a un conglomerado humano en términos territoriales, históricos, culturales, étnicos y le dan un sentido de identidad que puede expresarse a través de ideologías nacionalistas o étnicas³²⁰. El concepto de “etnia”, si bien deambularía por similares derroteros, sería un término más científico, omnicomprendivo de “pueblo”, y que, a diferencia de éste, no tendría connotaciones jurídico políticas apreciables. Nos referimos con esto, a que “pueblo” contendría algún grado de necesidad de auto-organización, de autodeterminación. En palabras del relator especial de Naciones Unidas Rodolfo Stavenhagen, pueblos indígenas: “Son aquellos que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se

³²⁰ STAVENHAGEN, R. 1992. Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. Nueva antropología (13): p. 97.

desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.”³²¹

“Etnia” y “poblaciones” por tanto, no harían referencia explícita a una característica fundamental que reclaman los pueblos indígenas, a saber, aquella que los habilita para manejar, en algún grado, su vida en común.

Cabe preguntarse ahora, cuál es la diferencia entre un “pueblo” y una “nación”. ¿Representan ideas distintas que se concretarían en formas políticas diversas? Una parte de la doctrina chilena ha respondido afirmativamente a esta interrogante, como lo explica Juan Faundes: “El alcance del término pueblos, asociado a pueblos indígenas, pretende superar un extremo asimilacionista, del que participa la expresión poblaciones indígenas, sin alcanzar, necesariamente, el otro polo normativo, conformado por las demandas separatistas y de independencia”³²². Este último polo encontraría su referente lingüístico en la “nación”, porque, dice Bengoa, “la cuestión nacional dice relación con los

³²¹ *Íd.*, p. 98.

³²² FAUNDES, J. El reconocimiento de los pueblos indígenas en Chile: una propuesta de reforma al Estado. *En*: ALWYN, J. (Ed.). *Op. Cit.* p. 304.

procesos de descolonización e independencia. La cuestión indígena, en cambio, dice relación con la autonomía”³²³.

En realidad, esta distinción entre “pueblo” y “nación”, semánticamente, es casi imperceptible. Como nos muestra la definición de “pueblo” de Stavenhagen: “Hay quienes afirman que “pueblo” es un concepto sociológico, semejante al de “nación”, que se refiere a grupos humanos que comparten identidades étnicas y culturales (...) mientras que otros insisten en que es un concepto político y legal referido al conjunto de pobladores de un territorio o de un estado, independientemente de sus elementos étnicos y culturales”³²⁴. En ambas palabras está implícita la conciencia de su identidad de comunidad políticamente relevante. Tanto de “pueblo” como de “nación” se podría derivar un Estado.

En el ámbito práctico, tampoco la distinción es muy importante. Sin duda construida (la distinción) con el fin de alejar a los fantasmas de la secesión del imaginario político nacional, y así posibilitar el reconocimiento constitucional de los “pueblos” indígenas, una somera revisión de la aplicación de este concepto en el derecho internacional, nos muestra su poca utilidad para este objetivo. En otras palabras, la escasa diferencia que mediaría entre “pueblo” y “nación”.

En este sentido se ha pronunciado la ONU en varias de sus resoluciones, cuando a modo de aclaración de lo descrito en el artículo 1º, tanto de la

³²³ BENGGOA, J. 1999. Los Derechos de las Minorías y los Pueblos Indígenas. Debate Internacional. Diplomacia. (78). p. 18.

³²⁴ STAVENHAGEN, R. Derecho internacional y pueblos indígenas, En: AYLWIN, J. (Ed.). *Op. Cit.*, p. 21.

Declaración Universal de los Derechos Humanos como del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos³²⁵, ha sostenido que el derecho a la libre determinación no puede ser invocado contra estados soberanos e independientes que se comportan conforme a las normas y principios de las Naciones Unidas, y no puede servir de pretexto para la secesión ni para poner en peligro la integridad territorial de los estados³²⁶. De lo precedente es posible extrapolar que se considera intercambiable a “pueblos” por “nación”, pues la autodeterminación en términos del artículo 1º (pueblo) conlleva, a menos que medie expresión en contrario, la posibilidad de soberanía. Es por esto, además, que en el derecho internacional se ha restringido drásticamente su alcance, reservándolo para los pueblos que han sido colonizados por una metrópolis de ultramar, en la llamada “tesis del agua salada”.

Entonces ¿De qué forma la autodeterminación buscada por los *pueblos* indígenas no pondría en peligro la unidad del Estado? Para dilucidar esta cuestión debemos distinguir, siguiendo a Díaz-Polanco, entre el principio general abstracto del *derecho a la autodeterminación* y los diversos *sentidos concretos* que pueden derivarse de este principio³²⁷. Así, los “pueblos” pueden decidirse,

³²⁵ Art. 1º: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.”

³²⁶ STAVENHAGEN, R. Derecho internacional y pueblos indígenas. p. 20.

³²⁷ DÍAZ-POLANCO, H. 1991. Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios. México, Siglo XXI. p. 160.

por ejemplo, por la independencia y la formación de un Estado nacional, o por formas de autonomía en el marco de un Estado nacional³²⁸.

Este último camino sería el elegido por los pueblos indios en América Latina. En palabras del mismo autor: “*Las etnias han escogido dar la pelea en el contexto de los Estados nacionales respectivos (...) los pueblos indios no están preocupados por la separación, sino por garantizar el ejercicio de sus derechos*”³²⁹. Muestra de ello lo podemos encontrar en diferentes declaraciones de organizaciones indígenas. En la Declaración Mundial de Pueblos Indígenas por ejemplo, no se concibe a los pueblos indios necesariamente separados de los estados nacionales, sino que se habla de los reconocimientos se deben hacer “los estados en los cuales viva un pueblo indígena”³³⁰; en Chile, el pueblo aymara, en el V Congreso Nacional Aymará realizado en julio del 2005 en Pozo Almonte, también erigió a la autonomía como premisa para sus demandas, en cuanto a buscar el reconocimiento de su identidad dentro de un país multicultural.

Díaz-Polanco ha definido la autonomía como “un régimen político-jurídico, acordado y no meramente concedido, que implica la creación de una verdadera *colectividad política* en el seno de la sociedad nacional”³³¹. En ésta se reconocería que el fundamento político y jurídico que norma la operación de un

³²⁸ *Ibíd.*

³²⁹ *Ibíd.*

³³⁰ Citado en *Ibíd.*

³³¹ *Íd.*, p. 151.

régimen autonómico deriva de una fuente *externa* a la comunidad, a saber, la ley sustantiva que funda la vida del Estado nacional³³². Consecuentemente, la formulación concreta de la “autonomía” debe realizarse en el ambiente en donde entrará a operar; no se puede descontextualizar, sino que su significado e implementación varía dependiendo de la consideración que de ella hagan los distintos pueblos indígenas y la sociedad mayor. En este orden de cosas, Stavenhagen da cuenta de por lo menos cuatro “niveles” posibles de autonomía³³³:

- a) La comunidad, es decir, el núcleo de la población reconocido con sus tierras y terrenos;
- b) El municipio, que ya constituye constitucionalmente a base misma de la división político-administrativa del país y que, bajo determinados puntos de vista, es formalmente libre;
- c) El “pueblo indígena”, entendido como el conjunto de población concentrada o dispersa que se identifica en términos lingüísticos,

³³² *Íd.*, p. 154.

³³³ STAVENHAGEN, R. *Derecho internacional y pueblos indígenas*, p. 25 y ss.

culturales e históricos, y que se distingue de otros “pueblos” constituidos de manera semejante, los cuales pueden ser indígenas o no.

d) La región indígena o pluriétnica cuya magnitud geográfica y demográfica tendría que definirse en función de criterios consensuados por las partes interesadas. Quienes se inclinan por una autonomía regional en este sentido, la conciben como un “tercer nivel” político-administrativa en la división territorial del país, junto con el municipio y la entidad federativa.

Las categorías revisadas en forma alguna son excluyentes entre sí, sino que se presentan como abstracciones maleables para su mejor adaptación a las circunstancias específicas de cada situación, y para la concepción que cada pueblo en particular tiene de la autonomía que reclama.

Junto a esto, tenemos que en el derecho internacional se ha ido desarrollando paulatinamente un concepto que, partiendo del derecho de autodeterminación, reconoce una modalidad de *autonomía* adecuada para la protección de las minorías indígenas. La génesis de dicha noción se debió a que en este concierto normativo, las minorías han estado circunscritas entre dos normas, casi antagónicas en su nivel de intensidad, como son el artículo 1º de la

Declaración y del Pacto por un lado –con aquella garantía a la autodeterminación de los pueblos- , y el art. 27º del Pacto por otro, donde se dice que los miembros de las minorías tendrían derecho a disfrutar de su propia cultura en comunidad con los miembros de su grupo³³⁴. Como se puede apreciar, este último se encuentra en el extremo opuesto del primero, por cuanto a lo más podría servir para alegar derechos negativos de no interferencia, y jamás derechos positivos. El artículo 1º en cambio, se opondría a tal laxitud con una radical inversión de los términos, de los que se pondría inferir, como ya revisamos, la soberanía. Se entiende ahora, la necesidad de encontrar una nueva interpretación a nivel del derecho internacional, que permita soslayar el temor a una futura separación por parte de los pueblos indígenas, pero que, no obstante, les garantice una reordenación de la integración que los dote de cierto grado de autonomía.

Esta reconfiguración de la autodeterminación fundada en supuestos pragmáticos ha sido incluida en diversos ámbitos, en donde se expresa con claridad los lindes de este concepto. A manera de ejemplo tenemos el Proyecto de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, donde, si bien en el artículo 3º se establece el derecho a la libre determinación de

³³⁴ Art. 27º: “En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común de los demás miembros de su grupo. A tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.”

los pueblos indígenas³³⁵, a partir del Art. 32 se especifica el marco concreto de ejercicio de ese derecho. La autonomía relativa que trasciende de dichos artículos manifiesta que, más que un concepto de autodeterminación que simplemente reubique la soberanía estatal, se necesita uno que establezca límites a la soberanía estatal.

La estructuración monista que se ve reflejada en la expresión “etnias originarias” con la que se ha frustrado el reconocimiento constitucional, da cuenta, a su vez, de una de las principales aprensiones de quienes se oponen al tema, a saber, que el reconocimiento de una diversidad de culturas lleve inevitablemente a la secesión. Como ya hemos revisado, este argumento carece de asidero tanto lógica como empíricamente, y responde más que nada a una posición ideológicamente conservadora en torno al Estado-nación, la que se niega a reconocer que, como todas las creaciones humanas, éste es esencialmente mutable. Vale recordar las palabras de Renán, de las que se valió años más tarde Ortega y Gasset para referirse a su fragmentada España, en cuanto a que la nación no era sino “*un plébiscite de tous les jours*”³³⁶.

La solución pasaría, entonces, por aceptar la pluriculturalidad que opera *de facto* en nuestro país, para luego reconocer que, a fin poder mantener vivas estas

³³⁵ Art. 3º: “Los pueblos tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.”

³³⁶ [un plebiscito cotidiano] RENÁN, E.. ¿Qué es la Nación?. Citado en ACEVEDO, J. 1990. Renán, Ortega y la idea de nación. Estudios Públicos (38), p. 311.

minorías nacionales, es necesario que se les conceda una autonomía relativa³³⁷, y que ésta, si se circunscribe de determinada forma –siguiendo a los distintos proyectos internacionales en torno a los derechos indígenas- dentro del derecho interno (lo que no obsta a la convivencia de dos sistemas jurídicos) en caso alguno llevará a la independencia o secesión de las naciones indígenas.

Convenio 169

El Convenio 169 de la OIT es el único instrumento internacional vigente, que norma de alguna forma las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado al que pertenecen. Como tal, y a pesar de ser insuficiente desde una óptica indigenista, hay consenso en que el primer paso para romper el paradigma del Estado monocultural pasa por su ratificación. En Chile, el Tribunal Constitucional ya ha determinado su inocuidad en cuanto al peligro de secesión al que daría pie, pero aun así, existe reticencia por parte de ciertos sectores de la política chilena en aprobar este convenio. Pasaremos ahora a contextualizar y a revisar las características más importantes de este documento

³³⁷ El grado que se le confiera a esta autonomía dependerá a la vez de cada pueblo.

Antecedentes

La postura de la OIT en relación a los pueblos indígenas, como explica Jorge Gonzáles Galván, ha pasado de ser monotemática –es decir, de considerarlos sólo como trabajadores- a un interés pluritemático: no sólo en cuanto a su carácter laboral (atención social y económica), sino también como grupo cultural (concepciones y prácticas religiosas, lingüísticas, políticas y jurídicas)³³⁸.

Así, en la Tercera Conferencia de los Estados de América Miembros de la OIT (1946), cuando se propuso la creación de una Subcomisión Especial sobre el Estudio de las Cuestiones Indígenas y de una Comisión de Expertos sobre los Problemas Sociales de las Poblaciones Indígenas del Mundo, se sugirió que ambas comisiones desarrollaran su trabajo tomando en cuenta la condición de trabajadores de los indígenas, y no el punto de vista antropológico. En la conferencia que siguió (1949), se establecieron seis temas de discusión sobre “la situación de los problemas aborígenes”, donde no se incluían explícitamente los derechos de los pueblos, ni mucho menos un tema relacionado con sus sistemas jurídicos internos. En 1954, la Comisión de Expertos en Trabajo Indígena, hace referencia explícita al derecho indígena, estableciendo criterios de integración a

³³⁸ GONZÁLES GALVÁN, J. 2000. El reconocimiento del derecho indígena en el convenio 169 de la OIT. En: ORDÓÑEZ CIFUENTES, J. E. (Coordinador). Análisis interdisciplinario del convenio 169. IX Jornadas Lascasianas. México, UNAM. pp. 84 y 85.

la legislación dominante respetuosa de sus normas, pero condicionada a abandonarlas a medida que avanzara dicha integración. Toda esta línea de pensamiento que venía desarrollándose, vino a consolidarse con la adopción del Convenio 107. En este instrumento, si bien por un lado se reconocía y tomaba en cuenta el derecho consuetudinario y la aplicación de sus costumbres en materia penal, se declaraba su existencia siempre y cuando no contraviniera el ordenamiento jurídico nacional o los objetivos de los programas de integración. El reconocimiento que hace el Convenio 107 al derecho indígena se caracteriza por ser condicionado, es decir, su existencia será respetada siempre que las leyes lo permitan. Si a ello sumamos que el “espíritu” de este documento es el de considerar a los indígenas como grupos en proceso de integración, en transición a la modernidad de las culturas nacionales, entonces, “el reconocimiento del derecho indígena se inscribe en una estrategia no de respeto a su desarrollo propio, sino de una integración jurídica colonialista”³³⁹.

Este Convenio se revisaría en 1989, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación que se desprendía de las normas anteriores, dando paso al Convenio 169, en donde se considera que los pueblos sean autónomos al interior de los Estados.

³³⁹ *Íd.*, p. 91.

Principales prerrogativas

I. Pueblos: *Autodeterminación y autonomía*

Recordemos que la OIT está compuesta tanto por representantes de los gobiernos, de los trabajadores y de los empleadores. En el contexto de este tema, diversos representantes de los gobiernos y de los empleadores se opusieron a consagrar la plenitud jurídica de los pueblos indígenas, mientras que los trabajadores fueron los que representaron la perspectiva opuesta. Al final, obtuvo mayoría la propuesta presentada por Australia, en el sentido de que la utilización del término “pueblos”, debía hacerse en forma condicional, excluyendo cualquier interpretación que impliquen derechos que vayan más allá del Convenio, por sobre la moción de Canadá, de interpretar este derecho como el ejercicio de la autonomía en el ámbito nacional. Así, en su Art. 1, luego de estipular que el sujeto del convenio serán los pueblos indígenas, establece en el número 3 del mismo artículo que: “La utilización del término [pueblos] en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”. Como parece obvio, lo que estaba detrás de este condicionamiento era el temor a que se produjera una “balcanización” o desmembramiento de los Estados.

Ahora, pese a que podría decirse que esta limitación del alcance del Convenio es factible de convertirse en un argumento que favorecería su aprobación por los Estados que aún no lo han ratificado (Chile por ejemplo), lo cierto es que no parece posible darle una interpretación armónica a las normas del tratado sin entenderlas en el contexto de la autonomía³⁴⁰. En otras palabras, “si bien la restringida concepción de la autodeterminación de la OIT pretende excluir este derecho, ello no ocurre con la autonomía”³⁴¹. Sólo así se puede entender, por ejemplo, lo contemplado en el Art. 9,1 en cuanto a que, mientras sean compatibles con los derechos humanos, “deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros”.

Por último, cabe agregar que la falencia en el tópico de la autodeterminación, ha sido subsanada en el Proyecto de Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas, el cual en su artículo 3 consagra que “los pueblos indígenas tiene derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.

³⁴⁰ LILLO VERA, R. *Op. Cit.* p. 6.

³⁴¹ *Ibid.*

II. Tierra y territorio

A partir del artículo 13, el convenio consagra el derecho a la tierra, como elemento fundamental de la autonomía, pues sólo es concebible el ejercicio de las facultades que ésta otorga, en un espacio geográfico determinado. En palabras de Diego Iturralde, “territorio indígena como ámbito de reproducción de un pueblo, el derecho de un pueblo a tener el control, la posibilidad de operar sobre el ámbito de reproducción material, de reproducción social y de reproducción cultural de sí mismo en tanto pueblo”³⁴².

En el convenio, se establece la existencia de un derecho sobre dos conceptos, que da lugar a dos derechos colectivos distintos: tierra y territorio. El Art. 13 hace esta distinción, aunque aclara que en los Art. 15 y 16, la utilización del término “tierras”, comprende también a “territorio”. En este orden de cosas, la palabra “tierra” parece referirse a la relación con la tierra tradicionalmente establecida en nuestros sistemas jurídicos y económicos occidentales: la propiedad privada. De esta forma, el Convenio consagra, en su Art. 14,2, el deber de los gobiernos a “tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión”, así como instituir “procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para

³⁴² ITURRALDE, D. Comentario. En: Carlos Marés, *Op. Cit.*, p. 181.

solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados” (14,3).

El territorio en cambio, se referiría a la relación del hombre con la tierra y el espacio natural, muy diferente a la definida por el derecho de propiedad. El Convenio lo definiría como la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera (al dominio o posesión). De acuerdo a las disposiciones de este instrumento, es posible caracterizar la territorialidad como³⁴³: a) espacio para el ejercicio del derecho a la autonomía, a objeto de garantizar el desarrollo político, económico, social y cultural de los pueblos indígenas; b) espacios donde estos pueblos se han asentado de manera permanente; c) se ejerce en el marco del Estado nacional. En este sentido, se podría llegar a la siguiente conceptualización de territorio: “Se refiere al espacio geográfico que se encuentra bajo la influencia histórico cultural y el control político de un pueblo, lo que permite tomar decisiones sobre el conjunto de los recursos naturales para definir como se usan y se dispone de ellos”,³⁴⁴.

Por último, cabe decir que el Art. 16 establece el derecho a no ser trasladados de sus tierras, salvo que se cuente “con su consentimiento, dado libremente y con pleno conocimiento de causa” (16,2), o según los

³⁴³ GÓMEZ, M. Derecho indígena y Constitucionalidad. En: CASTRO, M. (Ed.), *Actas del XII Congreso Internacional “Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio”*. p.21.

³⁴⁴ *Íd.*, p. 21.

procedimientos establecidos en la legislación interna, siempre con indemnización de perjuicios.

III. Otros Derechos

i. A la participación. El Convenio consagra, en su Art. 6, una especie de derecho a la participación, al establecer la obligación de “consultar a los pueblos interesados (...) cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente” (6,1.a.). En todo caso, como dice Rodrigo Lillo, esto constituye una participación más bien limitada, por cuanto no existe obligación por parte del Estado de asumir la opinión de los indígenas³⁴⁵. Tendría cierta similitud con el Art. 34 de la Ley Indígena³⁴⁶, por cuanto la obligatoriedad se daría sólo en el acto de consultar.

ii. Decisión sobre sus procesos de desarrollo. El Art. 7 estipula que “los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo”, reconociendo a este respecto tres dimensiones: la de *decidir* las prioridades, *controlar* su desarrollo en la medida

³⁴⁵ LILLO VERA, R. *Op. Cit.*, p. 8.

³⁴⁶ Art. 34 “Los servicios De la administración del Estado y las organizaciones de carácter territorial, cuando traten materias que tengan injerencia o relación con cuestiones indígenas, deberán escuchar y considerar la opinión de las organizaciones indígenas que reconoce esta ley”, Ley 19.253.

de lo posible, y a *participar* en la formulación, aplicación y evaluación de planes de desarrollo que les afecten directamente.

No obstante, como señala la profesora Nancy Yáñez³⁴⁷, la vaguedad en la redacción de este artículo, otorga una gran debilidad a este derecho.

iii. *Conservación de las costumbres.* En los artículos del 8 al 10, se establece el derecho a conservar las costumbres e instituciones propias, a aplicar el derecho consuetudinario (en cuanto no sea incompatible con los derechos fundamentales), y la consideración especial en materia de aplicación de sanciones.

Un nexo entre un pueblo y dos Estados

Antes de terminar, debemos revisar un artículo de particular importancia para el tema que estamos tratando. La intención de nuestro trabajo fue siempre la de examinar la situación del pueblo aymara, el cual se vio formalmente dividido como consecuencia de la Guerra del Pacífico, y cuya escisión se ha intensificado por las interminables pugnas entre Chile y Bolivia, y de las políticas de “modernización” y “chilenización” que de esto se han seguido. Ante tal

³⁴⁷ YÁÑEZ, N. *Op. Cit.*, p. 110.

panorama, y con el objetivo de lograr una mayor integración entre los aymaras de ambos países –dejando abierta la cuestión de una nación aymara pan-andina-, postulamos para ello el necesario reconocimiento del pueblo aymara dentro de los límites chilenos, como grupo cultural diferenciado dentro de un Estado que se considere pluriétnico, y que reclama para sí un patrimonio e identidad cultural compartida con habitantes de otros países. En este sentido, el propio pueblo aymara ha exclamado que, una de las principales vías para lograr lo anterior, sería a través de la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Entre las distintas prerrogativas que los gobiernos deben garantizar a los pueblos indígenas, hay uno de manifiesta importancia, que permitiría el exigir a los Estados medidas concretas tendientes a mejorar el diálogo entre los aymaras de ambas zonas fronterizas. En efecto, el Art. 32 del mencionado instrumento dice:

Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente.

Los principales receptores de esta norma serían, sin duda, aquellos pueblos separados arbitrariamente por la imposición de fronteras decididas en el

juego de poder de las elites latinoamericanas. Esto se hace aun más diáfano con la lectura del artículo 35 de la recientemente aprobada Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígena de la ONU, la cual sirve como una fuente hermenéutica informal para la interpretación de las disposiciones de otros instrumentos relativos a los pueblos indígenas. Así, el mencionado artículo nos dice:

Los pueblos indígenas, *en particular los que están divididos por fronteras internacionales* tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con otros pueblos a través de las fronteras. Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar el ejercicio y la aplicación de este derecho³⁴⁸.

No es casual entonces, nuestra apreciación. Una política estatal de reconocimiento del pueblo aymara, colaboraría a su integración *inter-regional* no sólo por la recuperación de su cultura ancestral, sino también a través de la suscripción de instrumentos internacionales que les darían un derecho para, por ejemplo, exigir la flexibilización de las fronteras entre ambos Estados, y así permitir una adecuada comunicación con los aymaras de más allá del límite estatal. Sin embargo, ésta no sería su única consecuencia. El tomar acuerdos

³⁴⁸ Las cursivas son nuestras.

internacionales tendría una concreta incidencia en el marco de las políticas bilaterales de Chile y Bolivia, constituyéndose en un nexo fundacional tanto por el acercamiento e interacción que implica la realización de los acuerdos para mejorar la comunicación entre los aymaras de ambos Estados, como también por la toma de conciencia por parte de éstos, de los nexos ancestrales que los unen.

Conclusión

“Pero no narro mi historia –decía Leopoldo María Panero-: es un vicio muy triste y muy español el de creer universal la propia anécdota”³⁴⁹. La reflexión del poeta español nos abre a la posibilidad de ruptura de aquella relación monológica y eurocéntrica que ha hegemonizado el contexto sociosimbólico del Estado-nación. Una ruptura que ponga de manifiesto las distintas narrativas periféricas que fueron injustamente ignoradas en función de la construcción de un gran relato universal y objetivo, amparado por los ideales de libertad e igualdad modernos, y del posicionamiento cultural de una soberanía nacional en una zona geopolíticamente peligrosa.

En este orden de cosas, si bien la exclusión y asimilación forzosa de los indígenas fue inherente a la totalidad de las repúblicas latinoamericanas, los procesos de aculturación fueron más intensos allí donde había pueblos escindidos por fronteras internacionales, por cuanto los lazos culturales entre ellos hacían temer posibles deslealtades para con el Estado-nación al que habían sido formalmente incorporados. Así, para el pueblo aymara, la negación intrastatal de su identidad excluía también su auto-comprensión existencial como nación aymara transfronteriza.

³⁴⁹ PANERO, L. M. 1992. Agujero llamado Nevermore (selección poética, 1968-1992). Madrid, España, Cátedra. p. 48

Esta realidad es la que enfrenta en nuestro país el pueblo aymara. Si bien, son solo unos pocos metros los que separan materialmente al pueblo aymara chileno del boliviano, estos se traducen en una dramática diferencia cuando nos referimos al reconocimiento por parte de los Estados. Si bien la disparidad demográfica podría hacer pensar que los aymaras que viven dentro de nuestras fronteras son una minoría tal, que no sería necesario fomentar una normativa especial para ellos, nos gustaría pensar que todo nuestro trabajo ha servido para demostrar lo contrario. El proceso asimilador que puso en marcha la república, significó una serie ininterrumpida de atropellos que hasta el día de hoy se traducen en problemas tangibles, como la pobreza, la falta de respeto por su cultura y la privación de sus fuentes productivas, entre muchos otros. Esto hace patente la necesidad de su reparación y de l derecho que les asiste para seguir viviendo en su cultura.

Si bien es reconocible, especialmente desde la vuelta a la democracia, la voluntad de cambio de las políticas institucionales en orden a proteger, reconocer e integrar a las minorías indígenas, se hace ineludible asumir actualmente el asunto de la integración interna con un grado extremo de compromiso y conciencia, para así poder compatibilizar las necesidades de diversa índole que tienen los aymaras –su demanda de tipo cultural, no tiene porque contraponerse a una de tipo campesinista, así como las de tipo localista a las de tipo étnico más

general- con el mantenimiento de un horizonte común como parte del Estado chileno.

Toda base de entendimiento, para lograr una integración real de los aymaras en nuestro país debe construirse sobre el respeto, el cual debe incidir en otorgarle relevancia a su identidad cultural, fomentando una integración social que encuentre en las diferencias culturales un enriquecimiento basado en la comprensión y tolerancia mutuas. Una integración real, no es aquella que homogeneiza a otro, no es aquella que nos hace a todos iguales. La integración va dada por la yuxtaposición armónica de diversas culturas, las cuales se enriquecen mutuamente.

En este sentido, nos parece que la construcción en Chile de un Estado que acepte las diferencias y no las ignore, de tal forma que faculte a la comunidad aymara para ir actualizando sus valores constantemente, permitiría, a la vez, la autoafirmación de los vínculos que los unen con los aymaras de más allá de las fronteras, en especial con los del lado boliviano.

Dentro de dicho marco, es de vital importancia el Convenio 169 de la OIT. Este se nos presenta como el único instrumento internacional vigente, que norma en cierto sentido las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado al que pertenecen. Como tal, y a pesar de ser insuficiente desde una óptica indigenista, creemos que su incorporación al ordenamiento jurídico nacional es

un importantísimo paso para romper el paradigma del Estado monocultural que ha imperado en nuestro país; entendiendo que los pueblos indígenas tienen derecho a adquirir ciertos grados de autodeterminación y autonomía dentro de su territorio, a participar en las medidas administrativas o legislativas que puedan afectarles y a tener decisión sobre sus procesos de desarrollo, además del derecho a conservar sus costumbres e instituciones. Junto a ello, hemos destacado el valor que tendría para una reconstrucción del vínculo aymara panandino, a partir de la aplicación del artículo 32 del Convenio.

Pero este camino que contempla una integración de los aymaras a nivel nacional, que repercutiría al nivel de relaciones aymaras interestatales, no es uno puramente unilateral, sino que puede ser recorrido en sentido contrario: el mismo reconocimiento de un nexo simbólico pre-republicano entre Chile y Bolivia, influiría en una reconfiguración de la reflexión chilena sobre sí-mismo. Hemos revisado de que forma en Chile, la infravaloración por ser considerado aymara se constituía –y en muchos casos aún lo hace- tanto por la diferencia étnica que ello suponía, como por su percepción como extranjeros³⁵⁰; más específicamente, en su asociación con lo –cultural y físicamente-“boliviano”. El ánimo xenófobo y etnocéntrico comprendido en la estigmatización del aymara chileno, se entrelaza con la imagen despectiva de “indio” –y toda la carga peyorativa que se le pueda

³⁵⁰ GONZÁLEZ, H. 2003. Cultura e Identidad Étnica entre los Aymaras Chilenos. En: Revista Chungará N° 24/25, p. 150.

anexar- que se tiene respecto del boliviano, y que está arraigada en el imaginario nacional desde la Guerra del Pacífico. De hecho, el que Bolivia sea un país con mayoría indígena, y que en el registro cultural chileno la superioridad del mestizo europeizado aparezca como obvia, se ha traducido, históricamente, en el desprecio del país altiplánico como interlocutor válido. Así se explican declaraciones como las que hace algunos años profirió el Almirante (R) José Toribio Merino: “¡Los bolivianos son auquénidos metamorfoseados y seres que han aprendido a hablar pero no a pensar!”³⁵¹. En el mismo sentido, hay un fragmento de Encina que sintetiza notablemente la condición subalterna que, desde la perspectiva chilena, tenía el boliviano en virtud de su herencia indígena:

La insólita actitud de Bolivia arraiga en su mentalidad. En el imprevisible resultado de los cruzamientos entre *razas separadas por etapas enteras de la evolución mental, prevaleció en el pueblo boliviano la aymará*, para la cual no existen el derecho ni el respeto a los tratados y a la palabra empeñada³⁵²

Se podría impugnar dichos juicios bajo el argumento de su anacronismo y poca representatividad de la clase dirigente y de la opinión pública actual, pero eso sería obviar, entre otras cosas, el alto nivel ideológico con que se continúa narrando la historia de la Guerra del Pacífico en las escuelas, las políticas que ha

³⁵¹ Citado en PINOCHET DE LA BARRA Op cit. p. 96.

³⁵² ENCINA, F. Op. Cit., p. 5. Las cursivas son nuestras.

tenido el gobierno chileno en el trato con los pueblos indígenas (v. gr. criminalización del conflicto mapuche, y el grado de desconfianza con que se miraba la asunción de Evo Morales Ayma como Presidente de la República de Bolivia y su proceso de creación de un Estado multicultural).

Por esto nos parece que un reconocimiento del pueblo aymara dentro de Chile trascendería los efectos de justicia etnocultural que lo impulsan, reconfigurando la comprensión del espacio americano que ha tenido Chile, en especial con Bolivia, de manera que ambos se re-conozcan partes de una misma matriz originaria: la cultura aymara pan-andina. No se trata de definir esencialmente la “identidad americana” ni la de cada país en una apelación al pasado indígena, ni de alentar la secesión de los pueblos originarios, sino simplemente de proponer una nueva lectura para la guía de las relaciones bilaterales entre Chile y Bolivia: el mirarse críticamente a sí-mismo afirmando la diferencia dentro de sí, y encontrando un sentido compartido –antes negado y excluido- en la diferencia de los demás. No esperamos que de aquí venga la solución definitiva para las inestables relaciones entre Chile y Bolivia, ni que sea piedra angular a partir de la cual se zanje el tema –que en realidad funciona como *leitmotiv* de sus roces- de la mediterraneidad boliviana. Sabemos que acá pesan argumentos jurídico-formales de orden internacional que amparan la posición chilena. Sin embargo, quizás el “des-cubrir” la existencia de un pueblo aymara

diezmado e ignorado pueda contribuir al diálogo, al poner de manifiesto que, el tener la razón, a veces, no es lo más importante.

En otras palabras, nos parece plausible que una política estatal comprometida con el reconocimiento del pueblo aymara, ayudaría de una enorme manera a su integración inter-regional, no sólo por la existencia de lazos culturales que unen a estos pueblos, sino también a través de la suscripción de instrumentos internacionales que les otorgarían un derecho para, por ejemplo, exigir la flexibilización de las fronteras entre ambos Estados, y así permitir una adecuada comunicación con los aymaras de más allá del límite estatal. No obstante lo anterior, creemos que ésta no sería su única consecuencia; el tomar acuerdos internacionales tendría una concreta incidencia en el marco de las políticas bilaterales de Chile y Bolivia, entendiendo que esta misma integración intra-regional, nos llevará a lograr avances en materia política y diplomática, para retomar una relación que nunca debió haberse quebrado

BIBLIOGRAFIA GENERAL

ACEVEDO, J. 1990. Renán, Ortega y la idea de nación. Estudios Públicos (38).

ALBO, X. 1988. Raíces de América: El mundo aymara. Madrid, Ed. Alianza.

ALBO, X. 2000. Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. Revista de Estudios Atacameños. (19).

ALBORNOZ, P. 2000. El Pluralismo Jurídico, ¿Una alternativa de Supervivencia para el Derecho Consuetudinario Indígena en Chile? El Caso de las Etnias Andinas y el Uso del Agua. En: CASTRO, M. (Ed.). Actas del XII Congreso Internacional “Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio. Arica, U. de Chile/U de Tarapacá.

ALDUNATE, C. 2001. “El Inka en Tarapacá y Atacama”. Tras la huella del Inka en Chile. Santiago, Museo de Arte Precolombino.

ALFONSO, P. 1892. De la interpretación de la Ley. Revista Forense Chilena, año octavo, Tomo VIII.

ALLENDE, S. 2003. Abrirán las Grandes Alamedas, discursos. Santiago, LOM

ALVAREZ, J. Proyecto de programa educacional Aymara. Comité Editorial Crear

ANDALUZ, H. 2002. Bases jurídicas para la reintegración marítima de Bolivia: la regla *pacta sunt servanda* como punto cero. Santa Cruz, Centro de Publicaciones UPSA.

ARCE, I. 1997. Narraciones Históricas de Antofagasta. Antofagasta.

ARENDDT, H. 1995. El pensar y las reflexiones morales. En: De la historia a la acción. Barcelona, Paidós

AROCA, J. 2004. Derechos de los pueblos indígenas en el caso peruano. En:

AYLWIN, J. (Ed.). 2004. Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Tendencias internacionales y contexto chileno. Temuco, Instituto de estudios indígenas/Universidad de la Frontera

AYLWIN, J. 2004. El Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato y sus desafíos para el gobierno de Lagos. *Tiempo* 2000 (78).

AYLWIN, P. 1992. La Transición Chilena. Discursos escogidos. Marzo 1990 – 1992. Santiago, Editorial Andrés Bello.

BÁEZ, F. 2002. La etnia atacameña y el agua. Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Derecho.

BAJTÍN, M. 1981. *Discourse in the Novel*. En: HOLQUIST, M. (Editor). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin, University of Texas Press.

BALLÓN AGUIRRE, F. 2004. Introducción al derecho de los pueblos indígenas. *Allpanchis*, (59).

BARROS, A. 2003. Crónica de una etnia anunciada. *Estudios Atacameños* (27).

BAUMANN, G. 2001. El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas. Barcelona, Paidós

BENGOA, J. 1995. Introducción. En: Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de las poblaciones indígenas. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas.

BENGOA, J. 1999. Los Derechos de las Minorías y los Pueblos Indígenas. *Debate Internacional. Diplomacia*. (78).

BENGOA, J. 2000. La emergencia indígena en América Latina. Santiago, Fondo de Cultura Económica.

BRAMS, E. 2001. Human Rights: Universality and Diversity. Netherlands, Ed. Martins, Ivijhoff Publishers.

CABEDO, V. 2004. Reforma del Estado, democracia y ciudadanía multiétnica. Allpanchis (60).

CARRASCO, A. M. 2001. Violencia conyugal entre los Aymarás del Altiplano Chileno. Antecedentes sobre las relaciones de género en el matrimonio. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad José Santos Ossa. VOL. III

CARRASCO, S. 1991. Historia de las Relaciones Chileno – Bolivianas. Santiago, Editorial Universitaria

CASTILLO, A., MUZZOPAPPA, E., SALOMONE, A., URREJOLA, B. y ZAPATA, C. (Eds). 2005. Nación, Estado y Cultura en América Latina. Santiago, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile.

CASTILLO, E. y SANDERSON, J. 1990. Pueblos indígenas: Normas Constitucionales y Derecho Internacional. Temuco, Comisión Chilena de Derechos Humanos.

CASTRO, M “et. al.”. 1992. Cultura Hídrica: Un caso en Chile. Caracas, UNESCO-ORCALC.

CASTRO, M. 1996. Agua, derechos y cultura en los Andes del norte de Chile. Un enfoque desde la Antropología Jurídica. Revista Chungará (29).

CASTRO, M. (Ed.). 2000. Actas del XII Congreso Internacional “Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio. Arica, U. de Chile/U de Tarapacá.

CASTRO, M. 2003. Desafíos de las Políticas Interculturales en Chile: Derechos Indígenas y el Desarrollo económico. *Fermentum*. Año 13(38)

CASTRO, M. (Ed.) 2003. Los desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho, Programa Internacional de Interculturalidad. Santiago, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.

CHIPANA, C. 1986. La identidad étnica de los aymaras en Arica. *Revista Chungará* (16-17).

CHIPANA, C. 1996. Hacia un Pachakuti. En: ALBÓ, J., ARRALIA, M. I., HIDALGO, J., NÚÑEZ, L., LLAGOSTERA, A., REMY, M. I. y REVESZ, B. (Comps). La integración sur andina: cinco siglos después.. . Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Corporación Norte Grande Taller de Estudios Andinos, Universidad Católica del Norte.

CLASTRES, P. 1981. Investigaciones en Antropología Política. México, Editorial Gedisa.

COOD, E. y FABRES, C. 1882. Explicaciones de Código Civil destinadas a los estudiantes del ramo en la Universidad de Chile. Academia de Leyes i Ciencias Políticas

COPP, D. 1999. The idea of a legitimate State. *Philosophy and Public Affaire* 28 (1).

DEL ALCÁZAR CHÁVEZ, M. 2004. Multiculturalismo, Género y Derechos Humanos. *Allpanchis* (59).

DÍAZ-POLANCO, H. 1991. Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios. México, Siglo XXI.

DÍAZ-POLANCO, H 2006. Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia. Mexico D.F. Siglo XXI editores

DUFOUR, C. 2004. Razón, Poder y límite. Observaciones complementarias a propósito del problema de los derechos humanos. Ciudad de los Césares (68).

DURANTI, A. 2000. Antropología Lingüística. Madrid, Cambridge University Press.

DUSSEL, E. 2001. Europa, modernidad y eurocentrismo. En: Hacia una Filosofía Política Crítica. Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer,

ENCINA, F. 1963. Las Relaciones entre Chile y Bolivia (1841-1963). Santiago, Editorial Nascimento.

ESPINOSA MORAGA, O. 1965. Bolivia y el Mar (1810-1964). Santiago, Editorial Nascimento.

ESPINOZA Y SARAIVIA, L. 1928. Después de la Guerra, Las relaciones boliviano-chilenas. La Paz, Editorial Renacimiento

FANON, F. 1963. Los condenados de la tierra. México, Fondo de Cultura Económica

FAUNDES, J. El reconocimiento de los pueblos indígenas en Chile: una propuesta de reforma al Estado. En: ALWYN, J. (Ed.). Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Tendencias internacionales y contexto chileno. Temuco, Instituto de estudios indígenas/Universidad de la Frontera.

FEYERABEND, P. 1996. Contra la infabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras. En: GINER, S. y SCATERZZINI, R. (Eds.), Universalidad y diferencia. Madrid, Alianza Editorial.

FOERSTER, R. y VERGARA, J. I. Los Mapuches y la Lucha por el Reconocimiento en la sociedad Chilena. En: CASTRO, M. (Ed.). Actas del XII Congreso Internacional “Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio

FRASER, N. 1997. *Iustitia Interrupta*. Reflexiones críticas desde la posición ‘postsocialista’. Bogotá, Siglo del hombre editores.

GALLARDO PORRAS, V. 2001. Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional. *Revista de Historia Indígena* (5)

GARCÍA DE LA HUERTA, M. 1999. *Reflexiones Americanas*. Ensayos de Intra-Historia. Santiago, LOM.

GILBERT, PATRICIO. 1984. El maíz en el comercio aymara, vol nº 5. Ed: Creces

GÓMEZ, M. (Comp.). 1993. *Derecho Indígena*. México, Ed. I.N.I.

GÓMEZ, M. 2000. Derecho indígena y Constitucionalidad. En: CASTRO, M. (Ed.), Actas del XII Congreso Internacional “Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio.

GONZÁLES GALVÁN, J. 2000. El reconocimiento del derecho indígena en el convenio 169 de la OIT. En: ORDÓÑEZ CIFUENTES, J. E. (Coordinador). Análisis interdisciplinario del convenio 169. IX Jornadas Lascasianas. México, UNAM.

GONZALEZ, HECTOR. 1990. Cultura e Identidad Étnica entre los Aymaras Chilenos. *Revista Chungará* (24/25)

GONZALEZ, H. 1995. Disponibilidad, acceso y sistemas de tenencia de la tierra entre los Aymaras del Altiplano de la I región de Tarapacá. Tierra, territorio y desarrollo indígena. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera

GONZÁLEZ, S. 1987. Los aymaras de Tarapacá en el ciclo salitrero. Camanchaca (5).

GONZÁLEZ, S. 1996. Quechuas y aimaras en las salitreras de Tarapacá. En: ALBÓ, J., ARRALIA, M. I., HIDALGO, J., NÚÑEZ, L., LLAGOSTERA, A., REMY, M. I. y REVESZ, B. (Comps). La integración sur andina: cinco siglos después. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Corporación Norte Grande Taller de Estudios Andinos, Universidad Católica del Norte.

GONZALEZ, S. 2004. La tercería boliviana y el problema de la mediterraneidad. Revista Fuerzas Armadas y Sociedad (1-2), Año 18.

GUNDERMANN KROLL, H. 1997. Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. Revista de Estudios Atacameños (13):

GUNDERMANN, H. 1993. Organizaciones Aymaras, Identidad étnica e Integración. Taller de Estudios Andinos.

GUNDERMANN, HANS. 2003. Sociedad Indígena, Municipio y etnicidad. Estudios Atacameños N° 25.

GUNDERMANN, H. 2004. Sociedades andinas, municipio y etnicidad; la transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile

GUNDERMANN, H., FOERSTER, R. y VERGARA, J. *Mapuches y Aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago, Universidad de Chile-Eds. RIL.

GUTMANN, A. 1994. Introduction. En: TAYLOR, Ch. «et. al.». *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. New Jersey, Princeton University Press

HABERMAS, J. 1997. Derecho natural y revolución. En: *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos.

HABERMAS, J. 1999. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós,

HERVADA, J. 1986. Problemas que una nota esencial de los Derechos Humanos plantea a la filosofía del derecho. En: *Escritos de derecho natural*. Pamplona, Eunsa

HIDALGO, J. y CASTRO, N. 2004. *Fiscalidad, punición y brujerías Atacama, 1749-1755*. En: *Historia andina en Chile*. Santiago, Ed. Universitaria

HOBSBAWN, E. 2004. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica.

IRIGOYEN, R. *Vislumbrando un horizonte pluralista: rupturas y retos epistemológicos y políticos*. En: CASTRO, M. (Ed.). *Los desafíos de la interculturalidad. Programa Internacional de Interculturalidad*. Santiago, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.

ITURRALDE, D. y STAVENHAGEN, R. *Entre la Ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México, Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México.

JAMESON, F. y ŽIŽEK S. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós.

JOCELYN- HOLT, A. 2000. Historia General de Chile, El retorno de los dioses. Buenos Aires, Ed. Planeta. Tomo I.

KANT, I. 1999. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?. En: Erhard, J.B “et. al.”, ¿Qué es Ilustración? Madrid, Tecnos.

KYMLICKA, W. 1996. Ciudadanía Multicultural. Barcelona, Paidós.

KYMLICKA, W., 2003. La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía. Barcelona, Paidós.

LARRAÍN, F. 2003. Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato: opinión de minoría. Estudios Públicos (92)

LARRAÍN, J. 1996. Modernidad, razón e identidad en América Latina. Santiago, Editorial Andrés Bello.

LILLO VERA, R. 2002. El Convenio 169 de la OIT. Hacia un reconocimiento de la diversidad.

MANRIQUE, N. 2004. La mediterraneidad Boliviana y la integración regional. Nueva Sociedad (190).

MARTÍ, J. 1977. Nuestra América. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

MERTON, R. 1972. Teoría y Estructura Sociales. México, Fondo de Cultura Económica.

MONTAIGNE, M. 1947. De los caníbales. En: Ensayos Completos. Barcelona, Iberia. Tomo I.

NAMUNCURA, D. 2000. Los pueblos indígenas y los desafíos del 2000. Perspectivas, en política, economía y gestión 3(2):

NAVARRO-VALLS, R. y PALOMINO, R. 2002. Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica. Barcelona, Ariel.

ODONE, C. 1995. El tejido de las estrategias de distribución y circulación espacial en Tarapacá: un registro colonial. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

PANERO, Leopoldo María. 1992. Agujero llamado Nevermore (selección poética, 1968-1992). Madrid, Cátedra.

PEÑA, C. 2005. Ciudadanía y reconocimiento: el lugar de las minorías. Revista Derecho y Humanidades (11).

PÉREZ, C. 1998. Sobre un Concepto Histórico de Ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica. Santiago, LOM.

PINOCHET DE LA BARRA, O. 2004. Chile y Bolivia: ¡Hasta cuándo!. Santiago, LOM.

PLUTARCO. 1968. Vidas paralelas. Barcelona, Ed. Iberia. Tomo I.

PRECHT, J. Pueblos indígenas: un reconocimiento imprescindible. La semana jurídica (112). Año 3.

RÁBADE, S. 1998. Teoría del Conocimiento. Madrid, Akal.

RAWLS, J. 2003. The law of Peoples. EEUU, Harvard University Press.

RENGIFO, G. 1990. Desarrollo Andino y Cultura aymara en el norte de Chile. Iquique, Ed. TEA.

RIOS GALLARDO, C. 1926. Después de la Paz...Las relaciones chileno-bolivianas. Santiago, Imprenta Universitaria. pp. 362-369.

ROBLES, J. F. 2006. Mundos indígenas en José Martí: problemática y crítica. Persona y Sociedad XX. (2).

ROUSSEAU, J. J. 1997. Sueños de un paseante solitario. Buenos Aires, Nuevo Siglo.

SALAS ASTRAIN, R. 2003. Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano. Santiago, Ediciones USCH.

SALAS ASTRAIN, R. (comp.). Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Santiago, Editorial Universidad Cardenal Silva Enríquez. Tomo I.

SARTORI, G. 2001. La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros. Madrid, Taurus

SCRUTON, R. 1994. La primera persona del plural. Estudios Públicos (56).

SIERRA, L. 2003. La constitución y los indígenas en Chile; reconocimiento individual y no colectivo. Estudios Públicos. (92).

STAVENHAGEN, R. 1992. Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. Nueva antropología (13).

STAVENHAGEN, R. 2004. Derecho internacional y pueblos indígenas, En: AYLWIN, J. (Ed.). Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Tendencias internacionales y contexto chileno. Temuco, Instituto de estudios indígenas/Universidad de la Frontera.

STAVENHAGEN, R. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas sobre su misión a Chile.

TAYLOR, Ch. « et. al.». Multiculturalism: examining the politics of recognition. New Jersey, Princeton University Press.

TAYLOR, CH. 1997. La política del reconocimiento. En: Argumentos filosóficos. Barcelona, Paidós.

TAYLOR, CH. 2000. Nacionalismo y modernidad. En: HALL, J. A. (Ed.). Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo. Madrid, Cambridge University Press.

THOHAUGE, J. 2003. Estrategias en los Servicios de la Biblioteca Publica para las Minorías Étnicas en Dinamarca. Berlín, 69th INFLA General Conference and Council.

TODOROV, T. 1991. Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana. México, Siglo XXI.

TODOROV, T. 2005. La conquista de América. El problema del otro. México D.F., Siglo XXI editores.

TOURAINÉ, A. 1997. Podremos vivir juntos. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

TUDELA, P. 1993. Chilenización y Cambio Ideológico entre los Aymaras de Arica. Revista Chilena de Antropología (12).

VAN KESSEL, J. 1992. Holocausto al progreso; los aymaras de Tarapacá. La Paz, Hisbol.

VERGARA, JORGE. 2002. Identidades, Mitos e Historias. Comisión Bicentenario, Extracto de una conferencia.

YÁÑEZ, N. 1990. Derechos Humanos de los pueblos indígenas en el Derecho Internacional y su implicancia en el caso chileno. Memoria para optar al grado de licenciado en ciencias jurídicas y sociales. Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Derecho, Santiago.

YOUNG, I. 1997. La justicia y la política de la diferencia. Valencia, Cátedra.

ZAPATA SILVA, C. 2003. Atacameños y Aymaras: el desafío de la verdad histórica. Nuevo Mundo Mundos Nuevos (3).

ŽIŽEK, S. 2003. La estructura de dominación y los límites de la democracia. [en línea] www.antroposmoderno.com. [consulta: 11 marzo 2005]

AUTORES INSTITUCIONALES

AMNISTÍA INTERNACIONAL. 2005. Brasil: "Extranjeros en nuestro propio país": los pueblos indígenas de Brasil, publicado electrónicamente por Amnistía Internacional, 30 de marzo de 2005.

BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL. 1997. Historia de la ley. Compilación de textos oficiales del debate parlamentario. Ley 19.253, Protección, fomento y desarrollo de los pueblos indígenas. Santiago. Vol. I-II-III.

BOLIVIA, PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA, MINISTERO DE RELACIONES EXTERIORES. 2004. El libro Azul. La demanda marítima boliviana. La Paz.

COMISION DE VERDAD HISTORICA Y NUEVO TRATO. 2001. Acta. Sesión del 30 de Abril de 2001. Santiago.

GOBIERNO DE CHILE, INDAP. 1978. Proposición de una política de integración para el sector que la ley 17.729 ha denominado "indígena". Santiago, Chile, Res N° 329.

GOBIERNO DE CHILE. MIDEPLAN. 2001. Decreto Supremo N° 19. Crea la Comisión de Verdad y Nuevo Trato. Enero de 2001.

GOBIERNO DE CHILE. MINISTERIO SECRETARIA GENERAL DE GOBIERNO. 2004. Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Santiago.

GOBIERNO DE CHILE. MIDEPLAN. 2005. Tramitación Legislativa Proyecto de Reforma Constitucional relativa al reconocimiento de los pueblos indígenas. Santiago

GOBIERNO DE CHILE. MIDEPLAN. Coordinación Nacional de Políticas y Programas Indígenas. 2005. Pueblos Indígenas: Documento de Trabajo sobre Reconocimiento Constitucional.

JUNTA DE GOBIERNO. 1974. Declaración de Principios del Gobierno de Chile. Santiago. p. 36.

TALLER DE ESTUDIOS AYMARAS. 1992. Problemas y Perspectivas para el Desarrollo Aymara Regional. Arica, T.E.A.

ARTÍCULO DE DIARIO

Seis maestros y el bicentenario. 2005. El Mercurio, Cuerpo E. Santiago, Chile. 27 Febrero.

ARTÍCULOS EN LÍNEA

COLECTIVO PRO-INDÍGENA. Conflictos del Norte Andino y del Mundo. <en línea>
www.encuentroindigena.cl/ensayos/agua.htm. [consulta octubre 11 2006]

STECHEER, A. Los retos del multiculturalismo: reflexiones sobre el pensamiento de Will Kymlicka. [En línea] <[www. cybertesis.cl/tesis/uchile/2004/stecher_a/html/index-frames.html](http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2004/stecher_a/html/index-frames.html)> [consulta: 08 septiembre 2005]

ANEXO:

Entrevista con Patricio Mamani, líder aymara, luego de una clase dictada para el curso de Derechos Indígenas de la Facultad de derecho de la Universidad de Chile, el día miércoles 18 de mayo del 2005.

Distintos han sido los factores de aculturación que han afectado al pueblo aymara a través de los años (inclusión gubernamental, pentecostalismo), provocando una serie de problemas en cuanto a la pérdida de la identidad; en este sentido ¿Cuáles serían los elementos que configuran la misma noción de “pueblo aymara”? ¿De que forman se reconocen como pueblo entre Uds.? ¿Cuál es el vínculo que los une como tal?

La identidad indígena aymara pasaría por tres elementos, en primer término, reconocer la tradición indígena, participar de su cosmovisión, sus mitos, si tú partes de una base de creencia en el dios cristiano, te desvías de lo que sería el pueblo aymara, no dejas de pertenecer a él, pero ya no participas; en segundo lugar está la lengua, si tú sólo trabajas lengua castellana, estas avalando lo que con anterioridad se contrapuso a tu lengua nativa. Por último, el trazo igualitario como pueblo, que no allá discriminación. (¿??)

Entonces, lo que es pueblo aymara se encontraría severamente disminuido...

Exacto.

Un aspecto que llama la atención en cuanto a los aymaras, es que su propia denominación (aymara significaría lengua antigua), a diferencia de otros grupos étnicos como los mapuches, es una connotación propiamente antropológica, dada por individuos externos en función al idioma. ¿Hasta que punto se puede hablar de un vínculo aymara?

Esto sería más que nada un problema de geopolítica, ya que nosotros descendemos de los quechuas, y estuvimos unidos al imperio quechua, el tiawanaco, y el tiwantinsuyo fue formando netamente para la gente aymara, donde el coyasuyo correspondería al territorio de Chile.

Los programas de alfabetización del gobierno en épocas anteriores han derivado en una especie de analfabetización de la lengua aymara, llevando a que en la actualidad muy poca la gente que en realidad lo habla ¿Cuál es futuro de ésta? ¿De qué manera se puede impedir que se transforme en una lengua muerta?

Depende de la gente que cree en el movimiento indígena, y en reavivar al pueblo aymara y para esto necesitamos aprender de lo que tienen los bolivianos, de lo que tienen los peruanos y

los ecuatorianos, quienes ya llevan cerca de siete u ocho congresos de lengua aymara. Nosotros recién el año pasado organizamos el primero, donde los bolivianos llegaron con sus ponencias en aymara, y tuvieron que leerlas en castellano por que la mayoría de la gente que concurría, eran aymaras chilenos, que no entendían el aymara. Es imperativo que reavivemos la lengua aymara, porque así podremos discutir nuestros problemas de una forma particular que además nos permita comunicarnos con nuestros ancestros.

¿Cuales serían los esfuerzos que ha realizado el gobierno en los últimos años para introducir los programas de interculturalidad bilingüe?

Ha realizado una importante inversión en infraestructura, tienen miles de computadores, la red de *enlaces* llega a las zonas rurales, el programa Orígenes tiene un circuito de televisión cerrada. El problema en este caso es que los programas de enseñanza son hechos por personas blancas, que estarían enseñando identidad indígena a niños indígenas.

Mencionaste en tu charla una especie de rechazo parcial a la discriminación positiva, sin embargo, nos parece que es útil y justa, por cuanto no todas las personas se hayan en un mismo nivel, y es necesario un trato preferente en virtud del atropello histórico que han sido víctimas los pueblos originarios en nuestro país, para lograr una verdadera igualdad.

Eso es verdad, pero también depende de nosotros el buscar ese nivelamiento por nuestros propios medios.

Uds. rechazarían entonces una especie de paternalismo por parte del Estado.

Exacto, no necesitamos un subsidiarismo, yo les digo a esos indígenas *indiodependientes*.

En ese sentido, sus peticiones de reconocimiento irían más por el lado del respeto a las tierras, el agua...

Que se respete la cosmovisión aymara, la tradición, que la tierra no sea solamente lo que tú vendes, sino que abarque al subsuelo, al aire y el respeto por la pachamama, los ritos que se dan en las comunidades con fuerte arraigo indígena.

Es bastante interesante lo que dices, porque la mayoría de la gente ve el reconocimiento indígena desde un punto de vista netamente folklórico, como un simple respeto por sus manifestaciones.

Ese es otro desnivel que tenemos que superar, debemos buscar una relación como la que tienen los Rapa nui. Los Rapa nui tiene un tratado internacional. Yo tuve la oportunidad de conocer la situación de Nueva Zelanda, donde los maori lograron un reconocimiento

constitucional, no a nivel de la misma constitución neocelandesa, o del common-law, sino que tienen un tratado internacional que celebraron los mismos indígenas con la corona inglesa; lo que podemos hacer ahora es que nos den un reconocimiento constitucional, reconocernos como pueblo, pero no para que vengamos a tramitar que somos libres y autodeterminados ante los tribunales de justicia; la Corte Suprema nos diría que estamos usando la misma legislación que pretendemos negar, sería ilógico; yo tendría que dejar de usar carnet de identidad chileno e ir a golpear las puertas de la ONU como refugiado.

¿Cuales serían los límites de esa lógica de autodeterminación?

La lógica de autodeterminación debe estar dada y resguardada por el Estado chileno; fue éste quien utilizó todos nuestros territorios, es el que nos cobra impuestos desde hace mucho tiempo, por lo que nos debe indemnizar la utilización de ellos y los problemas que nos acarreo la inscripción y el trato de acuerdo a la ley positiva chilena.

Planteaste en tu disertación que se habían unido con los restantes pueblos originarios para reclamar el reconocimiento constitucional como *pueblos*; sin embargo, la idea de autodeterminación como tu planteas difiere de la búsqueda por un Rapa nui o por un Mapuche, donde el grado de reivindicación es mucho mayor.

Esa es la diferencia que se deba hacer, es por esto que nosotros buscamos el reconocimiento como “pueblos”. Ecuador es tiene un Estado multicultural, donde se reconoce la etnodiversidad, ya que cada cultura tiene sus organismos, cada sector busca su propia idea de determinación de “pueblo” y se acomodan dentro de la legislación positiva. Tú como indígena debes acomodar a la legislación positiva tu propia cosmovisión.

¿Cómo está estructurado el movimiento aymara?

El Consejo Nacional Aymara (CNA), que es quien representa a los aymaras hoy, carece completamente de estructura, se ha vilipendiado por todas partes. Este consejo participa del fondo para el fortalecimiento de la sociedad civil de CONADI, dependen del dinero de CONADI y de la visión que, a veces, les coloca ésta al ejecutor de dicho congreso. ¿Qué ha pasado con esto? No se sabe en donde están las actas de los primeros congresos, quienes fueron las personas que concurrieron, nada. Recién en el cuarto congreso se hizo un reglamento de elección, y un estatuto del CNA, sin embargo, sigue sin tener personalidad jurídica.

¿Pero actualmente es el CNA el que representa a los aymaras?

Si, pero en forma consuetudinaria. Cabe hacer notar que hay personas que se han alejado de éste, a tal punto que ahora mismo existen en Arica movimientos de consejos autónomos.

¿No hay ningún organismo u organización, por pequeña que sea, que tenga personalidad jurídica y que represente la identidad aymara?

Existe CONACIN acá en Santiago, pero no tiene ninguna persona aymara; no hay ninguno que se estructure en torno de lo que son para nosotros los pilares de la identidad aymara: la propiedad de la tierra, la lengua, y la justicia.

¿A qué te refieres con esto de la justicia?

La justicia es que realmente uno pueda tener una igualdad y no aprovecharse de la discriminación positiva, sino que una igualdad de d° constitucionales, por ejemplo los católicos tiene su iglesia y tienen reconocimiento a nivel legal de eso; los aymaras también deberían tener el derecho a su cosmovision, a construir iglesias, todo esto amparado por la ley. La reivindicación va por el trato igualitario, por ejemplo los guaraníes, los cuales llegaron a tener reconocimiento constitucional; y eso fue en mayor medida por la actitud que tuvieron ellos mismos. Ellos mantuvieron su lengua y sus costumbre, y fue el Estado el que se tuvo que acostumbrar a la realidad indígena y no al revés como pasa aca en Chile.

Entonces, lo que ustedes plantean es una integración modernizadora dentro de los mismos términos occidentales

Exacto, porque hemos visto la experiencias de casos como los mayas en Guatemala, que se han mantenido de acuerdo a sus tradiciones; pero la educación tiene una estructura occidental, los profesores, el centro de padres y tienen director. En Bolivia el asunto es diferente, porque los alumnos en algunas regiones van a l colegio con sus ropas típicas hechas por sus parientes, y el profesor va vestido típicamente también.

Se podría entender que la línea que separa a los aymaras chilenos de los aymaras bolivianos es una línea meramente formal. ¿A que nivel es la integración comercial de estos pueblos?

A nivel formal esta no existe; por ejemplo los aymaras cocaleros de Bolivia no han firmado acuerdos con los aymarás ganaderos de acá. La diferencia principal entre estos países, es que los aymaras chilenos se someten mucho mas al sistema comercial interno. El aymara de acá tiene conocimientos tributarios y se rige por el código comercial.

Las feria fronterizas se ubican únicamente en la línea divisoria entre ambos países, en esos lugares donde hay conflicto de legislación aplicable y así, los que comercian no tiene problemas por el hecho de no dar boletas y recibir multas.

En las ferias típicas se vuelve a las tradiciones del trueque y se dan principalmente en Colchane, el Visviri y Charaña.

¿Que se intercambia principalmente en esas ferias?

Se intercambia principalmente lana de llama y papa chuño; así como también carne de llamo y orégano. Actualmente camiones abastecedores llegan a todas partes, así que en esos lugares se intercambian incluso frutas.

¿Se podría decir que en estos lugares la cultura aymara vuelve en todo su esplendor?

Claro, en esos lugares la gente comercia en lengua aymara y se practica mucho el trueque.

¿Renacen en algún momento los vínculos de nacionalidad occidental en cuando se dan ese tipo de eventos?

No, la gente no se preocupa de eso, el pueblo es solo uno. El pueblo es el aymara.

¿Existe una conciencia inter-regional aymara en la ciudad? ¿Cómo se trata el tema de la nacionalidad?

Hay algunos aymaras que son más radicales y que no se sienten chilenos, aunque hayan nacido en nuestro territorio. Yo creo que uno por ser chileno, no pierde su condición de aymara; y por ser aymara uno no pierde su condición de chileno.

Esto no quiere decir que pierdas tu identidad, por ejemplo la reivindicación marítima, los aymaras bolivianos no pueden sentirse personas que no tiene mar, porque ellos lo tienen como aymaras que son.

Por eso mismo se da muchas veces que los aymaras bolivianos no tienen mucha conciencia de porque están peleando, el mar que se reclama es para darse lo a un gobierno, el cual sustenta a un pueblo. En este caso se superpone lo aymara. .

Deberíamos aprovechar de que en Chile existe menos corrupción y que hay mas oportunidades de trabajo porque así se fomenta un flujo migracional que fortalece nuestra identidad aymara. De hecho mi familia proviene de Bolivia, y emigraron a Chile en busca de un mejor pasar.

En vista de que tu eres de la ciudad y tus padres y abuelos se mantiene en el campo. ¿Cuáles crees tu que son los principales problemas que tiene los aymaras tanto la población de la ciudad, como la población rural?

En mi opinión el principal problema que se da en la gente rural, es el acceso a los beneficios. Ya que la mayoría de la gente no sabe como contactarse con los dirigentes que corresponde, no saber como presentarle un proyecto a la CONADI, tampoco saben como hacer un formulario para INDAP, ni tampoco como pedir la regularización de un terreno, o un certificado de nacimiento, ni como inscribir a la hija por ejemplo.

La gente debe estar al tanto de todo los beneficios, porque cualquier persona aymara que inicie un giro comercial llega el “papa” gobierno para decirle que tiene que asociarse, que dar boleta y que tiene que pagarle al Fisco. La gente tiene beneficios como contrapartida a este pago que tiene que hacer de impuestos; hay que educar a la gente para saber aprovechar los beneficios.

¿Hay iniciativas informativas con respecto a esto que tu nos comentas?

Debiesen existir mas, pero los dirigentes son urbanos, ahí se queda la mayoría de la información. Existe el programa Orígenes, el cual entrega mucho dinero a la comunidad aymara rural. Los aymaras urbanos frotan las manos las manos, porque asumen que el próximo año les tocaría ellos. Pero a mi juicio eso no se justifica, ya que en la ciudad ya se tienen los suficientes beneficios, como por ejemplo el DFL2, becas, buenas partes para estudiar, hay mas trabajo también. Miles de personas indigentes en Chile pueden surgir en las ciudades. La gente rural tiene mucho menos acceso a todo y por eso hay que ayudarles. En el campo no se puede elegir en que trabaja uno, tampoco se puede elegir al colegio al cual mandar a sus hijos, solamente esta el internado y por eso hay gastar recursos en él para potenciarlo.

Eso que postulas tu del rechazo al paternalismo del estado y la discriminación positiva. ¿Es común esta postura la interior del movimiento aymara?

No, no es común en el movimiento aymara esta postura, quizás algunos dirigentes si; pero en el área rural no. Constantemente están esperando que el “papá” Estado llegue con recursos, cualquier problema y antes de pensar alguna solución piensan en “estirar la mano”. La gente pobre del área rural por ejemplo, tienen problemas para cercar sus territorios; el Estado le pasa recursos para hacerlo, pero al otro año esta se cae y tiene que pedirle de nuevo al Estado. Por esto mismo actualmente existe un circuito de gente que profitan de los recursos del Estado. Todos por ser personas tenemos los mismo derechos y dignidad, no hay razón por la cual favorecer a ciertos grupos por sobre otros, sean o no indígenas. Es decir mas que una discriminación positiva, hay que hacer una proyección en conjunto o integradora de todo grupo de etnia sea o no indígena.

¿Entonces no crees tu que la discriminación positiva sirve para integrar?

Si sirve para integrar, pero los indígenas deben entender que no pueden mantenerse viviendo al alero del Estado siempre, por eso es momento de abandonar la discriminación positiva y optar por una real integración.

Por ultimo, ¿Hasta donde apuntan sus pretensiones?. Hace poco tiempo se supo de un problema de Bolivia con grupos indígenas y las facultades jurisdiccionales que les fueron reconocidas en su momento. ¿Su reivindicación va por el lado de la autonomía jurisdiccional también?

Esto no da en Chile, la gente aymara vota en las lecciones y de hecho gran parte de las comunas donde hay grandes asentamiento aymaras, los alcaldes salen con altos índices de adherencia, los cuales incluso son de tendencias políticas diferentes. No hay separación entre los aymaras y administración, y tampoco debería haberla. Hay que pelear por las reivindicaciones dentro del mismo sistema; así como los partidos políticos chilenos tiene su gente y sus principios, nosotros también lo tenemos y nuestros principios van dados por nuestra cosmovision. La forma de asegurar nuestras pretensiones es creando un partido aymara, el cual pueda servirnos para luchar por nuestros ideales de una manera que sea fácilmente reconocida por el gobierno.

Eso era todo Patricio, gracias por tu tiempo y buena voluntad.

No, gracias a ustedes.