

Pacarisca

Estudios de Derecho Indígena.

Un diálogo jurídico intercultural en un contexto de modernidad.

Álvaro Espinoza Collao, Juan Carlos Araya y Alberto Díaz Araya.

Editores

Ediciones
Universidad de Tarapacá

2025

PACARISCA.

Estudios de Derecho Indígena. Un diálogo jurídico intercultural en un contexto de modernidad.

Álvaro Espinoza Collao, Juan Carlos Araya
y Alberto Díaz Araya.
Editores

Ediciones
Universidad de Tarapacá

Título: *Pacarisca.* Estudios de Derecho Indígena. Un diálogo jurídico intercultural en un contexto de modernidad.
Álvaro Espinoza Collao, Juan Carlos Araya González y Alberto Díaz Araya (Eds.).
Ediciones Universidad de Tarapacá©

Imagen de portada: Janqo Apacheta, Alto Chusmiza
Fotografía de Portada: Patricio Santos
Primera edición: 400 ejemplares.
Diseño: Nicole Cortés Aliaga.

En 1560 el fraile dominico Domingo Santo Tomas en su *"Lexicon o Vocabulario de la lengua general de los indios del Perú llamada, Quichua"*, acuña el concepto *Pacarisca* que describe como "*condición por ley, o costumbre generalmente"*.
Santo Tomas, D. (1560). Vocabulario de la lengua general de los indios del Perú llamada, Quichua. Valladolid, p. 171.

Publicación que forma del Convenio UTA - Conadi Res. 568/2025, cod. n° 1096552 y Fondecyt 1250484 y 1240743.

Este libro fue evaluado por académicos e investigadores externos a la institución.

Índice

Prólogo.....7

Los pueblos indígenas y la protección del medio ambiente y la naturaleza
César Landa 11

La implementación del Convenio 169 de la OIT en Chile: lecciones a partir de los procesos constitucionales
Claudio Nash Rojas.....39

Pueblos indígenas y Constitución. Los procesos constituyentes estatales como castigo constitucional
Manuel Antonio Núñez Poblete..... 71

Repensando el pluralismo jurídico y Derechos humanos
Antonio Carlos Wolkmer 85

El régimen sucesorio Aymara en el norte de Chile. Una aproximación etnojurídica para el contexto moderno
Alvaro Espinoza Collao y Juan Carlos Araya González.....99

Estado chileno, comunidad aymara y conflicto interno en la Región de Tarapacá
Hans Gundermann.....125

Voces indígenas en la Corte española: retórica maya alrededor de la representación escrita y personal (Yucatán, siglo XVI)
Caroline Cunill.....203

Los pueblos originarios y los tribunales de justicia: los personeros comunarios en los Andes (revisita a un estudio de hace 30 años)
Luis Miguel Glave.....219

PRÓLOGO

PACARISCA. Estudios de Derecho Indígena. Un dialogo jurídico intercultural en un contexto de modernidad.

En 1560 el fraile dominico Domingo Santo Tomas en su "*Lexicon o Vocabulario de la lengua general de los indios del Perú llamada, Quichua*", acuñó el concepto *Pacarisca* que lo describe como condición por ley, o costumbre generalmente.

Con esta alusión publicamos esta obra colectiva que es producto de las ponencias presentadas en el IX Congreso Internacional de Derecho Indigena realizado el año 2024 en la ciudad de Iquique, organizado en conjunto entre la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y la Universidad de Tarapacá. A lo cual hemos agregado obras de otros academicos que han querido contribuir con sus aportes al presente texto.

Los pueblos indígenas de manera muchas veces coactiva han sido históricamente integrados en sistemas jurídicos, políticos y económicos que no responden a su identidad cultural ni a sus formas de organización social y territorial. Sin embargo, su persistencia y resistencia han dado lugar a un profundo proceso de revalorización de sus saberes, prácticas y sistemas normativos, particularmente en contextos contemporáneos marcados por crisis ambientales, tensiones constitucionales y debates sobre pluralismo jurídico.

Este libro, que reúne a destacados académicos e investigadores del campo jurídico,histórico y antropológico, es una invitación a repensar la relación entre pueblos indígenas, y el Derecho. Desde diferentes territorios, épocas y disciplinas, los capítulos aquí reunidos articulan un diagnóstico común: la necesidad de avanzar hacia un paradigma jurídico intercultural que reconozca no solo los derechos de los pueblos originarios, sino otras formas ontológicas de ver la vida humana en este mundo, enraizados en cosmovisiones que entienden la vida en términos de reciprocidad, equilibrio y comunidad.

El texto de César Landa sobre **pueblos indígenas y medio ambiente** abre el libro con una reflexión fundamental sobre el vínculo ancestral entre los pueblos originarios y la naturaleza. Allí se destaca el rol de los saberes tradicionales como pilares para la protección ambiental y se plantea el reconocimiento jurídico de la naturaleza como sujeto de derechos, inspirándose en las cosmovisiones indígenas andino-amazónicas.

Claudio Nash, por su parte, problematiza la **implementación del Convenio 169 de la OIT en Chile**, resaltando la tensión entre los compromisos internacionales asumidos y la resistencia de las estructuras jurídicas estatales para asumir un cambio de paradigma. A través del análisis de los recientes procesos constituyentes, se evidencia la desconexión entre el discurso de los derechos indígenas y su traducción efectiva en el marco
constitucional.

Manuel Núñez profundiza en esa misma línea en su análisis del **castigo constitucional** implícito en los procesos constituyentes chilenos. A través de un estudio lúcido y provocador, plantea cómo los fracasos sucesivos en los intentos de reconocimiento constitucional no niegan la demanda indígena, sino que revelan las limitaciones estructurales del modelo legal racionalista.

Desde una perspectiva más filosófica y estructural, Antonio Carlos Wolkmer presenta una profunda reflexión sobre el **pluralismo jurídico y los Derechos Humanos**, rescatando la experiencia latinoamericana como laboratorio de propuestas normativas que van más allá del Estado moderno, y que revalorizan las normatividades propias como expresiones legítimas de justicia.

La contribución de Álvaro Espinoza Collao y Juan Carlos Araya González ofrece un estudio etnojurídico riguroso del **régimen sucesorio Aymara en el norte de Chile**, destacando cómo las prácticas heredadas y adaptadas conviven (y a veces colisionan) con las exigencias del derecho estatal moderno. Este capítulo abre la discusión sobre la vigencia de sistemas normativos indígenas que, lejos de ser estáticos, son resultado de un mestizaje jurídico dinámico y resiliente.

Hans Gundermann reflexiona **sobre el conflicto interno entre comunidades aymaras en torno a la propiedad de la tierra.** En este contexto desentraña las tensiones que emergen cuando la acción estatal —a través de la imposición de un régimen jurídico común de propiedad desde fines del siglo XIX— desarticula marcos tradicionales de tenencia de la tierra y reconfigura las formas de relación social entre grupos locales. A través del estudio detallado de un conflicto entre comunidades sucesoriales altoandinas en la Región de Tarapacá, el autor demuestra cómo la modernización legal impuesta por el Estado chileno no solo fue irregular en su aplicación, sino que también operó como catalizador de disputas internas, erosionando estructuras comunales históricas y forzando nuevas formas de organización social.

El trabajo de Caroline Cunill sobre las **voces indígenas en la Corte española** nos traslada al siglo XVI, donde los caciques mayas supieron utilizar la escritura y la presencia personal como herramientas políticas para negociar con la monarquía. Este estudio, rico en análisis filológico e histórico, demuestra cómo los pueblos originarios han sido agentes activos en la configuración de estrategias de representación desde los inicios del colonialismo.

Finalmente, el capítulo de Luis Miguel Glave revisita, con la agudeza que lo caracteriza, su estudio sobre los **personeros comunarios en los Andes**, explorando cómo los pueblos indígenas han producido memoria, legitimidad y derecho a partir de documentos, rituales y luchas jurídicas. La figura del personero indígena se convierte así en símbolo de una resistencia organizada, profundamente enraizada en una tradición jurídica propia que dialoga, confronta y reinterpreta las formas legales del Estado-nación.

Todos estos textos, leídos en conjunto, componen una polifonía crítica que interpela al lector desde la historia, el Derecho y la antropología. El pluralismo jurídico, la interculturalidad y el reconocimiento de los derechos de los pueblos y de la naturaleza emergen como ejes articuladores de una agenda urgente y transformadora.

Este libro no solo documenta realidades jurídicas y políticas diversas. También abre caminos. Nos invita a escuchar otras voces, a pensar desde otros marcos y, sobre todo, a imaginar un Derecho más allá del monismo imperante con base en la dignidad, la reciprocidad y la justicia para los pueblos y la tierra que habitamos.

Alvaro Espinoza Collao
Facultad de Derecho
Universidad de Tarapaca
Iquique
2025

LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LA PROTECCIÓN DEL MEDIO AMBIENTE Y LA NATURALEZA

César Landa[1]

Los pueblos indígenas no solo están asentados en medio de la naturaleza, sino que sus ancestrales formas de vida dependen materialmente de los elementos vitales —agua, tierra, aire, etc.—; asimismo, desde siempre han establecido una relación inmaterial con su territorio, que empieza a ser reconocido en las constituciones y leyes nacionales e internacionales. Por dicho motivo, los pueblos indígenas, a partir de su reconocimiento constitucional, operan en la práctica como defensores naturales del medio ambiente en reemplazo del Estado y desde ya de las empresas, lo cual demanda la protección de los defensores ambientales indígenas, porque están siendo acosados cuando no eliminados por mafias que penetran en el Amazonas.

Sin embargo, ante la crisis del cambio climático han surgido corrientes alternativas más avanzadas que postulan derechos fundamentales de la naturaleza; llegando a concebir a la propia naturaleza como titular de derechos generales y específicos, vinculantes para terceros, así como sujeto de tutela eficaz, como lo demuestra la normatividad y la jurisprudencia de varios países, no solo del Hemisferio Sur Global.

En ese sentido, la Amazonía merece un estatus de protección especial por ser un pulmón de la Tierra, el mismo que ha adquirido un grado de protección constitucional en el Perú, en tanto fundamento natural de la vida de las poblaciones locales y originarias, como del mundo. Por su condición de patrimonio soberano, pero también de la humanidad, se están asumiendo obligaciones estatales entre los países amazónicos, aunque no siempre exitosamente; de aquí que la cooperación internacional deba contribuir al desarrollo sostenible de la Amazonía.

---

1 Profesor de Derecho Constitucional en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ex Presidente del Tribunal Constitucional del Perú, Vicepresidente de la International Association of Constitutional Law. Correo: clanda@pucp.edu.pe. ORCID ID: 0000-0003-0801-8873.

Como la protección constitucional del medio ambiente ha dejado de ser un asunto estrictamente nacional, se postula una Constitución para la Tierra (Ferrajoli, 2021), a raíz de los infructuosos ensayos desde hace décadas a nivel local e internacional para combatir la crisis climática y la crisis energética. Por ello, es necesario un pacto social mundial, como viene auspiciando Naciones Unidas (*Pact for the Future,* 2024), la sociedad civil y la academia, para integrar un nuevo modelo de Estado basado en la justicia ambiental, que demanda de actores no solo estatales y empresariales, sino también de la sociedad civil, en particular de las nuevas generaciones y de los pueblos indígenas. Ello para que se logre un consenso diferenciando entre las medidas urgentes para ralentizar el calentamiento global, las medidas necesarias que en el marco de los Objetivos del Desarrollo Sostenible abarquen objetivos socio-económicos y las medidas posibles en materia cultural y tecnológica que integren la nueva sociedad digital a la conservación del medio ambiente, en procura del desarrollo adecuado de la vida humana con la naturaleza.

1. PUEBLOS INDÍGENAS Y MEDIO AMBIENTE

Existe una estrecha relación entre los pueblos indígenas y originarios, y el medio ambiente. Esta relación, sin embargo, muchas veces entra en conflicto con la visión extractivista de ciertas empresas y/o programas políticos.

Como consecuencia de lo anterior, los pueblos indígenas se encuentran en una especial situación de vulnerabilidad y requieren de una protección especial por parte del Estado, misma situación que afecta a los protectores ambientales.

A la luz de lo anterior, en este apartado se analiza el estatuto constitucional de los pueblos indígenas y originarios y su relación con la protección constitucional del medio ambiente. Asimismo, dado que en muchos casos confluye en un mismo grupo humano la condición de miembros de un pueblo originario y la de ser, además, protectores ambientales (vulnerabilidad interseccional), se estudiará el tratamiento jurídico que la Constitución ofrece a los defensores ambientales.

1.1. Estatuto constitucional de los pueblos indígenas y originarios

De acuerdo con el artículo 169 de la Constitución peruana: "las comunidades campesinas y las nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas". Como cuestión previa, puede advertirse que para el derecho interno los pueblos indígenas son tanto las comunidades campesinas de los Andes como las comunidades nativas de la Amazonía. Así, normalmente se identifica a las comunidades campesinas con aquellas comunidades ubicadas en la zona rural de los Andes del Perú; mientras que las comunidades nativas son aquellas comunidades ubicadas en la zona rural de la Amazonía (Peña, 2013, p. 198).

Ahora bien, el Estado peruano ha dado un primer paso con el Decreto Legislativo N.º 1360, promulgado el 2018, al establecer ahí el reconocimiento de las comunidades campesinas y nativas como pueblos indígenas, considerándose este un mecanismo para garantizar específicamente la identificación y reconocimiento de sus derechos. En este sentido, el Tribunal Constitucional ha resuelto jurisprudencialmente en dos casos que las comunidades campesinas o andinas y las comunidades nativas o pueblos amazónicos pueden ser identificados también como pueblos indígenas u originarios. Así, en la sentencia del expediente 0012-2017-PI/TC, fundamentos jurídicos 50-51, el Tribunal señaló que:

> Para efectos de lo dispuesto en el Convenio 169 de la OIT y en la Ley de Consulta Previa, la identificación y el reconocimiento de los pueblos indígenas u originarios deben ser realizados por el Estado peruano (...). Esto significa que será el Poder Ejecutivo quien habrá de aplicar lo dispuesto en el artículo 7 de la Ley de Consulta Previa, el cual señala que las comunidades campesinas o andinas y las comunidades nativas o pueblos amazónicos pueden ser identificados también como pueblos indígenas u originarios, conforme a los criterios señalados en dicho artículo[2].

De modo que, el hecho de que la Constitución no se refiera específicamente a la personalidad jurídica de los pueblos indígenas y originarios no quiere decir que estos no la ostenten. En efecto, los pueblos indíge-

2 Cfr., asimismo, la sentencia del expediente 004-2018-PI/TC.

nas cuentan con protección jurídica derivada de instrumentos internacionales, como el Convenio 169 de la OIT. Asimismo, la Convención Americana sobre Derechos Humanos, que en su artículo 3 regula el derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica, extiende una protección especial a las comunidades indígenas, como lo explica la Corte IDH en la sentencia del caso *Yakye Axa versus Paraguay* (párrafo 82):

> [e]l otorgamiento de personería jurídica sirve para hacer operativos los derechos ya existentes de las comunidades indígenas, que los vienen ejerciendo históricamente y no a partir de su nacimiento como personas jurídicas. Sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, y los derechos que ello apareja, como la designación de sus propios líderes y el derecho a reclamar sus tierras tradicionales, son reconocidos no a la persona jurídica que debe inscribirse para cumplir con un formalismo legal, sino a la comunidad en sí misma que la propia Constitución paraguaya reconoce como preexistente al Estado.

En consecuencia, los pueblos indígenas cuentan con un estatuto especial de protección en atención para "hacer operativos sus derechos ya existentes". Es decir, esta protección jurídica se viabiliza por la personalidad jurídica colectiva que ostentan. Por esa razón, la regulación administrativa orientada a regular la personalidad jurídica de los pueblos indígenas no puede restringirla por ser parte de su contenido esencial. Es así que, por ejemplo, el Tribunal Constitucional ha determinado que si los pueblos indígenas u originarios tienen existencia legal y personería jurídica directa, el acto administrativo de inscripción resulta declarativo y no constitutivo (sentencia del expediente 02196-2014-PA/TC).

1.2. Protección del medio ambiente a través de los pueblos indígenas

Como se ha señalado, la Constitución hace una distinción entre pueblos indígenas andinos y pueblos indígenas amazónicos. Sobre esta diferencia se ha dicho, por un lado, que las comunidades andinas suelen identificarse por tener una relación con su territorio para realizar actividades económicas vinculadas a la agricultura y ganadería: cada familia suele tener una parcela de terreno donde practica la agricultura para su subsistencia y desde donde normalmente obtiene forraje para su ganado que utiliza como mecanismo de ahorro e intercambio.

Mientras que, por otro lado, las comunidades amazónicas tienen una relación con su territorio para practicar la agricultura, pero sobre todo para aprovechar sus bosques y ríos: cada familia practica la agricultura de roce y quema para proveerse de determinados alimentos, pero sobre todo hace uso de los bosques y ríos para proveerse de sus principales alimentos (frutos, animales de caza y peces) y de recursos para su usufructo e intercambio (madera, peces) (Peña, 2013, p. 198).

Estas diferencias relativas a la cosmovisión y modus vivendi de ambos pueblos —andinos y amazónicos— tiene como rasgo común la existencia de una relación estrecha con sus territorios y la naturaleza. Al respecto, el artículo 89 de la Constitución garantiza a los pueblos indígenas autonomía en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. Asimismo, se establece que la propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono previsto en el artículo anterior.

En ese sentido, la Corte IDH resalta la especial vinculación entre los pueblos indígenas y los territorios que ocupan tradicionalmente y subraya su importancia para la propia existencia de los pueblos interesados. Esta estrecha relación es por supuesto material —pues la naturaleza les provee de los recursos indispensables para su subsistencia, desarrollo y continuidad—, pero, sobre todo, también es espiritual, en vista de que ese lazo especial condiciona su propia identidad como pueblos indígenas (Landa, 2022, pp. 381-382). Al decir de la Corte IDH:

> Los indígenas por el hecho de su propia existencia tienen derecho a vivir libremente en sus propios territorios; la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las

> generaciones futuras (caso *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua*).

Nuevamente, dado que la Constitución garantiza protección especial a los pueblos indígenas, la regulación *infra* constitucional debe armonizar con esta y no ser un obstáculo al ejercicio de este derecho. En ese sentido, el reconocimiento de la propiedad de las comunidades tampoco está condicionado a su existencia en registros, sino a la verificación de si cumplen materialmente con estar "ligadas por vínculos ancestrales, sociales, económicos y culturales, expresados en la propiedad comunal de la tierra", tal y como desarrolla el artículo 2 de la Ley N.º 24656 (Ley General de Comunidades Campesinas).

Asimismo, sin perjuicio de lo anterior, debe recordarse que la Corte IDH ha establecido que:

> (…) reconociendo que la regularización de la propiedad de la tierra es un proceso complejo que requiere tiempo, los órganos de control de la OIT recomendaron, además, la adopción de medidas transitorias durante el transcurso del proceso a fin de poder proteger los derechos sobre las tierras de los pueblos indígenas interesados mientras se aguarda la resolución final.

En consecuencia, coincidimos con la posición que sostiene que existe una obligación del Estado de no disponer de las tierras de las comunidades indígenas mientras haya en curso un proceso de titulación o una comunidad nativa haya solicitado la misma (Ruiz, 2016, p. 175).

1.3. Defensores ambientales

En 1998, la Asamblea General de la ONU adoptó la "Declaración sobre el Derecho y el Deber de los Individuos, los Grupos y las Instituciones de Promover y proteger los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales Universalmente Reconocidos", que reconoció, entre otras cosas, el derecho de todas las personas a promover, individual o colectivamente, la protección y realización de los derechos humanos, así como el deber de los Estados miembros de darles protección.

Actualmente, el reconocimiento de los derechos de las personas defensoras de los derechos humanos se ha asentado. En tal sentido, se reconoce su importancia para el fortalecimiento de la democracia y el Estado de Derecho, por lo que "es deber del Estado no sólo crear las condiciones legales y formales, sino también garantizar las condiciones fácticas en las cuales los defensores de derechos humanos puedan desarrollar libremente su función" (Corte IDH, Asunto de diecisiete personas privadas de libertad respecto de Nicaragua. Medidas Provisionales. Adopción de Medidas Urgentes, párrafo 33).

Los defensores ambientales se encuentran dentro de este grupo por ser precisamente defensores de los derechos humanos ambientales. Ahora bien, sin perjuicio de lo anterior, existen instrumentos orientados especialmente a proteger los derechos de los defensores medioambientales, dadas las condiciones particulares que estos deben afrontar como parte de su actividad.

En sede nacional, la Constitución peruana reconoce el derecho de todas las personas a participar, en forma individual o asociada, en la vida política, económica, social y cultural de la Nación (artículo 2, inciso 17). Asimismo, de conformidad con el artículo 38 de la Constitución, todos los peruanos tienen el deber de honrar al Perú y de proteger los intereses nacionales, así como de respetar, cumplir y defender la Constitución y el ordenamiento jurídico de la Nación.

En base a lo anterior, sin perjuicio de las obligaciones internacionales del Estado peruano, podemos afirmar que las personas protectoras de derechos humanos fundamentales cuentan con reconocimiento constitucional.

Ahora bien, sobre los defensores medioambientales, cabe señalar que estos no siempre son "activistas" o miembros de organizaciones no gubernamentales defensoras del medio ambiente, sino personas que se enfrentan a decisiones importantes que afectan a su propio medio ambiente (Borras, 2013, p. 297). En ese sentido, este es el caso de las personas que son defensoras medioambientales y a la vez miembros de comunidades andinas o nativas.

Lamentablemente, a nivel nacional, son ínfimos los instrumentos que garantizan la debida protección a los defensores del medio ambiente. Al respecto, podemos hacer alusión, generalísimamente, a las disposiciones sobre protección de las personas defensoras de derechos humanos y, ya más orientada, a la Resolución Ministerial N.º 134-2021-MINAM, que crea un protocolo sectorial para la protección de las personas defensoras ambientales. No obstante, la mayoría parlamentaria del Congreso ha rechazado suscribir el Acuerdo de Escazú, norma internacional que cuenta con una importante regulación sobre la materia.

Esto no es óbice para que el Estado peruano, de conformidad con el artículo 2 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, esté obligado a adoptar las medidas normativas o de carácter administrativo que fueren necesarias para hacer efectivos tales derechos y libertades. Asimismo, se puede argumentar que existe un derecho de las personas defensoras del medio ambiente a una protección especial y a que el Estado les garantice condiciones mínimas para que puedan ejercer sus actividades sin verse lesionados en su vida, salud y/o integridad física y moral, de conformidad los artículos 38 y 2, numeral 17 de la Constitución, relativos al deber de defensa del orden jurídico nacional y al derecho de participación ciudadana en los asuntos públicos.

1.4. Saberes tradicionales

De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), los saberes tradicionales son definidos como:

> (…) el conjunto acumulado y dinámico del saber teórico, la experiencia práctica y las representaciones que poseen los pueblos con una larga historia de interacción con su medio natural. La posesión de estos conocimientos, que están estrechamente vinculados al lenguaje, las relaciones sociales, la espiritualidad y la visión del mundo, suele ser colectiva[3].

Esta definición ubica a los saberes tradicionales dentro del concepto de

3 Cfr.https://www.unesco.org/tich4sd/es/planeta#:~:text=Los%20saberes%20tradicionales%20se%20fundan,biodiversidad%20y%20los%20sistemas%20agroalimentarios.

patrimonio cultural inmaterial que, según el artículo 2 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, consiste en: “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural”.

Estos conocimientos tradicionales, propios de los pueblos indígenas, encuentran protección constitucional en el artículo 2, inciso 19 de la Constitución: “Toda persona tiene derecho a su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación (…)”. Asimismo, el artículo 89 establece que “(…) El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas”.

En ese sentido, el Tribunal Constitucional ha sostenido que la identidad cultural de los grupos sociales —que es objeto de protección constitucional directa— se construye a partir de:

> Un conjunto de percepciones de carácter objetivo- subjetivo, respecto a una serie elementos culturales y de representación. Estos elementos y practicas sociales caracterizan a los grupos humanos, definiéndolos, individualizándolos y diferenciándolos de otros grupos, y generando entre ellos lazos de pertenencia. Pueden ser de diversa índole: lingüísticos, religiosos, políticos, históricos, (identificación con un pasado común), costumbres ancestrales, paisajes naturales monumentos históricos restos arqueológicos, monumentos de importancia arquitectónica, producción material e inmaterial, entre otras posibilidades por agotar. En cuanto expresión de la cultura de un pueblo, los elementos que forman su cultura, así como sus prácticas ancestrales y, en general, el patrimonio cultural de los pueblos, puede también ser tutelados como expresión del derecho a la identidad cultural, en la medida que representan la vida cotidiana mantenida a través del tiempo que refleja la historia y las aspiraciones de un grupo o una comunidad” (sentencia del expediente 006-2008-PI/TC, fundamento jurídico 28).

Ahora bien, sin perjuicio de lo anterior, los saberes tradicionales han encontrado protección jurídica en diferentes instrumentos jurídicos y de manera progresiva. En 1993, por ejemplo, el Estado peruano ratificó el Convenio sobre Diversidad Biológica, pacto internacional orientado a la conservación de la diversidad biológica, la utilización sostenible de sus componentes y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de dichos recursos. En ese marco, el Convenio regula disposiciones sobre la "utilización sostenible de los componentes de la diversidad biológica"[4], el "acceso a los recursos genéticos", entre otros.

En 2002, se publicó la Ley N.º 27811, Ley que establece el régimen de protección de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas vinculados a los recursos biológicos. En dicha norma, se establece ya directamente que "[e]l Estado peruano reconoce el derecho y la facultad de los pueblos y comunidades indígenas de decidir sobre sus conocimientos colectivos".

En ese mismo sentido, la Ley N.º 27811, en su artículo 2, ensaya una definición de los "conocimientos colectivos", que serían el equivalente a los saberes tradicionales:

> Conocimiento acumulado y transgeneracional desarrollado por los pueblos y comunidades indígenas respecto a la propiedades, usos y características de la diversidad biológica.
>
> El componente intangible contemplado en la Decisión 391 de la Comisión del Acuerdo de Cartagena incluye este tipo de conocimiento colectivo.

Esta Ley es una respuesta al uso irregular e ilegal de la forma como se han venido usando los recursos genéticos y los conocimientos tradicionales[5]. En ese sentido, se define a la biopiratería como:

4 Para muestra, el artículo 10, literal c) dispone que "[c]ada parte contratante, en la medida de lo posible y según proceda, c) Protegerá y alentará1a utilización consuetudinaria de los recursos biológicos, de conformidad con las prácticas culturales tradicionales que sean compatibles con las exigencias de la conservación o de la utilización sostenible"

5 Ver el Informe del Ministerio de Cultura. (2014). Conocimientos Tradicionales. Una aproximación desde la diversidad biológica. Materiales de capacitación no. 3, p. 17

> (…) el acceso y uso no autorizado y no compensado de recursos biológicos o conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas por parte de terceros, sin la autorización correspondiente y en contravención de los principios establecidos en el Convenio sobre Diversidad Biológica y las normas vigentes sobre la materia. Esta apropiación puede darse a través del control físico, mediante derechos de propiedad sobre productos que incorporan estos elementos obtenidos ilegalmente o en algunos casos mediante la invocación de los mismos (III Disposición Complementaria y Final de la Ley N.° 28216)

Asimismo, la Ley reconoce el derecho al consentimiento informado de las comunidades para ceder el uso de sus saberes tradicionales y, asimismo, ordena la creación de un Registro Nacional de Conocimientos Colectivos.

Además de lo anterior, habría que mencionar que en el marco del Acuerdo de Cartagena, que creó la Comunidad Andina de Naciones (CAN), se emitieron las Decisiones 391 ("Régimen Común sobre Acceso a los Recursos Genéticos") y 486 ("Régimen Común sobre Propiedad Industrial"), las cuales reconocieron de manera expresa la protección especial a los saberes tradicionales. Estas Decisiones establecen un marco normativo importante para la protección de las comunidades originarias en los países que integran la CAN (entre ellos, el Perú).

Sobre este particular, es importante reconocer el importante trabajo del Tribunal de Justicia de la Comunidad Andina, órgano jurisdiccional encargado de resolver controversias relativas a la aplicación de las normas comunitarias. En efecto, a partir del análisis de la jurisprudencia del Tribunal de la CAN, se puede concluir que la protección de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas se realiza con un enfoque de derechos humanos (Anaya, 2018, pp. 51-52). Ello pone en evidencia la potencialidad de esta vía para tutelar los derechos de las comunidades andinas al uso y protección de sus saberes colectivos.

Ahora bien, como se habrá podido advertir, esta protección es indesligable de la tutela al medio ambiente equilibrado, en tanto los conocimientos de los pueblos indígenas la mayoría de las veces implican el uso de los recursos naturales en armonía con su entorno natural. En ese

sentido, la protección del medio ambiente equilibrado debe ser concordante con la protección de los recursos naturales, que no es la protección de recursos patrimoniales, sino del patrimonio cultural, valioso y consustancial a la satisfacción de otros derechos, como el derecho a la salud y al libre desarrollo de la personalidad.

2. PRINCIPIOS AMBIENTALES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Los pueblos indígenas y el medio ambiente constituyen más que una relación dialéctica, porque no se puede concebir la existencia del uno sin el otro. Así, los pueblos indígenas se han regido por tradiciones y costumbres compatibles y en armonía con el "medio ambiente". La relación con la tierra (*Pacha Mama, Mucane, Tonanzín, Iwi, Nana Tlalli, Gaia*), así como con los demás elementos (agua, aire y fuego), constituye una relación intrínseca entre los pueblos indígenas y el medio en el cual se desarrollan (Calderón, 2014).

En su momento, Schmitt (1979) fundamentó que la tierra es la "madre del derecho" y, a su vez, un espacio que adquiere una dimensión política para los pueblos originarios. Asimismo, sostenía que este entendimiento como espacio político implicaba la expresión de una ordenación material y espiritual concreta. Estos fragmentos permiten entender que, previo al reconocimiento y protección internacional del medio ambiente, ya existían principios que relacionaban al ser humano con el medio en el que se desarrolla.

Es en base a estos principios y costumbres originarias que el derecho internacional se ha orientado en la regulación de los derechos de los pueblos originarios, siendo un ejemplo de esta regulación el literal b) del principio 12 de la Carta de la Tierra, en donde se dice lo siguiente respecto a defender el derecho de todos, sin discriminación, a un entorno natural y social que apoye la dignidad humana, la salud física y el bienestar espiritual: "b. Afirmar el derecho de los pueblos indígenas a su espiritualidad, conocimientos, tierras y recursos y a sus prácticas vinculadas a un modo de vida sostenible".

2.1. Identificación con la naturaleza

En América Latina, la identidad de los pueblos indígenas se encuentra íntimamente vinculada a sus demandas territoriales. Los pueblos indígenas, sujetos colectivos, encuentran en su territorio uno de los elementos constitutivos de su identidad. Si bien la identidad también se encuentra conformada por otro tipo de elementos, tales como su lengua, su espiritualidad y sus tradiciones —que forjan su identidad cultural—, el componente territorial es central, ya que garantiza, asimismo, su supervivencia como pueblo (Silvina, 2016).

Como se mencionó, no se puede concebir a los pueblos indígenas sin su territorio. El territorio en donde se desarrollan es, a su vez, el medio para su subsistencia y realización identitaria originaria. Esta concepción de los pueblos indígenas ha sido reconocida en diversa jurisprudencia internacional, siendo un ejemplo el caso de la *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua*, en donde la Corte IDH desarrolló que:

> Los indígenas por el hecho de su propia existencia tienen derecho a vivir libremente en sus propios territorios; la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras (párrafo 146).

Reconociendo que el control sobre sus territorios resulta presupuesto del ejercicio de los demás derechos colectivos como pueblos indígenas. Este reconocimiento también se ha dado en jurisprudencia nacional haciendo referencia a otro caso de la Corte IDH, el caso *Yakye Axa vs. Paraguay*. Sobre el tema el Tribunal Constitucional postula que:

> Pero esta visión civilista de la propiedad debe ser recompuesta desde una mirada multicultural, esto es, tomando en cuenta aspectos culturales propios para el caso de los pueblos

> indígenas. Así, este Tribunal ya ha establecido en anteriores sentencias la relevancia que las tierras tienen para los pueblos indígenas. En efecto, en la STC 0022-2009-PI/TC, este Colegiado recogió e hizo suyos los criterios establecidos por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso *Yakye Axa vs Paraguay*. Específicamente en lo concerniente al vínculo espiritual de las comunidades para con sus territorios. (expediente 1126-2011-PHC/TC, fundamento jurídico 21).

Dejando en claro que el ordenamiento peruano reconoce la estrecha relación entre los pueblos indígenas y el territorio, en tanto este se constituye como un elemento identitario del pueblo en específico.

2.2. Armonía con la naturaleza

Según el artículo 19 de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, estos colectivos "tienen derecho a vivir en armonía con la naturaleza y a un ambiente sano, seguro y sustentable, condiciones esenciales para el pleno goce del derecho a la vida, a su espiritualidad, cosmovisión y al bienestar colectivo". Así, dicho artículo reconoce a los pueblos indígenas un derecho a vivir en armonía con la naturaleza.

La armonía con la naturaleza comprende el equilibrio o balance entre los seres humanos y la naturaleza. En este caso, la doctrina del buen vivir como vida plena trasciende la vida de los seres humanos e incluye y valora la vida de otros seres no humanos como animales y plantas. No obstante, si bien la naturaleza tiene un valor intrínseco, no está desvinculada de los seres humanos que forman parte de ella.

Por su parte, cabe mencionar que la Corte IDH ha señalado que los pueblos indígenas son particularmente vulnerables a la degradación del medio ambiente, no únicamente por la relación espiritual que mantienen con sus territorios, sino porque su supervivencia y prácticas económicas dependen de los recursos naturales que en él se encuentran. De este modo, los impactos adversos en su entorno pueden afectar significativamente los recursos naturales disponibles y, con ello, comprometer sus modos de vida tradicionales (casos *Yakye Axa y Sawhoyamaxa*).

2.3. Tributo a la naturaleza

En secciones anteriores se comentó sobre el valor identitario que contiene la naturaleza para los pueblos indígenas. En la misma línea, el valor identitario que se le atribuye a la naturaleza no es únicamente tal, sino que también conlleva una serie de prácticas espirituales y culturales que definen a un pueblo en específico. En el ya comentado caso *Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay*, la Corte IDH reconoce el valor de estas prácticas:

> La garantía del derecho a la propiedad comunitaria de los pueblos indígenas debe tomar en cuenta que la tierra está estrechamente relacionada con sus tradiciones y expresiones orales, sus costumbres y lenguas, sus artes y rituales, sus conocimientos y usos relacionados con la naturaleza, sus artes culinarias, el derecho consuetudinario, su vestimenta, filosofía y valores. En función de su entorno, su integración con la naturaleza y su historia, los miembros de las comunidades indígenas transmiten de generación en generación este patrimonio cultural inmaterial, que es recreado constantemente por los miembros de las comunidades y grupos indígenas (párrafo 154)

Dejando en claro que las prácticas comunitarias de los pueblos indígenas están estrechamente relacionadas con su territorio, y, por consiguiente, con la naturaleza. Este razonamiento de la Corte también puede verse reflejado en el caso *Comunidad Indígena Sawhoyamaxa vs. Paraguay:*

> Su relación única con el territorio tradicional "puede expresarse de distintas maneras, según el pueblo indígena del que se trate y las circunstancias concretas en que se encuentre, y puede incluir el uso o presencia tradicional, ya sea a través de lazos espirituales o ceremoniales; asentamientos o cultivos esporádicos; caza, pesca o recolección estacional o nómada; uso de recursos naturales ligados a sus costumbres; y cualquier otro elemento característico de su cultura (párrafo 131)

2.4. Cuidado de la naturaleza

Finalmente, se desarrollará la relación entre la mencionada cosmovisión de los pueblos indígenas y el cuidado del medio ambiente. El principio 22 de la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo reconoce la relación entre los pueblos indígenas y la protección del medio ambiente de la siguiente manera:

> Las poblaciones indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales, desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Los Estados deberían reconocer y apoyar debidamente su identidad, cultura e intereses y hacer posible su participación efectiva en el logro del desarrollo sostenible.

En otras palabras, los conocimientos y prácticas de los pueblos indígenas son, a su vez, prácticas culturales e identitarias y herramientas para el cuidado del medio ambiente, existiendo deberes por parte de los Estados de resguardar estas prácticas y promover la participación de los pueblos en los procesos de protección ambiental.

Una idea importante que puede extraerse de la cosmovisión indígena es su visión de sí mismos como "guardianes de la naturaleza". Sobre el tema, Muelas (2000, p. 24), dirigente y defensor indígena ha manifestado que: "(…) la naturaleza es de los dios, que nosotros somos tan sólo sus guardianes y administradores, y que la tierra es nuestra madre por lo que no es posible pensar en explotarla o negociar con ella".

3. DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA NATURALEZA

El Estado constitucional viene intentando resolver la crisis climática mundial desde hace algunas décadas, pero también viene fracasando en poder ralentizar al menos el acelerado proceso del calentamiento global, que produce un irreparable daño no solo a la naturaleza y al medio ambiente, sino a la propia vida humana. Esta situación ha dado lugar a nuevas reflexiones, ya no desde el ordenamiento internacional conducido por los países del hemisferio global del norte, causantes principales del calentamiento global; sino desde los países del hemisferio

sur global, en particular de América Latina, donde a partir de rescatar los fundamentos de vida de los ordenamientos indígenas prehispánicos se buscan nuevas respuestas para conservar el ecosistema mundial y, consecuentemente, la especie humana.

Así, desde el hemisferio sur se viene planteando un modelo constitucional ambiental propio, ya no de un Estado de Derecho, sino de un Estado de derechos, donde los derechos no se limitan a los seres humanos, sino que también abarcan a la naturaleza y a los demás seres vivos y sintientes. En este entendido, el modelo del "bien común", propio del Estado de Derecho, viene siendo replanteado, particularmente en Ecuador y Bolivia, por el llamado "buen vivir" y/o *Sumak Kausay*, de origen andino-amazónico, que devuelve la esperanza a la Tierra (Pachamama) porque constituye una cosmovisión de la relación armónica de la comunidad humana y la naturaleza, que es una demanda internacional y local que despierta interés en las sociedades desarrolladas generadoras de la mayor crisis climática (Lalander y Cuestas-Caza, 2018).

La transición ecológica hacia un sistema de vida en armonía con la naturaleza ha llevado a analizar sus límites y posibilidades no solo desde una visión antropocéntrica, sino también desde una óptica biocéntrica del ser humano y la naturaleza (Gudynas, 2015) a partir de un entendimiento jurídico y cultural de la naturaleza, como se analiza a continuación.

3.1. Naturaleza como titular de derechos

El avance en el reconocimiento de la titularidad de la naturaleza como sujeto de derechos es uno de los pilares de la transición ecológica y de la búsqueda de una relación armónica entre el ser humano y la naturaleza (Martínez, 2019, p. 33). Por eso, con razón la líder indígena Nina Pacari ha señalado que:

> La noción de que la naturaleza tiene vida y que se trata de un sujeto de derechos nace en los pueblos indígenas como parte de un todo en la relación del ser humano-naturaleza-sociedad. (...) en la lucha en defensa del medio ambiente en nuestro país, una de las corrientes de las organizaciones ecologistas se hace eco del pensamiento indígena, y superando el mero

> conservacionismo o el enfoque del desarrollo sustentable o sostenible, asumen a la naturaleza como un sujeto que requiere ser tutelado en sus derechos (Pacari, 2019).

En el Estado de Derecho, la noción jurídica de los derechos ha estado erigida en torno a la persona humana, que es un concepto cultural que ha ido evolucionando a través de la historia de la humanidad; por eso, por un lado, desde la Antigüedad, la Edad Media y la Modernidad los esclavos no eran personas, sino hasta el siglo XIX y los indígenas andinos o amazónicos eran personas, pero no gozaban de iguales derechos hasta el siglo XX. Por otro lado, también el Estado reconoció la condición de sujetos de derecho a las personas jurídicas y, desde ya, al *nasciturus*; a efectos de gozar de determinados derechos fundamentales, lo cual ha sido evolucionando en función de la posición antropocéntrica y dinámica del sistema jurídico del Estado constitucional. Por eso, no es inusual que se haya ido reconociendo legalmente derechos de forma objetiva a algunas especies vegetales y animales protegidos, estableciendo inclusive sanciones penales contra a la crueldad humana frente a estos últimos.

En esa *vis* expansiva de los fundamentos materiales e inmateriales de la vida humana, desde hace unas pocas décadas se ha ido incorporando a la naturaleza; no solo como una fuente de provisión de bienes y recursos para el uso, explotación y consumo humano —conservando el medio ambiente y sus recursos naturales—, sino también reconociendo a la naturaleza como un sujeto de derecho, a fin de conservarla y protegerla de la sobreexplotación económica y contaminación humana. Ello ha tenido el rechazo tanto de los negacionistas de la acción humana en la crisis climática como de las posiciones jurídicas tradicionales —antropocéntricas—, al reducir el objeto y fin del derecho exclusivamente para el ser humano, excluyéndolo para quienes no lo sean, lo cual es propio del concepto kantiano —ser humano/derechos— en la formación del Estado liberal.

Si bien en el Estado liberal los derechos son atributos del ser humano en la medida que tiene sentimientos, voluntad, capacidad y eticidad, también es cierto que los derechos no pueden ser concebidos únicamente de forma subjetiva en beneficio de la persona humana individual; en la medida que los derechos fundamentales en el Estado constitucional no

solo gozan de una faz subjetiva, sino también de una faz objetiva, incluso de forma colectiva. Esto quiere decir que la sociedad y, en última instancia, el Estado otorgan a los derechos fundamentales también una categoría jurídica objetiva autónoma, como en el caso del reconocimiento de las personas jurídicas, que no solo son sujetos de derecho, sino que también son titulares de derechos fundamentales en todo lo que sea necesario.

De allí que, no sea inconstitucional que la naturaleza pueda ser protegida de forma "autónoma", reconociéndole la categoría de sujeto de derecho de cara a su protección. Así, países de la región como el Ecuador han reconocido constitucionalmente a la naturaleza como titular de derechos[6] o, indirectamente, mediante la protección del medio ambiente —se reconoce derechos a los ríos, lagos, cascadas, manantiales, puquios, prados, bosques, glaciares, nevados, así como a algunos animales y plantas— a través de la legislación y jurisprudencia de países como Nueva Zelanda, Australia, India, Bangladesh, Bután, en varios estados de los Estados Unidos[7]. Pero, también, cabe destacar la jurisprudencia constitucional que en Colombia, Ecuador, Bolivia, Argentina, y, Perú, básicamente, otorga a los ríos y/o animales reconocimiento jurídico como sujetos de derechos (Santamaría, 2023; Sánchez, 2023).

3.2. Derechos específicos de la naturaleza

Sobre la base del desarrollo de la protección ambiental, aunado a la protección de la naturaleza, se va construyendo un marco internacional de protección que la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha puesto de manifiesto en la Opinión Consultiva OC 23/17, del 15 de noviembre de 2017, al señalar que:

---

6 Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

7 En Pennsylvania, Ohio, New México, New York, Maryland, New Hampshire y Maine se han aprobado ordenanzas municipales que codifican los derechos de la naturaleza.

> Esta Corte considera importante resaltar que el derecho al medio ambiente sano como derecho autónomo, a diferencia de otros derechos, protege los componentes del medio ambiente, tales como bosques, ríos, mares y otros, como intereses jurídicos en sí mismos, aún en ausencia de certeza o evidencia sobre el riesgo a las personas individuales. Se trata de proteger la naturaleza y el medio ambiente no solamente por su conexidad con una utilidad para el ser humano o por los efectos que su degradación podría causar en otros derechos de las personas, como la salud, la vida o la integridad personal, sino por su importancia para los demás organismos vivos con quienes se comparte el planeta, también merecedores de protección en sí mismos. En este sentido, **la Corte advierte una tendencia a reconocer personería jurídica y, por ende, derechos a la naturaleza no solo en sentencias judiciales sino incluso en ordenamientos constitucionales** [énfasis nuestro].

La apertura de la Corte IDH a un enfoque ecocéntrico de los derechos —propio del modelo de justicia no solo con las generaciones presentes y futuras, sino con la naturaleza misma— permite la armonización de los derechos humanos con los derechos de la naturaleza, tesis que ha ratificado en la sentencia de las comunidades indígenas miembros de la Asociación Lhaka Honhat (nuestra tierra) vs. Argentina, sentencia de 6 de febrero de 2020.

Avanzando en esa línea argumental, la doctrina neoconstitucional andina ha llevado a plantear que los derechos de la naturaleza se fundan en tres principios básicos:

> La diferenciación, por el que cada ser y especie tiene su propia identidad, evolución y lugar en el planeta y en el cosmos (…) . En este sentido, existen un derecho humano, (…) un derecho de la Tierra. 2. El principio de la autopoiesis, por el que cada ser tiene su capacidad autoregenerativa y (…) su ciclo vital. Cuando una actividad humana impide u obstaculiza esta capacidad, atenta contra los derechos de la naturaleza. 3. El principio de comunión, por el que se adscribe la noción de que la naturaleza, el mundo, el humano han evolucionado por procesos de colaboración y solidaridad, y no por individualismos o competencia (Ávila, 2019, p. 142).

En consecuencia, la naturaleza como sujeto de derechos garantiza la progresiva protección de los fundamentos de la vida ancestral, también presente ayer y siempre, como el agua, la tierra, la atmósfera, la flora, fauna y demás formas de vida, que el calentamiento global ha puesto en peligro. De allí que la protección ambiental tiene un fin no solo humanitario, sino también de protección de los derechos de la naturaleza, que es el hábitat humano.

3.3. Vinculación de los derechos de la naturaleza

A partir del derecho a un medio ambiente, consagrado expresamente en el artículo 11 del Protocolo de San Salvador, se reconoce que: "1. Toda persona tiene derecho a vivir en un medio ambiente sano y a contar con servicios públicos básicos. 2. Los Estados parte promoverán la protección, preservación y mejoramiento del medio ambiente". Motivo por el cual se puede colegir que la naturaleza es concebida como sujeto de derechos, lo cual tiene consecuencias jurídicas vinculantes para los Estados, pero también para la sociedad, particularmente para las empresas. Así, la Corte IDH ha establecido que, en aras de proteger los derechos a la vida e integridad de todas las personas en relación con el medio ambiente, los Estados tienen la obligación de:

> a. Prevenir daños ambientales significativos, dentro o fuera de su territorio.
> b. Prevenir los daños significativos al medio ambiente, para lo cual los Estados deben regular, supervisar y fiscalizar las actividades bajo su jurisdicción; mediante el establecimiento de un plan de contingencia, a efecto de tener medidas de seguridad y procedimientos para minimizar la posibilidad de grandes accidentes ambientales; y mitigar el daño ambiental significativo que se hubiere producido, aún cuando hubiera ocurrido a pesar de acciones preventivas del Estado.
> c. Actuar conforme al principio de precaución, frente a posibles daños graves o irreversibles al medio ambiente, aún en ausencia de certeza científica.
> d. Cooperar, de buena fe, para la protección contra daños al medio ambiente.
> e. Notificar a los demás Estados potencialmente afectados cuando tengan conocimiento que una actividad planificada bajo su jurisdicción podría generar un riesgo de daños sig-

nificativos transfronterizos y en casos de emergencias ambientales, así como consultar y negociar, de buena fe, con los Estados potencialmente afectados por daños transfronterizos significativos.
f. Garantizar el derecho al acceso a la información relacionada con posibles afectaciones al medio ambiente.
g. Asegurar el derecho a la participación pública de las personas bajo su jurisdicción, consagrado, en la toma de decisiones y políticas que pueden afectar el medio ambiente, y;
h. Permitir el acceso a la justicia, en relación con las obligaciones estatales para la protección del medio ambiente (Corte IDH, OC 23/17, párrafo 242).

En la vinculatoriedad de los derechos ambientales el centro está puesto en la naturaleza, de la cual el ser humano forma parte esencial. Si bien se ha señalado que la naturaleza vale por sí misma, sin importar los usos que le den las personas —implicando una visión biocéntrica—, también se ha precisado que estos derechos no defienden una naturaleza intocada que lleve, por ejemplo, a dejar de tener cultivos, pesca o ganadería en beneficio de la humanidad; sino que estos derechos procuran mantener los sistemas y conjuntos de vida humanos conforme a los ciclos de los ecosistemas, en tanto derechos colectivos, antes que individuales (Acosta, p. 175).

3.4. Eficacia de los derechos de la naturaleza

Las obligaciones señaladas, para ser eficaces deben estar recogidas en las políticas del Estado y gobernanza ambiental, como también, en los derechos, deberes y responsabilidades ambientales para las empresas y la sociedad, lo cual constituye una potente base para impulsar una gran transformación ambiental civilizatoria de cara al logro de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas para el 2030. Para ello, el Estado, como garante del interés general, cuenta con la legislación y las políticas reguladoras, los incentivos financieros y desincentivos tributarios, los enfoques voluntarios, entre otros.

En ese marco, las empresas deben adaptarse aceleradamente con todo el capital, ingenio y creatividad necesarios para que la economía no dependa de la sobreexplotación de la naturaleza y las personas, sino

de una actividad económica sostenible basada en principios ecológicos y regenerativos. Es hora de no aferrarse a las formas tradicionales de hacer negocios, porque no solo es arriesgado, sino irresponsable; para lo cual la única forma de prepararse para el futuro es explorar cómo las empresas pueden adoptar un enfoque positivo para la naturaleza (PNUMA, 2021).

Así, desde el Foro Económico Mundial que reúne a las empresas y líderes económicos más importantes del mundo, se ha señalado que los riesgos más acuciantes para la próxima década serán de naturaleza ambiental. Más aún, remontar el *status quo* del fracaso de la lucha contra el cambio climático y la incapacidad de mitigarlo, catástrofes naturales y la pérdida de biodiversidad y el colapso de los ecosistemas, demanda la promoción de empresas más competitivas, sostenibles y resilientes, para lo cual cuestionan algunos procesos ambientales y sociales muy estrictos de algunos Estados (World Economic Forum, 2023, p. 60).

Pero, la eficacia de los derechos fundamentales de naturaleza ambiental no puede reposar en una perspectiva económica unilateral de quienes son los principales responsables del calentamiento global. Por eso, existen obligaciones en materia de derechos humanos relacionados con el disfrute de un medio ambiente sin riesgos, limpio, saludable y sostenible; que exige a los Estados respetar, proteger y hacer efectivos los derechos humanos en el marco de las medidas que adopten para hacer frente a los problemas ambientales y alcanzar el desarrollo sostenible (ONU – Consejo de Derechos Humanos, 2018).

3.5. Tutela de los derechos de la naturaleza

De conformidad con los derechos de la naturaleza, los objetivos ambientales y de desarrollo promueven la dignidad, la igualdad y la libertad humanas, que son beneficios del ejercicio de todos los demás derechos humanos. De aquí que la tutela de los derechos de la naturaleza en la perspectiva de los derechos humanos, contribuye a garantizar que las políticas ambientales y de desarrollo mejoren las vidas de los seres humanos que dependen de un medio ambiente sin riesgos; esto es, limpio, saludable y sostenible, sobre todo para los más vulnerables.

Así, la justicia ambiental encuentra en la defensa de los derechos de la naturaleza la realización del modelo de Estado constitucional ambiental, que tiene como idea base que un medio ambiente equilibrado y adecuado para el desarrollo de la vida es un presupuesto para el goce de cualquier derecho; donde el deber de protección del Estado frente al cambio climático constituye un mandato que los jueces y tribunales están comprometidos a respetar, en el marco del bloque de constitucionalidad, mediante el derecho procesal constitucional, que se viene desarrollando en países de los hemisferios norte y sur (Bagni, 2019, pp. 357 y ss.; Arnold, 2022, pp. 90 y ss.).

En consecuencia, en vía de control judicial constitucional y/o convencional se procura proteger los derechos de la naturaleza mediante la protección del medio ambiente, en sus elementos y recursos integrantes, frente a los actos lesivos que produce el cambio climático, que dañan tanto a la vida, a la salud y a la integridad de las personas y de las colectividades, así como a la propia naturaleza en tanto sujeto de derechos.
Así, en particular, en el Perú la protección constitucional del medio ambiente ha sido el punto de arranque del Tribunal Constitucional para el reconocimiento progresivo de los "derechos de los animales" (Exp. Nº. 00042-2004-PI/T. FJ 27), para luego reconocer a los animales como "seres sintientes" a los que se les reconoce dignidad animal (Exp. Nº. 00022-2018-PI/TC. FJ 92); para luego el Poder Judicial ha continuado desde un enfoque ecocéntrico el reconocimiento a la naturaleza y al zorro andino -Run Run- como titular de derechos, en este caso a no ser maltratado (Exp. Nº 04921-2021-0-1801-JR-DC-03. FJ 19).

> En síntesis, este juzgado considera que los animales no deben ser protegidos únicamente vista desde las necesidades humanas, como lo ha venido desarrollando el Tribunal Constitucional, sino que su tutela se centre en la valoración individual intrínseca del espécimen como parte de un todo armónico; por lo que el Derecho protege tanto a la Naturaleza (como sujeto titular de derechos) y a los organismos o miembros que lo conforman, sea este, por ejemplo como un animal silvestre como el "Zorro Run Run".

Asimismo, en relación a las fuentes de agua como es el caso de los ríos, el Juzgado Mixto de Nauta de la Corte Superior de Justicia de Loreto ha

reconocido al río Marañon, uno de los afluentes que forman el río Amazonas, como titular del derecho a fluir libremente de toda contaminación, garantizar un ecosistema saludable, a la regeneración de sus ciclos naturales, mediante su conservación, preservación y recuperación, por ser parte importante de los derechos fundamentales de todo ser humano y de nuestro futuras generaciones (Exp. Nº 0010-2022).

A nivel de los gobiernos locales del Altiplano peruano, dos municipios de Puno han reconocido: por un lado, como sujeto de derecho a la cuenca del río Llallimayo (Ordenanza Nº 018-2019 de la Municipalidad Provincial de Melgar) y, por otro lado, a la "madre agua" como un ser viviente sujeto de derechos en todas sus formas: puquios, manantiales, ríos, lagunas, lagos, etc. (Ordenanza Nº 006-2019 de la Municipal Distrital de Orurillo).

De modo que, el *corpus iuris* normativo y jurisprudencial de protección del medio ambiente tiene a los pueblos indígenas como los operadores principales, no solo en el cuidado de los elementos esenciales para la vida humana y de la naturaleza, a través de la protección del medio ambiente y su entorno de vida; sino, también, por que los pueblos indígenas aportan un modelo de desarrollo sostenible acorde a sus necesidades en armonía con la naturaleza. Lo cual plantea un desafío cuando se trata de proteger a la todas las personas de las sociedades en desarrollo y desarrolladas con otras cosmovisiones y formas de vida citadinas y "modernas".

4. Conclusiones

La degradación acelerada del medio ambiente producto del modelo económico de los países industrializados, basado en la explotación de recursos naturales propios y ajenos, no ha podido ser ralentizada en las últimas décadas; a pesar de los esfuerzos de las organizaciones y acuerdos internacionales entre los Estados industrializados, sobre todo debido a la falta de compromiso en asumir un modelo de desarrollo sostenible.

Motivo por el cual, desde el hemisferio global norte hay estudios que observan como los pueblos indígenas y originarios que habitan en los entornos naturales han sabido integrarse a la naturaleza y, en conse-

cuencia, proteger adecuadamente el medio ambiente, en base a sus tradicionales y ancestrales formas de vida en armonía con la naturaleza.

Lo cual ha llevado a revalorar el rol constitucional de los pueblos originarios como defensores ambientales; debido a que sus saberes tradicionales permiten un mejor entendimiento y cuidado del medio ambiente; en la medida que los pueblos indígenas se identifican con la naturaleza, viviendo en armonía con todos sus elementos de vida, a la cual le tributan respeto y por ende cuidado. Todo ello, ha permitido repensar el Derecho en la región andina y amazónica, a partir de reconocer a la naturaleza como titular de derechos; del cual se derivarían derechos específicos de la naturaleza y sus seres vivos -animales- y elementos esenciales , como fuentes de agua o la tierra, en tanto titulares de derechos que demandan de su tutela normativa o jurisprudencial, como viene aconteciendo progresivamente tanto en la región andina, como amazónica, que tiene un estatus especial de protección por ser considerada el pulmón de la humanidad..
Lima, 19 de Agosto de 2024.

BIBLIOGRAFÍA

Anaya Vera, E. (2018). La protección jurídica de los conocimientos tra- dicionales de los pueblos indígenas en la Comunidad Andina. *PLURIVERSIDAD*, 2(2), 39–53. https://doi.org/10.31381/pluriversidad.v2i2.1775.

Arnold, R. (2022). Dynamics of constitutional law and climate protection. En Arnold, R. (ed.), *The Protection of the Environmental and Constitutional Law. Third International Online-Seminar*, vol. 15. University of Regensburg.

Ávila, R. (2019). Los derechos humanos y los derechos de la naturaleza en el neoconstitucionalismo andino. Hacia un necesario y urgente cambio de paradigma". En *La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático.* Editores académicos - Universidad Libre.

Bagni, S. (2019). El aporte del derecho procesal constitucional al litigio estratégico. En *La naturaleza como sujeto de Derechos en el Consti- tucionalismo Democrático.* Editores académicos - Universidad Libre.

Borrás, S. (2013). El derecho a defender el medio ambiente: la protección de los defensores y defensoras ambientales. *Derecho* PUCP, (70), 291-324.

Calderón, J. (2014). Pueblos indígenas y medio ambiente en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: Un desafío verde. *Derechos Humanos: Actualidad y Desafíos*, tomo III.

Ferrajoli, L. (2022). *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada.* Trotta.

Gudynas, E. (2015). *Derechos de la Naturaleza: ética biocéntrica y políticas ambientales.* Tinta Limón.

Lalander, R. – Cuestas-Caza, J. (2018). El Sumak Kausay y el Buen-vivir.

Landa, C. (2022). *Los DESCA+ en el Perú. Un enfoque desde la Constitución de la Tierra.* Palestra Editores.

Martínez, R. (2019). Fundamentos para el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos. En *La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático.* Editores académicos - Uni- versidad Libre.

Muelas, L. (2012). *Llamado a los indígenas que llevan la voz de nuestros pueblos.* https://www.semillas.org.co/es/llamado-a-los-ind

Organización de las Naciones Unidas. Consejo de Derechos Humanos. (2018). *Informe del Relator Especial sobre la cuestión de las obligaciones de derechos humanos relacionadas con el disfrute de un medio ambiente sin riesgos, limpio, saludable y sostenible.* https:// documents-dds-ny. un.org/doc/UNDOC/GEN /G18/017/45/PDF/ G1801745. pdf?OpenElement.

Peña Jumpa, A. (2013). Las Comunidades Campesinas y Nativas en la Constitución Política del Perú: Un Análisis Exegético del Artículo 89o de la Constitución. *Derecho & Sociedad*, (40), 195-206.

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente - PNUMA. (2019). *Perspectivas del medio ambiente mundial GEO-6. Planeta saludable, gente saludable.* https://www.unep.org/es/resources/ perspectivas-del-medio-ambiente-mundial-6

Ruiz Molleda, J. C. (2016). Aproximación al contenido constitucional del derecho de los pueblos indígenas a la propiedad sobre sus territorios ancestrales. Derecho & Sociedad, (47), 171-185.

Sánchez, D. (2023). El reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos: una oportunidad para repensar la planeación del ordenamiento territorial como función administrativa. *Revista Derecho del Estado,* (54). Universidad Externado de Colombia.

Santamaría, A. (2023). “La naturaleza como sujeto de derechos: ¿transfor- maciones del derecho para responder a sociedades pluriétnicas o a cambios en la ontología occidental?”. En *Revista Derecho del Estado*, (54): 55-85.
Schmitt, C. (1979). *El nomos de la Tierra en el derecho de gentes del «jus publicum europaeum»*. Centro de Estudios Constitucionales.
Silvina, R. (2016). Pueblos indígenas, identidad y territorio —Sin territorio no hay identidad como Pueblo—. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 15(1), 11-32.
United Nations. (2024). *Pact for the Future*. En https://www.un.org/es/summit-of-the-future/pact-for-the-future-zero-draft.
World Economic Forum. (2023). *The Global Risks*. https://www3.weforum. org/ docs/WEF_Global_Risks_Report_2023.pdf.

La implementación del Convenio 169 de la OIT en Chile: lecciones a partir de los procesos constitucionales[1]

Claudio Nash Rojas[2]

El presente artículo busca responder una antigua pregunta que fue reabierta por los debates constitucionales chilenos (2021/2023) y retomado por la Comisión Presidencial para la Paz y el Entendimiento (Comisión, 2025), en el amplio y complejo tema de los derechos de los pueblos indígenas en el contexto jurídico chileno: ¿cuáles han sido y son los principales obstáculos para una plena implementación del Convenio 169 de la OIT? La respuesta, al parecer, se debe buscar contrastando algunos de los temas centrales y definitorios del referido Convenio con las discusiones que se han presentado en Chile a la hora de su implementación.

La hipótesis de este artículo es que el Convenio 169 de la OIT (en adelante C169) supone un cambio de paradigma en la forma de entender la relación del Estado con los pueblos indígenas, que no ha sido asumido por el sistema jurídico chileno y que esto se vio reflejado en el debate constituyente en materias centrales para la completa recepción de los estándares internacionales a nivel constitucional. Así, tenemos un sistema cultural y jurídico que aún se encuentra anclado -mayoritariamente- en una visión reduccionista, que no asume una mirada del fenómeno indígena mirado desde la perspectiva de igualdad y no discriminación que propone el Derecho Internacional, lo que genera una tensión frente a la implementación de estándares internacionales en materia de derechos humanos de pueblos indígenas.

Se debe tener presente que la principal característica del C169 es que dicho instrumento cambia el paradigma desde el cual se analiza la temática indígena, desde una visión asimilacionista (Convenio 107 del año 1957), a un paradigma basado en la valoración de la diferencia y en un

1 Esta es una versión revisada y actualizada del artículo de publicado en 2022 en la Revista Tribuna Internacional (2022). La implementación del Convenio 169 de la OIT en Chile. El debate que reabrió la Convención Constitucional, Vol. 11 Núm. 22 (2022): 2° semestre https://doi.org/10.5354/0719-482X.2022.68609.

2 Académico Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

enfoque de derechos construido sobre el principio de autonomía de los pueblos indígenas. De ahí, que la evaluación sobre su implementación deba ser, precisamente, si dicho cambio de paradigma ha sido asumido o no a nivel nacional.

A continuación, se proponen algunos ejemplos que están relacionados con los principales aspectos que regula el Convenio 169, la dificultad de implementación de los mismos y su vínculo con los debates planteados a partir del debate constituyente en Chile: los alcances de la discusión constitucional sobre la ejecutabilidad del C169; el debate en torno al reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en Chile y las consecuencias que esta discusión tiene en materia de derechos colectivos; las formas de participación y, particularmente, la manera en que se ha implementado la obligación de consulta a las comunidades indígenas respecto de proyectos que impactan su vida; los alcances de la idea de propiedad colectiva de la tierra y territorio en un sistema de propiedad privada individual; la autonomía y su implementación en una sociedad altamente centralizada y con un poder concentrado; finalmente, algunas consideraciones sobre el debate del pluralismo jurídico.

ANTECEDENTES SOBRE LA RECEPCIÓN DEL CONVENIO 169 EN CHILE

El C169 de la OIT entró en vigor en Chile en septiembre del año 2009.[3] Desde su entrada en vigencia se han implementado cambios en la legislación y desarrollado políticas públicas[4], y los tribunales de justicia, han comenzado a aplicarlo en su jurisprudencia.[5] Sin embargo, su implementación no ha sido ni sencilla ni integral y esto tiene que ver con aspectos de fondo que debemos tener en consideración para entender el debate constituyente y el rol de la comisión presidencial de 2025.

El marco normativo referido a los derechos de los pueblos indígenas se encuentra configurado por la Constitución Política (CPR); los instrumentos internacionales referidos a la temática, a saber, el C169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes,[6] la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas[7] y la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas;[8] la Ley 19253 que "establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)";[9] la Ley 20249 que "crea espacio costero marino de los pueblos originarios";[10] el Decreto 40, que establece el "reglamento del sistema de evaluación ambiental";[11] y el Decreto 66, que "aprueba reglamento que regula procedimiento de consulta indígena".[12]

Atendido el objeto de este estudio y por ser muy ilustrativa de las cuestiones de cultura jurídica asociadas al tema de los derechos indígenas, el análisis se centrará en la discusión sobre la autoejecutabilidad del tratado en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional, ya que es la mejor

3 La discusión sobre la ratificación del C169 se inició inmediatamente de retornada la democracia. Así da cuenta la historia del Decreto 236, de 2008, que lo promulga en Chile. Véase http://www.bcn.cl/historiadelaley/nc/historia-de-la-ley/5119/

4 Se pueden revisar las principales políticas implementadas desde el retorno a la democracia en: https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/27180/1/BCN_Poblete___Politica_Indigena_en_Chile_final.pdf

5 En un estudio anterior se han podido identificar numerosas resoluciones de los tribunales superiores de justicia (Cortes de Apelaciones y Corte Suprema) que han incorporado el contenido del C169 de la OIT en el razonamiento judicial, ya sea a través de la consideración del Convenio como uno más de los elementos normativos que se debe considerar, de su utilización para interpretar la normativa nacional o para incorporar las obligaciones adicionales que este Convenio impone a los Estados (Nash, Núñez y Bustamante, 2014). Para una visión crítica del proceso, ver Aninat, 2014.

6 Decreto 236 que promulga el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, OIT, promulgado el 2 de octubre de 2008 y vigente desde el 15 de septiembre de 2009 (Convenio 169).

7 Resolución Aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas. Sexagésimo primer período de sesiones, A/RES/61/295 de 13 de septiembre de 2007 (Declaración 2007). En adelante, "Declaración 2007".

8 Aprobada en la segunda sesión plenaria, celebrada el 14 de junio de 2016) AG/RES. 2888 (XLVI-O/16). En adelante "Declaración 2016".

9 Ministerio de Planificación y Cooperación. Ley 9253, "establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la corporación nacional de desarrollo indígena", promulgada el 28 de septiembre de 1993.

10 Ministerio de Planificación. Ley 20249, "crea el espacio costero marino de los pueblos originarios", promulgada el 31 de enero de 2008.

11 Ministerio del Medio Ambiente. Decreto 40, "aprueba reglamento del sistema de evaluación de impacto ambiental", promulgado el 30 de octubre de 2012. Inicio de vigencia: 24 de diciembre de 2013.

12 Ministerio de Desarrollo Social. Decreto 66, "aprueba reglamento que regula el procedimiento de consulta indígena en virtud del artículo 6°, No. 1, letra a) y No. 2 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y deroga normativa que indica".

muestra de una visión reduccionista de la normativa internacional, en general, y de la normativa sobre derechos indígenas, en particular. Esta constituye la base para entender las reticencias que provocó el tratamiento del tema indígena en la discusión sobre el proyecto de nueva Constitución (2022) y que fue un elemento central en el rechazo a la propuesta constitucional,[13] y el silencio posterior sobre el tema hasta el informe de la Comisión presidencial en 2025.

El Tribunal Constitucional de Chile se ha referido en varias oportunidades al contenido y alcance del C169 de la OIT a la luz de la Constitución.[14] Su primer pronunciamiento fue en agosto del año 2000,[15] y a través de él declaró constitucional el C169, precisando su contenido y alcance en el marco de la normativa constitucional chilena. Uno de los aspectos más relevantes del fallo fue que definió qué debemos entender por pueblos indígenas. En este sentido, para el TC, el concepto de pueblos indígenas del C169 no era incompatible con la normativa interna, al concluir que el Convenio no les otorgaba potestades públicas.[16]

Por otra parte, en esta misma sentencia, el Tribunal Constitucional se refirió a la autoejecutabilidad de algunas normas del C169 y concluyó que, salvo la materia de consulta, el resto del tratado tendría un carácter no autoejecutable.[17] Dicha conclusión fue reafirmada por el TC en 2008 y 2013.[18] Esta visión restrictiva se profundizó una década después,[19] cuando el TC precisó que, pese a que el derecho a consulta era una norma autoejecutable, era necesaria su regulación para que el mismo

13 Un dato relevante sobre la percepción social en esta materia es que el proyecto de constitución fue rechazado por el 62% de la población que concurrió a votar en el plebiscito de salida del proceso constituyente el 04 de septiembre de 2022.

14 Dentro de las más relevantes destacan: Tribunal Constitucional, sentencia de 4 de agosto de 2000, Rol 309-2000; sentencia de 3 de abril de 2008, Rol 1050-2008; sentencia de 24 de junio de 2011, Rol 1988-2011; sentencia de 23 de enero de 2013, Rol 2387-2012; y sentencia de 30 de septiembre de 2013, Rol 2523-2013.

15 Tribunal Constitucional. Sentencia de 4 de agosto de 2000, Rol 309-2000.

16 Ibídem, considerandos 44, 45 y 46.

17 Ibídem, considerandos 6 y 7.

18 Tribunal Constitucional. Sentencia de 3 de abril de 2008, Rol 1050-2008; y sentencia de 23 de enero de 2013, Rol 2387-2012.

19 "Modifica, en el ámbito de la sustentabilidad de recursos hidrobiológicos, acceso a la actividad pesquera industrial y artesanal y regulaciones para la investigación y fiscalización, la Ley General de Pesca y Acuicultura contenida en la Ley 18892 y sus modificaciones".

TC pudiera determinar si se lo hubiere vulnerado.[20] Esta conclusión constituye, evidentemente, una interpretación restrictiva de la autoejecutabilidad.[21]

Un desarrollo distinto y excepcional en esta materia es el que han hecho, en la práctica, las cortes ordinarias (Cortes de apelaciones y Corte Suprema). En efecto, desde la entrada en vigencia del C169 en Chile, estos tribunales han ido dando una aplicación directa al Convenio, separándose de la tesis restrictiva del TC (Fuenzalida, 2015; Nash y Núñez, 2020; Donoso y Núñez, 2021). Es abundante y en ningún caso aislada o excepcional, la jurisprudencia que utiliza el C169 como un elemento normativo relevante en el razonamiento, particularmente, al vincularlo con la identidad cultural de los titulares de derechos.[22] En esta línea, el Convenio ha sido utilizado para incorporar obligaciones adicionales al Estado[23] y para interpretar la normativa nacional desde una perspectiva de derechos colectivos.[24] Si bien es cierto que la mayor parte de los con-

20 Tribunal Constitucional. Sentencia de 23 de enero de 2013, Rol 2387-2012, considerandos 19 y 23.

21 A juicio de Jiménez de Aréchaga, "la estipulación de un tratado se considera como ejecutable por sí misma ("self-executing") cuando es susceptible de una aplicación inmediata y directa, sin que sea necesaria una acción jurídica complementaria para su implementación o su exigibilidad" (Jiménez de Aréchaga, 1988: 29) y las normas de los tratados se entienden autoejecutables, salvo que esto no sea posible con base en el propio texto de la norma o de la naturaliza del tratado (Jiménez de Aréchaga, 1988: 30). En Derecho Internacional de los Derechos Humanos se entiende que las normas de un tratado de derechos humanos son autoejecutables, esto es, son de aplicación inmediata y directa en el ámbito interno, salvo aquellas normas internacionales que hacen explícita referencia a la necesidad de una regulación interna para dotar de contenido al derecho, por ejemplo, cuando el artículo 14 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH) señala que el derecho de réplica debe ser regulado por ley (Buergenthal, 1992; Vázquez, 1995). Para revisar una visión restrictiva en la materia, ver Fuentes y Pérez, 2018.

22 A modo de ejemplo, ver: Corte de Apelaciones de Valdivia. Sentencia de 4 de mayo de 2012, Rol 501-2011, considerandos 12, 13, 14 y 15. En el mismo sentido: Corte de Apelaciones de Arica. Sentencia de 25 de noviembre de 2013, Rol 182-2013, considerandos 37, 38 y 39. Véase también: Corte Suprema. Sentencia de 26 de septiembre de 2013, Rol 3010-2013, considerandos 8 a 11.

23 Corte de Apelaciones de Temuco. Sentencia de 21 de diciembre de 2011, Rol 1136-2011, considerando 5. En el mismo sentido: Corte de Apelaciones de Temuco. Sentencia de 5 de julio de 2012, Rol 449-2012, considerando 8. Corte de Apelaciones de Valdivia. Sentencia de 21 de octubre de 2014, Rol 203-2014, considerando 6. Confirmada por la Corte Suprema. Sentencia de 30 de octubre de 2014, Rol 27295-2014.

24 Corte Suprema. Sentencia de 25 de noviembre de 2008, Rol 2840-2008; Corte de Apelaciones de Puerto Montt. Sentencia de 27 de julio de 2010, Rol 36-2010, considerando 10.

flictos judiciales se relacionan con exigencias derivadas de la omisión de realizar consultas ante la afectación directa que significan para los pueblos indígenas resoluciones administrativas que aprueban proyectos de inversión,[25] el C169 también ha sido aplicado en otros ámbitos, por ejemplo, en el área penal, para justificar atenuantes de responsabilidad penal[26] o para aplicar acuerdos reparatorios.[27]

Es posible observar, en definitiva, una tensión entre la visión restrictiva del TC en cuanto al alcance del Convenio y una aplicación práctica, más abierta, por parte de las cortes ordinarias. Así, en materia indígena, se encuentra fuertemente arraigada una interpretación reduccionista de la normativa aplicable por la más alta corte en materia constitucional (Tribunal Constitucional)[28] la que contrasta con algunos avances en las cortes ordinarias que han ido incorporando el nuevo paradigma propuesto por el C169.[29] Sin embargo, los avances en la materia por parte de las cortes ordinarias no han logrado permear en la globalidad de la implementación del C169.

25 Corte Suprema. Sentencia de 14 de octubre de 2010, Rol 4078-2010, considerandos 5, 6 y 7. En el mismo sentido: Corte de Apelaciones de Arica. Sentencia de 4 de marzo de 2011, Rol 9-2011, considerando 14; Corte de Apelaciones de Arica. Sentencia de 2 de noviembre de 2011, Rol 359-2011, considerando 14; Corte de Apelaciones de Santiago. Sentencia de 31 de enero de 2011, Rol 1794-2010, considerando 10; y Corte de Apelaciones de Puerto Montt. Sentencia de 11 de octubre de 2011, Rol 239-2011, considerandos 8 y 9.

26 Corte Suprema. Sentencia de 11 de enero de 2012, Rol 2683-2010, considerando 5; Corte de Apelaciones de Temuco. Sentencia de 17 de agosto de 2011, Rol 711-2011, considerando 1.

27 Corte de Apelaciones de Temuco. Sentencia de 2 de agosto de 2012, Rol 581-2012, considerandos 1, 2, 3 y 4. En el mismo sentido: Corte de Apelaciones de Temuco. Sentencia de 17 de julio de 2012, Rol 499-2012 y, Corte de Apelaciones de Temuco. Sentencia de 27 de octubre de 2011, Rol 955-2011.

28 En este mismo sentido, se pueden ver interpretaciones restrictivas por parte de la doctrina, ver Sierra, 2011; Aninat, 2014.

29 Matías Meza-Lopehandía en un análisis del tema de 2016 señalaba que la adopción por parte de Chile de este instrumento, con una fuerte inspiración liberal y multicultural, implica una significativa innovación en el ordenamiento jurídico, cuestión que, a juicio del autor, aún no se incorpora en el razonamiento judicial (Meza.Lopehandía, 2016: 45-46).

RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LOS DERECHOS COLECTIVOS

La propuesta constitucional de 2022 consagraba una serie de normas de reconocimiento de los pueblos indígenas en Chile. Dos normas son las que destacan:

> Artículo 1
> 1. Chile es un Estado social y democrático de derecho. Es *plurinacional, intercultural,* regional y ecológico. [Destacado nuestro]
> 2. [...]
> Artículo 5
> 1. Chile reconoce la coexistencia de diversos pueblos y naciones en el marco de la unidad del Estado.
> 2. Son pueblos y naciones indígenas preexistentes los Mapuche, Aymara, Rapanui, Lickanantay, Quechua, Colla, Diaguita, Chango, Kawésqar, Yagán, Selk'nam y otros que puedan ser reconocidos en la forma que establezca la ley.
> 3. Es deber del Estado respetar, promover, proteger y garantizar el ejercicio de la libre determinación, los *derechos colectivos* e individuales de los cuales son titulares y su efectiva participación en el ejercicio y distribución del poder, incorporando su representación política en órganos de elección popular a nivel comunal, regional y nacional, así como en la estructura del Estado, sus órganos e instituciones. [Destacado nuestro]

En resumen, estas normas consagraban la plurinacionalidad e interculturalidad y reconocían los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Ambos temas generaron una serie de cuestionamientos durante todo el proceso constituyente.[30] En particular, se acusaba a estas normas de "dividir" el país y violar el principio de igualdad ante la ley.[31] Si bien el propio texto se hacía cargo de estas críticas consagrando normas sobre

30 Un detalle de las discusiones y votaciones se puede encontrar en https://laneta.cl/ y en https://www.chileconvencion.cl/

31 Se puede revisar un conjunto de estudios en este sentido en la página de Libertad y Desarrollo, organismos con gran influencia entre los convencionales de derecha en la Convención Constitucional. Ver: https://lyd.org/tag/plurinacionalidad/

la unidad territorial[32] e igualdad ante la ley[33], esta objeción caló profundo en la ciudadanía.[34] Sin embargo, el problema del reconocimiento de pueblos indígenas y de los derechos colectivos tiene una larga data en Chile y da cuenta de un problema de aproximación al reconocimiento de la pluralidad más complejo.

Por su parte, la propuesta constitucional de 2023 propuso una norma sobre reconocimiento de los pueblos indígenas en Chile, aunque en términos más restrictivos que la propuesta de la Convención Constitucional. Así, el artículo 5 de la propuesta constitucional señalaba:

> 1. La Constitución reconoce a los pueblos indígenas como parte de la Nación chilena, que es una e indivisible. El Estado respetará y promoverá sus derechos individuales y colectivos garantizados por esta Constitución, las leyes y los tratados internacionales ratificados por Chile y que se encuentren vigentes.
> 2. El Estado reconoce la interculturalidad como un valor de la diversidad étnica y cultural del país y promueve el diálogo intercultural en condiciones de igualdad y respeto recíprocos. En el ejercicio de las funciones públicas se debe garantizar el reconocimiento y la comprensión de dicha diversidad étnica y cultural.

Con posterioridad al fracaso de ambos procesos constituyentes, el contexto normativo constitucional no es auspicioso. En efecto, Chile y Uruguay son los únicos países latinoamericanos que no tienen en su Constitución alguna referencia a los derechos de los pueblos indígenas.[35] Desde 1990 se han presentado numerosos proyectos de reforma

32 Artículo 3 "Chile, en su diversidad geográfica, natural, histórica y cultural, forma un territorio único e indivisible".

33 Artículo 25.1. "Toda persona tiene derecho a la igualdad, que comprende la igualdad sustantiva, la igualdad ante la ley y la no discriminación. Es deber del Estado asegurar la igualdad de trato y oportunidades. En Chile no hay persona ni grupo privilegiado. Queda prohibida toda forma de esclavitud".

34 Según encuesta de Cadem (septiembre de 2022), la plurinacionalidad fue la segunda razón más citada para votar rechazo entre los electores del 04 de septiembre. Ver: https://media.biobiochile.cl/wp-content/uploads/2022/09/razones-votar-rechazo-cadem.png

35 Véase, a modo de ejemplo, la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (artículos 1°, 2° y 3°), Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (artículo 2°),

constitucional en materia de derechos de los pueblos indígenas[36], los que han evolucionado desde una discusión centrada en la protección de los pueblos indígenas[37] hacia un enfoque centrado en derechos colectivos, como los de participación política.[38] El último anuncio en este sentido es el del gobierno del presidente Boric en junio de 2025.[39] Ninguno de estos proyectos ha sido aprobado.

Es en este contexto que la Comisión Presidencial para la Paz y el Entendimiento (2025), en su informe final recomendó explícitamente el reconocimiento constitucional de pueblos indígenas, el reconocimiento de la interculturalidad (opta por la fórmula de la propuesta constitucional de 2023 y no por la de plurinacionalidad de la propuesta de 2022) y de la diversidad cultural; y, además, el reconocimiento de algunos pueblos indígenas.[40]

Donde sí ha habido algunos avances en el reconocimiento de derechos de pueblos indígenas ha sido en el ámbito legal. A modo de ejemplo, se puede señalar la Ley 19253, o "Ley indígena", reconoce a los indígenas, a sus principales etnias y comunidades, y establece el deber del Estado de respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas y sus culturas y proteger sus tierras, adoptando medidas para tal efecto (artículo 1°). Esta ley establece derechos políticos y de participación, identifica las tie-

Constitución de la República del Ecuador (artículos 1° y 56 y ss.) y Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (preámbulo y artículos 119 y ss.). Se puede revisar un estudio completo del tema en: Nash y Núñez, 2017.

36 El primero de estos proyectos es a comienzos del retorno a la democracia. Boletín 513-07 ingresado el 1 de enero de 1991. Los demás proyectos son: reconocimiento tiene por objeto garantizar el derecho a desarrollar y fortalecer la identidad y tradiciones, es el caso de los boletines 2360-0735 (1999), 2534-0736 (2000) y 4069-0737 (2006); reconocimiento que tiene por objetivo señalar que es deber del Estado respetar la identidad, cultura y tradiciones de los pueblos indígenas, Boletín 5324-07 (2007); reconocimiento el derecho a conservar, desarrollar y fortalecer su identidad, idiomas instituciones y tradiciones, Boletines 5427-0743 y 5522-0744 (ambos de 2007); y, reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas y de sus derechos colectivos, Boletín 8438-07 (2012).

37 Un buen ejemplo de esta perspectiva es el primer proyecto, ver: Boletín 513-07 ingresado el 1 de enero de 1991.

38 A modo de ejemplo, ver: Boletín 8438-07 ingresado el 11 de julio de 2012.

39 Ver: https://prensa.presidencia.cl/comunicado.aspx?id=300756

40 "[...] la Comisión recomienda establecer en la Constitución que son pueblos indígenas preexistentes los Mapuche, Aymara, Rapa Nui, Atacameño, Quechua, Colla, Diaguita, Chango, Kawésqar, Yagán, y Selk'nam" (Comisión, 2025: 82).

rras indígenas y les otorga protección, reconoce el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y un Fondo de Desarrollo Indígena, entre otros aspectos. Pese a que en su momento constituyó un avance en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y en la adopción de sus demandas, es insuficiente al comparar sus contenidos con el desarrollo sobre derechos de pueblos indígenas a nivel internacional (Instituto de Estudios Indígenas, 2003, p. 5), pero, por sobre todo, al estar construida sobre la base de derechos individuales y no colectivos. Un avance en este sentido es la Ley 20249 o "Ley Lafkenche", que crea espacio costero marino para los pueblos originarios y cuyo objeto es resguardar el uso consuetudinario de dichos espacios, a fin de mantener las tradiciones y el uso de los recursos naturales por parte de las comunidades vinculadas al borde costero al sur de Chile (artículo 3°).

Es importante, entonces, destacar que no solo es necesario que haya un reconocimiento formal de los pueblos indígenas en la Constitución, sino que este debe tener la suficiente densidad como para abarcar lo que caracteriza a los pueblos indígenas en nuestra región, cual es, la titularidad colectiva de derechos humanos (Millaleo, 2022). Considerando las experiencias comparadas recientes (Ecuador y Bolivia), era probable que el reconocimiento constitucional considerara los principios de plurinacionalidad e interculturalidad,[41] para dar cuenta de la realidad chilena y también configurar un marco constitucional capaz de dar expresión a formas diferenciadas de titularidad de derechos, como son los derechos colectivos.[42] Aquí es donde se presenta con claridad el conflicto entre la respuesta normativa "correcta" acorde a estándares internacionales y la base cultural en que dicha respuesta debía insertarse.

Es así como la perspectiva reduccionista de los derechos indígenas ha sido un problema permanente para la plena implementación del C169

41 En el estudio sobre reforma constitucional en Chile, hemos propuesto la siguiente fórmula constitucional: "Chile es un Estado social y democrático, unitario, intercultural y plurinacional" (Nash y Nuñez, 2015. Destacado en el original).

42 Tal como lo sostiene Alvarado Lincopi lo que está en juego con la plurinacionalidad es una redistribución de poder "Entonces, cuando se dice plurinacionalidad, se intenta situar la asimetría en la relación entre los pueblos y buscar rutas para redistribuir la capacidad de gobernanza sobre los territorios y las estructuras institucionales, tanto las propias de los pueblos indígenas como las del Estado" (Alvarado, 2022: 44).

en un contexto restrictivo propio del sistema jurídico chileno, donde no se reconoce constitucionalmente ni la existencia ni las particularidades culturales de los pueblos indígenas, pese a ser estos cerca del 11% de la población (Cepal, 2014, p. 43). Por ello, no es de extrañar que haya sido extraordinariamente difícil dar pleno contenido a un instrumento internacional que se basa, precisamente, en el reconocimiento de esta titularidad colectiva de los derechos de un porcentaje relevante de la población chilena. Consecuencialmente, era evidente que un reconocimiento amplio de plurinacionalidad y derechos colectivos generaría resistencias tal como se dio en el marco del proceso constituyente de 2022.[43]

LA PARTICIPACIÓN, PARTICULARMENTE, MEDIANTE MECANISMOS DE CONSULTA

La propuesta constitucional de 2022 consagraba el derecho a la participación de los pueblos indígenas a través de la consulta:

> Artículo 66
> Los pueblos y naciones indígenas tienen derecho a ser consultados previamente a la adopción de medidas administrativas y legislativas que les afectasen. El Estado garantiza los medios para la efectiva participación de estos, a través de sus instituciones representativas, de forma previa y libre, mediante procedimientos apropiados, informados y de buena fe.

Por otra parte, la propuesta constitucional de 2023 no hizo mención al derecho a la consulta indígena; sólo hubo una referencia en las normas transitorias sobre la necesidad de que se hiciera consulta a pueblos indígenas en materia os proyectos de ley que regulen los estatutos especiales de gobierno y administración de Rapa Nui y del Archipiélago Juan Fernández.[44]

43 Incluso al interior del pueblo mapuche esta es una cuestión que no genera un completo respaldo, tal como da cuenta la encuesta del Centro de Estudios Públicos (CEP) publicada en agosto de 2022 donde solo un 12% de los encuestados señala que Chile debe reconocer la plurinacionalidad (Cep, 2022: 23).

44 Norma Trigésima novena de la propuesta constitucional de 2023.

En la normativa internacional sí ha habido un reconocimiento explícito a este derecho. Es así como, el artículo 6° del C169 de la OIT consagra el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados, mediante procedimientos apropiados y, en particular, a través de sus instituciones representativas, cada vez que se promuevan medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente.[45]

En la historia de Chile la participación formal de los pueblos indígenas en Chile ha sido prácticamente inexistente. Basta mirar la actual composición del Congreso Nacional y de los ministros y ministras de la Presidencia: escasa presencia indígena en los más altos cargos políticos; y este no es un momento particular, ya que así ha sido en la historia del país.[46] En consecuencia, no debe llamar la atención que la discusión acerca de medidas de acción afirmativa que buscan garantizar la presencia de representantes de pueblos indígenas en los órganos legislativos haya estado presente en el debate constitucional chileno, aunque sin resultados concretos (Nash y Núñez, 2015: 27-42). Asimismo, en el proceso de negociación de las bases de la Convención Constitucional uno de los temas más complejos fue el reconocimiento de escaños reservados para los pueblos indígenas que significó exteriorizar una serie de prejuicios e incluso racismo en la discusión parlamentaria.[47]

En estas circunstancias, la forma de participación más relevante, en los hechos, ha pasado a ser la consulta indígena y el contexto en que se ha desarrollado la consulta es el de proyectos de alto impacto, vinculados con minería, pesca e industria forestal (Aylwin, Meza-Lopehandía y Yáñez, 2013: 95-299; Fuenzalida, 2015; Millamán, 2019; Donoso y Núñez, 2021).

45 En un reciente informe de la CIDH (2022), se recomienda "Implementar la consulta y el consentimiento previo, libre e informado sobre medidas legislativas y administrativas o proyectos de desarrollo o explotación de recursos naturales susceptibles de afectar los derechos de estos pueblos desde un enfoque del derecho a su libre determinación" (CIDH, 2022: 168)

46 El representante indígena que más ha destacado ha sido Francisco Huenchumilla, quien fue diputado y ministro de Estado y actualmente es Senador. De ahí que la figura de Elisa Loncon lograra una enorma trascedencia nacional e internacional como primera presidenta de la Convención Constitucional.

47 La discusión de la ley 21298 de 23 de diciembre de 2020, que Modifica la Carta Fundamental para reservar escaños a representantes de los pueblos indígenas en la Convención Constitucional y para resguardar y promover la participación de las personas con discapacidad en la elección de convencionales constituyentes, puede ser revisada en: https://www.bcn.cl/historiadelaley/nc/historia-de-la-ley/7826/
Sobre las expresiones racistas y discriminatorias se dio una amplia discusión en diversos medios, un buen análisis se puede encontrar en: https://plataformacontexto.cl/contexto_factual/las-batallas-constituyentes-de-los-pueblos-originarios-2/

En la práctica, la garantía para la aplicación del C169 ha sido por vía jurisdiccional. Sobre el sistema aplicable, la jurisprudencia ha sido vacilante. Por cierto, la tendencia inicial fue estimar que —dado el carácter flexible de la consulta— era suficiente con las normas de participación ciudadana que contemplaba la normativa ambiental para considerar que se había cumplido con el trámite de consulta previa.[48] Afortunadamente, esta tendencia jurisprudencial se revirtió en los casos *Comunidad Mapuche Huilliche Pepiukelen,*[49] *Consejo de Pueblos Atacameños*[50] y *Comunidad Indígena Antu Laftquen de Huentetique*,[51] y la Corte Suprema comenzó a desarrollar una línea dirigida a reconocer las particularidades de la consulta previa y a caracterizarla de acuerdo con ciertos estándares mínimos que se deben cumplir para su realización (Donoso y Núñez, 2021: 100-120).[52] Este reconocimiento de la participación de pueblos indígenas vía la consulta y la importancia de esta para el diseño de proyectos y políticas públicas van en línea con la jurisprudencia interamericana para la efectiva protección y goce de los derechos cuando los titulares son pueblos indígenas.[53]

48 Corte Suprema. Sentencia de 14 de octubre de 2010, rol 4078-2010, considerandos 5, 6 y 7 (Caso Planta de Celulosa en Valdivia). En el mismo sentido: Corte de Apelaciones de Arica. Sentencia de 4 de marzo de 2011, Rol 9-2011, considerando 14; Corte de Apelaciones de Arica. Sentencia de 2 de noviembre de 2011, Rol 359-2011, considerando 14; Corte de Apelaciones de Santiago. Sentencia de 31 de enero de 2011, Rol 1794-2010, considerando 10; y Corte de Apelaciones de Puerto Montt. Sentencia de 11 de octubre de 2011, Rol 239-2011, considerandos 8 y 9.

49 Corte de Apelaciones de Puerto Montt. Sentencia de 27 de julio de 2010, rol 36-2010.

50 Corte Suprema. Sentencia de 13 de julio de 2011, rol 258-2011.

51 Corte Suprema. Sentencia de 22 de marzo de 2012, rol 10090-2011.

52 Un caso que tuvo amplia repercusión pública en 2022 fue una acción de protección en contra del proceso de licitación nacional e internacional para la exploración y explotación de yacimientos de litio por no haberse definido el área de concesión y por tanto, fue imposible realizar la correspondiente consulta a las comunidades indígenas afectadas. Ver Corte Suprema, rol Rol N° 99-2022 de 01 de junio de 2022.

53 Para una completa sistematización de la jurisprudencia de la Corte Interamericana en la materia, consultar Cuadernillo, 2025.

Sin embargo, con la entrada en vigencia de los Tribunales Ambientales,[54] la Corte Suprema indicó que la competencia para conocer de las ilegalidades de las Resoluciones de Calificación Ambiental (RCA) estaría radicada en aquellos, sin perjuicio de que por la acción de protección se pueda conocer de situaciones que requieran una cautela inmediata.[55] Desplazar dicha protección a la sede administrativa es una nueva visión restrictiva del Convenio y sus alcances de protección de derechos humanos de los pueblos indígenas (Contreras, 2018; Millamán, 2019).

Por ello, es interesante la sentencia dictada por la Corte Suprema en 2021en la cual se realiza un completo análisis del derecho a la consulta indígena, con base en el C 169 de la OIT, descartando que medidas de "diálogo" puedan sustituir un proceso formal de consulta indígena.[56]

Así las cosas, es interesante que la consulta haya podido desarrollarse con base en instrumentos internacionales, fundamentalmente el C 169, pese a que no tiene reconocimiento directo ni constitucional ni legal en Chile.

DERECHO DE PROPIEDAD Y TERRITORIOS EN UNA ECONOMÍA BASADA EN LA EXPLOTACIÓN DE RECURSOS NATURALES SITUADOS EN TERRITORIO INDÍGENA

La propuesta constitucional (2022) en materia de derecho a la propiedad indígena planteó una norma con amplio alcance, donde no solo se reconocía esta particular forma de propiedad, sino que garantizaba el derecho a la reivindicación de territorios tradicionales y contemplaba el derecho a la reparación. El texto propuesto era:

54 Ley 20600, "Crea los Tribunales Ambientales", de 28 de junio de 2012.

55 Corte Suprema. Sentencia de 22 de mayo de 2014, Rol 16817-2014. En el mismo sentido: Corte Suprema. Sentencia de7 de octubre de 2014, Rol 11299-2014 (en esta última sentencia se acogió la acción por considerar que las ilegalidades alegadas requerían de tutela inmediata) y Corte de Apelaciones de Iquique. Sentencia de 28 de julio de 2014, Rol 290-2014 (en este caso la Corte de Apelaciones cuestionó la idoneidad de la sede de protección para reclamar la ilegalidad de la RCA).

56 Corte Suprema. Sentencia de 19 de noviembre de 2021, Rol N° 17.289-2021, considerandos 7 a 12.

> Artículo 79
> 1. El Estado reconoce y garantiza, conforme con la Constitución, el derecho de los pueblos y naciones indígenas a sus tierras, territorios y recursos.
> 2. La propiedad de las tierras indígenas goza de especial protección. El Estado establecerá instrumentos jurídicos eficaces para su catastro, regularización, demarcación, titulación, reparación y restitución.
> 3. La restitución constituye un mecanismo preferente de reparación, de utilidad pública e interés general.
> 4. Conforme con la Constitución y la ley, los pueblos y naciones indígenas tienen derecho a utilizar los recursos que tradicionalmente han usado u ocupado, que se encuentran en sus territorios y sean indispensables para su existencia colectiva.

La propuesta 2023 nada dice al respecto.

Así pues, se hace evidente que el diseño propuesto en 2022 contrastaba sustancialmente con la Constitución vigente que no contempla un tratamiento particular del derecho de propiedad respecto de pueblos indígenas. Por cierto, el acercamiento constitucional a la propiedad ha sido tradicionalmente el de un derecho individual, pero con una fuerte construcción de propiedad estatal sobre los recursos naturales, particularmente, los mineros (CPR, artículo 19, Nº 24).

Empero, resolver estas materias (tierras y territorios) sí es fundamental para los pueblos indígenas.[57] Ciertamente, la propiedad sobre el territorio y los recursos naturales adquiere particularidades en relación con los pueblos indígenas porque, además de su relación especial con el territorio de acuerdo con su cosmovisión, han demandado un reconocimiento de su calidad de derecho colectivo, es decir, que la titularidad es de los indígenas en cuanto pueblos y no individuos.[58]

57 La CIDH ha recomendado a los Estados "Asegurar un marco normativo, político e institucional que garantice a los pueblos indígenas y tribales la resolución de sus reclamaciones relacionadas con el acceso a y reconocimiento de sus derechos territoriales" (CIDH, 2022: 167). Por su parte, la misma encuesta CEP a la que hemos hecho referencia supra pone este tema en el primer lugar de las preocupaciones de los encuestados de origen mapuche dentro de las medidas de reparación del Estado para con el pueblo mapuche (Cep, 2022: 21).

58 Artículo 26 Declaración Naciones Unidas 2007; artículo XXV Declaración Americana 2016.

De igual forma, el tema de la propiedad es uno de los pilares sobre los cuales se construye el C169. En efecto, en el Convenio se hace una distinción entre "tierras" y "territorio", entendiendo este último como la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera (artículo 13). Esto permite ampliar la concepción tradicional de derecho de propiedad, dando respuesta a la necesidad de protección de este derecho bajo la cosmovisión indígena, caracterizando este derecho como colectivo. Se debe resaltar la importancia que da el C169 a la protección de los derechos que tienen los pueblos indígenas sobre los recursos naturales, derechos que comprenden su derecho a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos (artículo 15).

En este mismo sentido, la Corte Interamericana, sobre una base normativa similar a la chilena en materia de derecho de propiedad,[59] ha señalado que es necesaria una interpretación amplia que sea respetuosa de la particular relación de los pueblos indígenas con su territorio, ya que "desconocer las versiones específicas del derecho al uso y goce de los bienes, dadas por la cultura, usos, costumbres y creencias de cada pueblo, equivaldría a sostener que solo existe una forma de usar y disponer de los bienes, lo que a su vez significaría hacer ilusoria la protección de tal disposición para millones de personas".[60]

En Chile, a nivel infra-constitucional, la legislación "indígena" de 1993 sí contempla que "la propiedad de las tierras indígenas a que se refiere este artículo, tendrá como titulares a las personas naturales indígenas o a la comunidad indígena definida por esta ley" (Ley 19253, art. 12 Nº4). Sin embargo, la legislación nacional no recoge la idea de "territorio"; de hecho, cuando hace referencia a dicho término es para referirse básicamente al "territorio nacional"; lo mismo sucede con "recursos naturales", concepto que está ausente del texto, salvo al momento de referirse a las "áreas de desarrollo indígena" (Ley 19253, art. 26).

Esta regulación reduccionista -constitucional y legal- del derecho de propiedad de los pueblos indígenas ha sido construida a través de una historia de violencia y despojo.[61] En efecto, la propiedad estatal y privada sobre dichos territorios, principalmente al sur de Chile, pero también en el norte y en Rapa Nui, es producto del uso de la fuerza, a través de la cual el Estado de Chile invadió dichos territorios a fines del siglo XIX y desarrolló políticas de despojamiento y asimilación, cuando no derechamente genocidios.[62]

Frente a esta historia de explotación y abusos por parte del Estado respecto de los pueblos indígenas, los gobiernos democráticos asumieron la existencia de una "deuda histórica" (Informe, 2008, p. 533). Esto se ha traducido, fundamentalmente, en un proceso de compras de tierras para ser entregadas a las comunidades que fueron despojadas de sus territorios y en apoyos económicos para desarrollar producción de subsistencia (Anaya, 2009, párrs. 24 y ss). Lamentablemente, esta ha sido —una vez más— una política restrictiva, ya que no ha buscado garantizar adecuadamente el derecho al territorio, sino que se ha limitado a compras de tierras. Este enfoque impide desarrollar plenamente el derecho al territorio conforme a los estándares del C169 y de las Declaraciones 2007 y 2016 sobre los derechos de los pueblos indígenas, de las Naciones Unidas (ONU, 2007) y de la Organización de Estados Americanos (OEA, 2016), respectivamente.

Frente a esta política de despojo prevaleciente durante décadas, no es de extrañar que el debate se haya desarrollado en torno al derecho de reivindicación de los territorios indígenas.[63] En Chile, el tema territorial

En el mismo sentido, Corte IDH. Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 31 de agosto de 2001. Serie C, No. 79, párr. 149.

59 El artículo 21 de la CADH, dispone: "1. Toda persona tiene derecho al uso y goce de sus bienes. La ley puede subordinar tal uso y goce al interés social. 2. Ninguna persona puede ser privada de sus bienes, excepto mediante el pago de indemnización justa, por razones de utilidad pública o de interés social y en los casos y según las formas establecidas por la ley. 3. Tanto la usura como cualquier otra forma de explotación del hombre por el hombre, deben ser prohibidas por la ley."

60 Corte IDH, Caso Sarayaku (2012, párr. 145).

61 En Chile hay una verdad "oficial" sobre este despojo sistemático en el Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2008; en adelante, Informe 2008). Un completo desarrollo, en Aylwin, Meza-Lopehandía y Yáñez, 2013: 41-158; Correa, 2021.

62 El caso más dramático es el de las comunidades de la Patagonia chilena, que fueron exterminadas sistemáticamente desde fines del siglo XIX y principios del XX. Véase: Informe, 2008; Alonso, 2014.

63 Las reivindicaciones territoriales indígenas están plenamente cubiertas por los alcances del Convenio 169 (artículo 14), la Declaración 2007 (artículo 26), la Declaración 2016 (artículo XXV) y por la interpretación del derecho de propiedad de la Convención Americana sobre

se ha limitado a la discusión sobre demandas de comunidades indígenas respecto de los predios utilizados en las décadas anteriores al despojo desarrollado por la dictadura y, en algunos casos, se ha ampliado la reivindicación a los territorios reconocidos por el Estado de Chile en el proceso de construcción de reducciones, luego de la invasión de fines del siglo XIX, a través de los títulos de merced.[64] No obstante, en el marco del C169, además del derecho de reivindicación, es importante que el Estado garantice adecuadamente los alcances del derecho al territorio de los pueblos indígenas. Asumir plenamente el derecho de propiedad sobre los territorios indígenas, conforme las obligaciones internacionales del Estado de Chile, implicaría —de acuerdo con lo ha establecido por la Corte Interamericana de Derechos Humanos— que el Estado está obligado no solo respecto del derecho formal de propiedad de un pueblo indígena, sino también a garantizar el goce respecto de los "recursos naturales que ha usado tradicionalmente dentro de sus territorios".[65]

Sin duda que este escenario es el que se tuvo presente en la Comisión Presidencial para la Paz y el Entendimiento (2025) que centró su discusión en estos temas. De ahí que sea relevante el esfuerzo que se hizo por intentar dimensionar el tema territorial, aunque con una mirada restrictiva y con escasa participación indígena[66], y formular propuestas en este sentido. Así, se recomienda un nuevo diseño institucional compatible con el C 169 y se propone en concreto una agencia de reparación, un fondo financiero y un tribunal arbitral que permitan acelerar el proceso

Derechos Humanos (artículo 21) realizada por la Corte Interamericana (Corte IDH. Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek. Vs. Paraguay. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 24 de agosto de 2010, párr. 109).

64 "Luego de la ocupación de la Araucanía a fines del siglo pasado, el Estado chileno otorgó a los mapuche alrededor de tres mil títulos de merced, mediante los cuales les fueron reconocidas en forma comunitaria tan solo 500 mil hectáreas, que representan aproximadamente el 5% del territorio ancestral mapuche al sur del Bío Bío" (Aylwin, 2000: 280). Para un amplio análisis en perspectiva histórica, véase también Aylwin, Meza-Lopehandía y Yáñez, 2013: 99-105; Correa, 2021.

65 Corte IDH. Caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 28 de noviembre de 2007, párr. 121. En el mismo sentido: Corte IDH, caso Sarayaku (2012, párr. 146) y Corte IDH, Caso Comunidad Garífuna de Punta Piedra y sus miembros Vs. Honduras. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 8 de octubre de 2015. Serie C No. 304, párr. 167.

66 Ver una visión crítica en: https://observatorio.cl/observatorio-ciudadano-ante-el-informe-de-la-comision-para-la-paz-y-el-entendimiento/

para generar un "plan integral que permita dar una respuesta más rápida y efectiva a las demandas de reparación" en materia de tierras (Comisión, 2025: 88-92).

Parece evidente que en materia de propiedad sobre territorios indígenas existe una clara tensión entre los alcances que se desprenden del C169 y el derecho de propiedad indígena, y los que recogen la legislación y políticas públicas. De ahí que tampoco sea de extrañar que una norma como la propuesta por la Convención Constitucional de 2022 provocara una dura reacción sobre sus alcances, acorde con la mirada tradicional sobre el tema en el país. De igual forma, no hay duda que la propuesta de la Comisión presidencial de 2025 también es criticable, en particular, por una perspectiva economicista que hace depender las demandas de las comunidades indígenas a límites económicos y formales que hacen imposible resolver la globalidad de la demanda indígena; por la igualación inaceptable de las víctimas históricas del despojo del Estado con las víctimas privadas de actos de violencia en la zona Wallmapu; por una particular defensa de la industria forestal; por abrir espacio a compensaciones en dinero y no en tierras; y por la falta de participación efectiva de los pueblos involucrados.

Finalmente, sin resolver el tema de la autonomía de las comunidades indígenas no es viable una solución de fondo a las demandas indígenas en Chile.

LA AUTONOMÍA Y DIFICULTADES DE IMPLEMENTACIÓN EN UN SISTEMA CENTRALIZADO

Una de las principales propuestas del texto constitucional elaborado por la Convención Constitucional (2022) era el de la descentralización. Para ello, el capítulo VI desarrollaba las bases de un "estado regional" que contemplaba una serie de instancias de poder territorial autónomas. Una de estas eran los "autonomías territoriales indígenas":

> Artículo 234
> Autonomía territorial indígena
> 1. La autonomía territorial indígena es la entidad territorial dotada de personalidad Jurídica de derecho público y patrimonio propio, donde los pueblos y naciones indígenas

ejercen derechos de autonomía en coordinación con las demás entidades territoriales. Es deber del Estado reconocer, promover y garantizar las autonomías territoriales indígenas para el cumplimiento de sus fines.

2. La ley, mediante un proceso de participación y consulta previa, creará un procedimiento oportuno, eficiente y transparente para la constitución de las autonomías territoriales indígenas. Dicho procedimiento deberá iniciarse a requerimiento de los pueblos y naciones indígenas interesados, a través de sus autoridades representativas.

Artículo 235

La ley deberá establecer las competencias exclusivas de las autonomías territoriales indígenas y las compartidas con las demás entidades territoriales. Las autonomías territoriales indígenas deberán tener las competencias y el financiamiento necesarios para el adecuado ejercicio del derecho de libre determinación de los pueblos y naciones indígenas.

La propuesta 2023 no tiene un reconocimiento en materia de autonomía o autodeterminación.

Sin duda la propuesta constitucional de 2022 entraba en contradicción con una de las características del modelo institucional diseñado en la Constitución chilena de 1980, esto es, el de un Estado unitario y fuertemente centralizado en la capital.[67] Esta centralización exacerbada tiene impacto directo en las posibilidades de implementación del C169, particularmente, en materia de autonomía.

Es sabido que en Derecho Internacional, la utilización del concepto "pueblos" tiene consecuencias jurídicas relevantes, ya que trae aparejado el derecho a la autodeterminación de los mismos (Anaya, 2010). En este sentido, gran parte de la discusión jurídica en torno a los derechos de los pueblos indígenas en la última década se ha enfocado al reconocimiento de sus derechos en tanto "pueblos" y a definir los alcances que trae consigo dicho reconocimiento.[68]

67 Véase Comisión Asesora Presidencial en Descentralización y Desarrollo Regional, 2015: 7.

68 El artículo 1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) indica que "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". En el mismo sentido, la Declaración 2007, en el artículo 3° reconoce que "[L]os pueblos indígenas 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". El artículo 4°, a su vez, establece una manifestación de este derecho, cuando precisa que "[L]os pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas". Finalmente, tenemos el artículo 5° que precisa que "[L]os pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado". Por su parte, la Declaración Americana de 2016 consagra en su artículo III que "[L]os pueblos indígenas 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".

Este derecho, con diversas denominaciones y gradualidades (libre determinación, autodeterminación, autogobierno, autonomía), condensa el contenido de reivindicaciones que en las últimas décadas vienen formulando, de manera específica, los pueblos indígenas en múltiples foros (Aparicio, 2008: 399-409), y comporta la posibilidad de los pueblos de determinar su organización política, sus instituciones jurídicas, sus relaciones con otras organizaciones sociales y políticas, y sus condiciones de desarrollo (CIDH, 2022).

Una de las dificultades que ha enfrentado la inserción de este concepto en los textos constitucionales de la región (Diez-Polanco, 2004, p. 151) es el entendimiento de que su incorporación importaría la creación de un "nuevo Estado" dentro de un Estado o que se separa de este.[69] En este sentido, también es clara la Declaración 2007, que indica que "nada de lo señalado en la presente Declaración (…) se entenderá en el sentido de que autoriza o fomenta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes" (artículo 46.1). De igual forma, la Declaración Americana 2016 de la OEA dispone: "Nada de lo contenido en la presente Declaración se [...] entenderá en el sentido de que autoriza o alienta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes".

69 James Anaya, ex relator sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas, ha indicado que "este concepto apunta a ideas de igualdad y libertad y que permiten a las personas elegir las configuraciones políticas, sociales y económicas en que viven" (Anaya, 2010: 198).

Pese a las tensiones que generaba la incorporación de estos conceptos en las constituciones de América Latina, en la denominada "oleada del constitucionalismo plurinacional" de los años 2006 a 2009 (Yrigoyen, 2011; Aguilar, 2021) se incluyeron conceptos como los de autodeterminación o autonomía (Meza-Lopehandía, 2010). Esa oleada se acercó a las costas chilenas en la propuesta constitucional de 2022, pero dicha "amenaza" también atizó los fuegos contrarios al texto constitucional.

En definitiva, da la impresión de que la idea de autonomía, en cualquier acepción seria de dicho principio,[70] supone generar formas concretas de poder descentralizado: financiera, política, organizacional[71] y para que esto sea efectivo, es necesario que el Estado esté en condiciones y en disposición de ceder parte de su poder. Cuestión nada de fácil tal como se desprende de la experiencia de implementación del C169 desde 2009 y del resultado electoral del 04 de septiembre de 2022.

Otra materia relevante a la hora de evaluar los alcances de la implementación del C169 en un contexto de fuerte centralización es un dato de la realidad: una alta presencia indígena en centros urbanos,[72] por lo que la pregunta sobre la autonomía se hace aún más compleja (Gissi, 2004). Si bien es posible imaginar formas de autonomía territorial (limitadas, por cierto) en espacios territoriales con fuerte presencia indígena, esto se hace muy difícil en espacios urbanos donde hay dispersión de las comunidades indígenas y donde son claramente minoritarias, pero donde el elemento cultural sigue siendo un unificador relevante (Collipal, 2014, p. 139). Este fue un tema ausente en la propuesta constitucional de 2022 y también en la propuesta de 2023.

70 Tal como ha señalado Stavenhagen (2009), el "derecho de libre determinación debe ser interpretado como un derecho interno, es decir, en el marco de un Estado independiente establecido, especialmente cuando este Estado es democrático y respeta los derechos humanos de sus ciudadanos. La libre determinación como un derecho externo aplicaría en el caso de la secesión o separación territorial de un estado existen. Y se ha dicho bastantes veces que esto no es lo que los pueblos indígenas demandan cuando exigen el derecho de libre determinación, aunque la libre determinación externa no puede ser excluida como una posibilidad lógica" (p. 30).

71 "La autonomía se produce en la elección directa de autoridades, la administración de recursos económicos el ejercicio de facultades legislativas, reglamentarias, fiscalizadores y ejecutivas, por los órganos del gobierno autónomo en el ámbito de su jurisdicción" (Cepal, 2014: 20).

72 Según cifras del censo 2002, la población indígena en zonas urbanas correspondía a un 86% y solo algo más del 13% vivía en zonas rurales (Collipal, 2014: 138).

Aquí está uno de los desafíos de la implementación del Convenio a futuro: imaginar formas de autonomía que puedan convivir culturalmente con una política fuertemente centralizada y un poder fuertemente concentrado. Sin duda alguna esto pasa por un efectivo reconocimiento de las formas de organización indígena (Comisión, 2025: 82-83), pero va mucho más allá si se busca cumplir con estándares internacionales en la materia.

EL PLURALISMO JURÍDICO, DISCUSIÓN QUE RECIÉN COMIENZA

Dentro de la propuesta constitucional de 2022, relativa a la administración de justicia, se contemplaba una norma que reconocía con rango constitucional el principio del pluralismo jurídico. Si bien no se desarrollaron sus alcances en la propuesta, la sola mención al principio generó una serie de reacciones negativas, centradas en la idea de que este principio lo que hacía era afectar la igualdad ante la ley. La norma propuesta señalaba:

> Artículo 309
>
> 1. El Estado reconoce los sistemas jurídicos de los pueblos y naciones indígenas, los que en virtud de su derecho a la libre determinación coexisten coordinados en un plano de igualdad con el Sistema Nacional de Justicia. Estos deberán respetar los derechos fundamentales que establecen esta Constitución y los tratados e instrumentos internacionales sobre derechos humanos de los que Chile es parte.
>
> 2. La ley determinará los mecanismos de coordinación, de cooperación y de resolución de conflictos de competencia entre los sistemas jurídicos indígenas y las entidades estatales.

La propuesta 2023 no tiene propuesta alguna en la materia.

El tema del pluralismo jurídico[73] es otro aspecto que se encuentra presente en el C169 (artículos 9° y 10°) y en las Constituciones de la región a través del reconocimiento del derecho consuetudinario indígena y la

73 Sobre la evolución del tema, ver Laguna y otros, 2020.

justicia propia.[74] Dicho reconocimiento siempre se debe dar en el marco del respeto de los límites propios del derecho nacional, como son los derechos humanos.[75] En este sentido, la propuesta constitucional dejaba entregado a la legislación definir los alcances materiales y personales de la implementación del pluralismo jurídico y contemplaba la unidad del sistema al establecer que sería la Corte Suprema el órgano encargado de tener la "última palabra" en las materias propias de la jurisdicción indígena.[76]

En Chile el sistema jurídico siempre ha estado altamente centralizado y no ha permitido la convivencia con otros sistemas normativos. Así, el TC señaló en 2000, refiriéndose a la materia (artículo 9 del C169), que esta norma era "inoponible e incompatible con nuestro sistema procesal penal contemplado para la sanción de los ilícitos que tipifica".[77] El contraste de esta visión con los alcances de la propuesta constitucional elaborada por la Convención Constitucional es evidente.

En síntesis, la discusión sobre el pluralismo jurídico y la apertura a sistemas jurídicos diferenciados como lo establece el C169 no se ven muy promisorias tal como quedó demostrado en la discusión constitucional habida en la Convención Constitucional. En este sentido, la campaña en contra del texto constitucional tuvo como uno de sus ejes que se establecían "privilegios" para los pueblos indígenas; confundiendo así, legítimas medidas para alcanzar una igualdad sustantiva en materia de justicia con privilegios ilegítimos.[78]

74 Para una visión comparada sobre este tema, ver Regalado y otros, 2020.

75 El propio texto lo hacía explícito como se puede leer del art. 309.1 precitado "Estos [sistema jurídicos de los pueblos y naciones indígenas] deberán respetar los derechos fundamentales que establecen esta Constitución y los tratados e instrumentos internacionales sobre derechos humanos de los que Chile es parte".

76 Artículo 329 "La Corte Suprema conocerá y resolverá las impugnaciones deducidas en contra de las decisiones de la jurisdicción indígena, lo hará en sala especializada y asistida por una consejería técnica integrada por expertos en su cultura y derecho propio, en la forma que establezca la ley".

77 Tribunal Constitucional, Sentencia de 4 de agosto de 2000, Rol 309-2000, considerando 52, párrafo 2º.

78 Sobre el mal uso de la autonomía indígena, la CIDH ha señalado que "Se deben evitar interpretaciones de este derecho que distorsionan la naturaleza de las aspiraciones de estos pueblos respecto a este derecho, particularmente aquellas que representan la libre determinación como una amenaza a la integridad territorial de los Estados" (CIDH, 2022: 163).

Probablemente es en materia del pluralismo jurídico donde se hace más evidente la visión restrictiva de los alcances del C169 en su implementación práctica y la inviabilidad de avanzar en el sentido propuesto por la Convención. No solo no hay normas que permitan su efectividad en esta materia, sino que el punto de partida (la existencia de sistemas jurídicos diferenciados) no es socialmente aceptado.[79]

CONCLUSIONES

Al comenzar este artículo se sostuvo como hipótesis que el cambio de paradigma que propone el C169 sobre la forma de entender la relación del Estado con los pueblos indígenas no ha sido asumido ni por el sistema político ni jurídico en Chile, que sigue anclado —mayoritariamente— en una visión reduccionista que no asume una mirada del fenómeno indígena desde la perspectiva de igualdad y no discriminación que propone el Derecho Internacional.

Así, tanto desde el punto de vista normativo constitucional, legal, como reglamentario, así como en materia de políticas públicas, no se ha asumido en plenitud el cambio de paradigma que propone el C169 respecto de los pueblos indígenas, desde una lógica asimilacionista hacia un reconocimiento de derechos humanos, tanto individuales como colectivos, conectados con la particular identidad cultural de estos pueblos.

Por ello, los avances del texto constitucional propuesto por la Convención Constitucional en 2022 que buscaban desarrollar no solo una nueva forma de reconocimiento (plurinacionalidad), sino que desarrollaba una serie de consecuencias de dicho reconocimiento (derechos colectivos, autonomía, consulta, pluralismo jurídico), fueron incompatibles con una visión restrictiva de los derechos de pueblos indígenas como la que prima en Chile.

79 Esto contrasta con la recomendación de la CIDH en el sentido de "Generar espacios de coordinación entre los sistemas de justicia estatal y los sistemas de justicia indígena y tribal para incorporar una perspectiva de género e intercultural a fin de aumentar la protección judicial de las mujeres indígenas y tribales cuando sufran violaciones de derechos humanos. Estos espacios deben promover la participación de las mujeres indígenas y tribales en los sistemas de administración de justicia y en el enfoque de reparaciones" (CIDH, 2022: 169-170).

De esta forma, se puede explicar la razón por la cual estos temas abordados en la propuesta constitucional fueran objeto de tan duras críticas. El problema parece no estuvo en la propuesta misma, sino en la profundidad del cambio cultural que implicaba para la relación entre el Estado de Chile y los pueblos indígenas un texto constitucional con base en el Convenio 169 y en los desarrollos más actuales en la materia (Declaraciones de Naciones Unidas de 2007 y OEA de 2016 y jurisprudencia internacional).

Por su parte, la propuesta constitucional 2023, si bien propuso una fórmula de reconocimiento, esta era limitada y no abordaba temas centrales para una efectiva implementación del C 169 ni otros compromisos internacionales en la materia.

En cuanto a la propuesta de la Comisión presidencial de 2025, esta representa un esfuerzo, pero limitado y con escasas posibilidades de implementación por falta de apoyo político y por no haber involucrado efectivamente a las comunidades mapuche directamente involucradas.
Con todos estos antecedentes, es evidente que los problemas de implementación del C169 son un tema cultural anclado en paradigmas restrictivos en materia de derechos de pueblos indígenas que han impedido desarrollar un diseño institucional acorde a los estándares del Convenio 169.

En definitiva, el tema de la plena implementación del Convenio 169 de la OIT sigue siendo una materia pendiente en Chile.

DOCTRINA E INFORMES CITADOS

Aguilar Pineda, J. (2021). *Pueblos indígenas, plurietnicidad y plurinacionalidad: análisis de modelos paradigmáticos y su relevancia en el Ius Constitutucionale Commune.* Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Alonso, J. L. (2014). *Menéndez, Rey de la Patagonia.* Santiago de Chile: Catalonia.

Alvarado, Claudio (2022). Plurinacionalidad. El potencial político de los pueblos. *Palabra Pública,* Nº 25, abril-mayo, 2022. Santiago: Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones, Universidad de Chile, pp. 43-44.

Anaya, James (2009). Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya. Adición La situación de los pueblos indígenas en Chile: seguimiento a las recomendaciones hechas por el Relator Especial anterior. A/HRC/12/34/Add.6 (05 de octubre de 2009). Versión completa. En http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/12session/A.HRC.12.34.Add.6_sp.pdf

-------- (2010). El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación. En R. Stavenhagen y C. Charters (Eds.), *El desafío de la Declaración: Historia y futuro de la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas* (pp, 194-209 Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

Aninat, Isabel (2014, abril). Los desafíos pendientes del Convenio 169. En: *Puntos de Referencia* (369). Edición online. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos (CEP). Disponible en https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160304/asocfile/20160304100553/pder369_IAninat.pdf

Aparicio, Marco (2008). El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación. En Mikel Berraondo (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos* (pp. 399-422), Serie Derechos Humanos, vol. 14. Bilbao: Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto.

Aylwin, José (2000). Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas. *Revista Perspectivas*, 13(2), pp. 277-300.

Aylwin, José, Meza-Lopehandía, Matías y Yáñez, Nancy (2013). *Los pueblos indígenas y el derecho.* Santiago de Chile: LOM editores.

Buergenthal, Thomas (1992). Self-executing and non-self-executing treaties in national and international law. Martinus Nijhoff, 1992. *Collected Courses of the Hague Academy of International Law,* vol. 235. Nijhoff, Leiden | Boston: Brill Publishers.

Centro de Estudios Públicos (2022). *Estudio Nacional de Opinión Pública Encuesta Especial. CEP 87 (Febrero – Julio 2022).* Disponible en: https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20220802/20220802173343/encuestacep_especial87_v3_anexos.pdf

Collipal, María Francisca (2014). "Indígenas rurales y urbanos: realidades y desafíos". En B. Cariman Linares (Ed.), *¿Chile indígena? Desafíos y oportunidades para un nuevo trato.* Santiago de Chile: Editorial El Desconcierto.

Comisión Asesora Presidencial en Descentralización y Desarrollo Regional (2015, 7 de octubre). Propuesta de Política de Estado y Agenda para la Descentralización y el Desarrollo Territorial de Chile. Hacia un país desarrollado y justo. Santiago de Chile: Presidencia de la República. Disponible en https://prensa.presidencia.cl/lfi-content/otras/informes-comisiones/InformeDescentralizacion.pdf:

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal). (2014). Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Síntesis. [LC/L.3893]. Santiago de Chile: Cepal. Disponible en http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37050/4/S1420783_es.pdf

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2021). *Derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas y Tribales.* OEA/Ser.L/V/II. Doc. 413 de 28 diciembre 2021.

Comisión Presidencial para la Paz y el Entendimiento (2025). *Informe final.* Disponible en https://www.comisionpazyentendimiento.gob.cl/wp-content/uploads/2025/05/INFORME-FINAL.pdf

Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2008). Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Santiago de Chile: Comisión Presidencial para Asuntos Indígenas. Disponible en http://www.memoriachilena.cl/602/articles-122901_recurso_2.pdf

Contreras, María Fernanda (2018). *La desnaturalización de la obligación internacional de consulta indígena como derecho humano la reticencia de los tribunales superiores de justicia de conocer por medio del recurso de protección y la dicotomía de competencia en virtud de la entrada en vigencia de la Ley 20.600 que crea los tribunales ambientales. Memoria para optar al grado de Licenciada en Ciencias Jurídica y Sociales.* Santiago: Facultad de Derecho - Universidad de Chile.

Correa, Martín (2021). *La Historia del Despojo. El Origen de la Propiedad Particular en el Territorio Mapuche.* Santiago, Ceibo Ediciones.

Corte Interamericana de Derechos Humanos (2021). *Cuadernillo de Jurisprudencia Nº 11. Pueblos Indígenas.* Disponible en: https://www.corteidh.or.cr/sitios/libros/todos/docs/cuadernillo11_2021.pdf

Declaración 2007. *Véase* Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2007).

Declaración 2016. *Véase* Organización de los Estados Americanos (OEA) (2016).

Diez-Polanco, Héctor (2004). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios* (4ª edición). México, D.F.: Siglo XXI.

Fuentes, Ximena y Pérez, Diego (2018). El efecto directo del derecho internacional en el derecho chileno. *RDUCN* [online]. 2018, vol.25, No. 2, pp. 119-156.

Fuenzalida, Sergio (2015). Desarrollo de la Jurisprudencia en Chile sobre la Consulta Indígena: Los Casos del Tribunal Constitucional y la Corte Suprema, *Revue Quebecoise de Droit International,* Special Ed, pp. 149-177.

Gissi, Nicolás (2004). Segregación espacial mapuche en la ciudad de Santiago de Chile: ¿Negación o revitalización identitaria? *Revista de Urbanismo* (9), pp. 141-153.

Informe 2008. *Véase* Comisión Verdad Histórica… (2008).

Informe de la Comisión Asesora Presidencial. *Véase* Comisión Asesora Presidencial… (2015).

Instituto de Estudios Indígenas (2003). *Los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe del programa de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.* Santiago de Chile: LOM.

Jiménez de Aréchaga, Eduardo (1988). La Convención Americana sobre Derechos Humanos como Derecho Interno. *Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos*. No. 7 Enero-Junio 1988. San José, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, pp. 25-41.

Laguna, Harold, Carl Méndez, Jairo Puetate, y Milena Álvarez (2020). Origen y evolución del pluralismo jurídico en América Latina, como una visión crítica desde la perspectiva del derecho comparado. *Revista Universidad y Sociedad,* 12(5), pp. 381-388.

Meza-Lopehandía, Matías (2010). *Reconocimiento constitucional y derechos fundamentales de los Pueblos Indígenas, con especial referencia al derecho a la consulta*. Documento de Trabajo N° 9. Santiago de Chile: Observatorio Parlamentario. En https://studylib.es/doc/5123889/observatorio-minuta-reconocimiento-constitucional

-------- (2016). La jurisprudencia del multiculturalismo en Chile: la consulta previa indígena ante tribunales. *Revista De Ciencias Sociales,* (69), pp. 13-52.

Millaleo, Salvador (2022). *Por una vía "chilena" a la plurinacionalidad. Intervenciones de una década (2010-2020)*. Santiago, Editorial Catalonia.

Millamán, Sergio (2019). Consulta indígena, pueblo mapuche, Territorios y evaluación medioambiental. En: *Serie laboratorio constitucional,* Documento de trabajo ICSO – N° 52. Santiago: Universidad Diego Portales.

Nash, Claudio, Núñez, Constanza y Bustamante, Mirna (2014). *Derechos Humanos y pueblos indígenas en Chile. Análisis jurisprudencial para procesos de consulta en el marco del Convenio 169 de la OIT.* Santiago de Chile: Centro de Derechos Humanos, Facultad de Derecho, Universidad de Chile. Disponible en http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/142688/derechos-humanos-y-pueblos-indigenas-en-chile%20pdf.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Nash, Claudio y Núñez, Constanza (2015). *Reforma constitucional y pueblos indígenas en Chile: Apuntes para el debate.* Santiago de Chile: Fundación Diálogo Jurisprudencial. En http://dialogojurisprudencial.org/pdf/Informe_Reforma_Const_PPII.pdf

Observatorio Ciudadano (2025). *Observatorio Ciudadano ante el Informe de la Comisión para la Paz y el Entendimiento.* 15 de mayo de 2025. Disponible en: https://observatorio.cl/observatorio-ciudadano-ante-el-informe-de-la-comision-para-la-paz-y-el-entendimiento/

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Resolución aprobada por la Asamblea General [sin remisión previa a una Comisión Principal (A/61/L.67 y Add.1)]. 13 de septiembre de 2007. Disponible en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Organización de los Estados Americanos (OEA). (2016). Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Aprobada en la segunda sesión plenaria, celebrada el 14 de junio de 2016). AG/RES. 2888 (XLVI-O/16). Disponible en: http://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf

Regalado, José Antoni, Rosembert Arisa, Christian Steiner, Ginna Rivera, Aresio Valiente, y Guillermo Padilla (2020). *Pluralismo jurídico. Manual para la práctica de la justicia intercultural.* Bogotá, Fundación Konrad Adenauer.

Sierra, Lucas (2011). *Simposio. Anuario de Derechos Humanos.* 2010. Santiago de Chile: Centro de Derechos Humanos, Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

Stavenhagen, Rodolfo (2009). Los pueblos indígenas como nuevos ciudadanos del mundo. En Natalia Álvarez Molinero, Juan Oliva Martínez y Nieves Zúñiga García-Falcés (Eds.), *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*, Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 19-36.

Vázquez, Carlos (1995). The four doctrines of self-executing treaties. *The American Journal of International Law,* 89(4), pp. 695-723.

Yrigoyen, Raquel (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En César Rodríguez (Coord.), *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI,* (pp. 139-159). Buenos Aires, Siglo XXI.

Pueblos indígenas y Constitución. Los procesos constituyentes estatales como castigo constitucional[1]

Manuel Antonio Núñez Poblete

Introducción

El texto analiza los procesos constituyentes chilenos recientes desde la perspectiva del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. La propuesta de 2022 representó el intento más ambicioso en la historia del país, al incorporar principios como la plurinacionalidad, el pluralismo jurídico y autonomías territoriales. A pesar de su carácter inclusivo, fue rechazada por el 61,89% del electorado, incluso en comunas con alta población indígena. El autor plantea que esta desconexión entre consulta indígena y votación pudo deberse a una deficiente pedagogía constitucional y a la poca visibilidad indígena en la campaña, a la par de un contenido maximalista que despertó un mar de desconfianza. El rechazo generó un giro político, el "Acuerdo por Chile" de 2022 que excluyó explícitamente la plurinacionalidad, y que condujo a un nuevo proceso de reducida representación indígena (de 17 a 1 escaño). El proyecto de 2023, aunque menos ambicioso, también fue rechazado, aunque con mayor respaldo indígena local. El texto concluye que estos fracasos tienen algo de castigo político pero que no debe leerse como negación total del reconocimiento indígena, sino como reflejo de las limitaciones del modelo racional-legal. El artículo aboga por procedimientos flexibles de reconocimiento constitucional, con énfasis en pactos, consensos acumulativos y claridad pedagógica.

I. La Propuesta de 2022

No hay en la historia chilena una propuesta de regulación más intensa ni completa que aquella que ofreció el Proyecto constitucional de 2022. Tampoco la había con un texto que resultara de una cuerpo colegiado que incluyera representantes de los pueblos indígenas con la modalidad de escaños reservados. La propuesta constitucional incluía un preámbu-

1 El presente trabajo forma parte del Proyecto de Investigación Fondecyt n.° 1181451 de cual el autor fue investigador principal.

lo que declaraba la conformación de Chile por diversas naciones y un articulado que reconocía al Estado como plurinacional, intercultural, regional y ecológico. Este principio de plurinacionalidad permeó todas las funciones estatales, incluyendo las legislativas y jurisdiccionales, y se repitió en múltiples contextos, consolidándolo como un eje central de la propuesta. El proyecto de 2022 reconocía a los diez pueblos indígenas mencionados en la Ley Nº 21.298, agregando al al pueblo Selk'nam[2] y permitiendo el reconocimiento de otros pueblos en el futuro, sin contar con algunas referencias al derecho de participación del pueblo afrodescendiente chileno. El texto articuló un diseño en tres áreas principales: (i) los derechos colectivos basados en la autodeterminación y autonomías territoriales, (ii) un parlamento plurinacional con escaños reservados y (iii) un sistema de justicia que incorporaba el pluralismo jurídico. También introdujo el principio del buen vivir, promoviendo una relación armónica entre personas, naturaleza y sociedad. Un reconocimiento especial fue otorgado al pueblo Rapa Nui, incluyendo el Acuerdo de Voluntades de 1888 como un ejemplo paradigmático del colonialismo en la Polinesia y otorgándole un nuevo marco de legitimidad jurídica. Aunque la propuesta mantenía derechos reconocidos desde la ratificación del Convenio 169, los ampliaba mediante nuevas formas de autonomía y justicia, alineándose con el canon del plurinacionalismo latinoamericano.

Los resultados de esta propuesta en las urnas, tras el plebiscito de salida, son muy conocidos: una importante proporción del electorado (61,89%, con modalidad de voto obligatorio) rechazó la propuesta constitucional de la Convención. Llamativamente, en las regiones con presencia de pueblos indígenas superior al 30% (Arica y Parinacota y la Araucanía) la opción por el rechazo de la propuesta se empinó al 72,63%. Por otra parte, en las comunas con mayor porcentaje de población indígena según el Censo de 2017, los resultados fueron aún más sorprendentes:

2 Este pueblo fue luego añadido a la lista de la Ley Nº 19.253 por la Ley Nº 21.606 de 19 de octubre de 2023.

Comuna	Porcentaje población indígena	Apruebo %	Rechazo %
Camiña	85,7 %	12,36 %	87,4 %
Alto Biobío	84,2 %	27,89 %	72,11 %
Colchane	81,2 %	5,3 %	94,7 %
Saavedra	79,6 %	31,43 %	68,57 %
San Juan de la Costa	77,9 %	36 %	64 %
Cholchol	75,3 %	26,18 %	73,82 %
General Lagos	74,3 %	12,43 %	85.7 %
Tirúa	70,4 %	22,7 %	77,3 %
Galvarino	69,2 %	24,9 %	75,08 %
Promedio		22,13 %	77,63 %

Fuente: elaboración propia con datos del SERVEL.

En el caso de Rapa Nui (donde según el mismo censo de 2017 la población indígena rodea el 51,3% y la rapa nui representa el 88,3% de este último guarismo) los resultados fueron algo mejores para la propuesta, con un 55,8 1% en favor del apruebo y un 44,19% para la opción de rechazo. Las razones de este fracaso pueden ser muchas, y no cabe volver sobre ellas en este lugar[3]. Las encuestas previas al plebiscito colocaron a la plurinacionalidad y la regulación de la cuestión indígena entre los aspectos que mayor rechazo generaban en la ciudadanía general[4]. Lo llamativo de este resultado es que durante la consulta que se llevó a cabo durante el proceso constituyente de 2022, los resultados indicaron un altísimo grado de aprobación de esos mismos puntos entre la comunidad de participantes de la consulta que condujo la Secretaría Técnica

3 Véanse las hipótesis en John Charney y Manuel Núñez, "Fundamentos normativos del Estado plurinacional: una reconfiguración de las categorías centrales del constitucionalismo", Revista de Derecho del Estado 59 (2024), p. 193.

4 Hay cierto consenso en identificar a la plurinacionalidad y justicia indígena al centro de aquellas ideas que la ciudadanía interpretó como "divisivas y discriminatorias", véase Claudia Heiss, "¿Por qué se rechazó la propuesta de nueva Constitución en Chile?" en Blog Revista Derecho del Estado, 2 de noviembre de 2022. Disponible en: https://blogrevistaderechoestado.uexternado.edu.co/2022/11/02/por-que-se-rechazo-la-propuesta-de-nueva-constitucion-en-chile/. Mascareño y otros describieron una propuesta "elusiva, vinculada a partidos, sobrecargada de derechos que no podían ser implementados, con énfasis excesivo en derechos de los pueblos indígenas", Aldo Mascareño, Juan Rozas, Benjamin Lang y Pablo Henríquez, "Apruebo y rechazo en septiembre de 2022. Expectativas, iones horizontes comunes para el nuevo proceso constitucional", Puntos de Referencia CEP 643 (2023), p. 19.

de la Convención[5]. ¿Qué pudo acontecer para que se produjese esta fractura entre esa supuesta voluntad colectiva y la indesmentible voluntad expresada en las urnas?. Una primera razón, quizás poco probable, podría radicar en el desacuerdo con aquella parte de la propuesta que no se refería a los pueblos indígenas. Otra explicación podría residir en la precariedad del proceso de consulta, que pudo no ser suficientemente representativo de la voluntad comunitaria. Por último, la explicación podría estribar en alguna forma de disociación entre el querer colectivo y el querer individual pues, en efecto, la expresión de la voluntad colectiva en los procesos electorales es formal y puramente agregativa. De ser así, la comparación entre ambos indicadores —los resultados de una consulta genuinamente expresiva de una voluntad o querer colectivo y el escrutinio de un proceso electoral estatal— podría no ser concluyente de una contradicción sino solamente indicativa de una contraposición entre un cúmulo de voluntades individuales y la voluntad colectiva.

Con todo, el precario modo en que pudo conducirse la consulta —con la participación relativamente baja y con bajos estándares de apoyo estatal en palabras de la propia Secretaría Técnica[6]— hace que la comparación con el escrutinio del SERVEL sea más bien la confrontación entre algo tangible, como es la voluntad individual expresada en las urnas, y algo todavía intangible o indeterminado como es la expresión de voluntad de un pueblo (el todo) o sus partes colectivas (las organizaciones comunitarias en el más amplio sentido de la palabra). Siendo así, se podría inferir, en lo que toca a los pueblos indígenas, que el maximalismo de la primera propuesta no contó con el apoyo de un electorado indígena que presumiblemente no sabía muy bien lo que el proyecto les estaba ofreciendo. En efecto, además de la baja participación en el proceso de consulta, los representantes de los pueblos indígenas no fueron la cara visible de la campaña por el apruebo del proyecto de 2022, al menos en lo que correspondía a aquella parte de la propuesta que supuestamente los representaba. En esa misma campaña, además, hubo una notoria confusión al momento de divulgar el contenido nuevo de la propuesta (como la plurinacionalidad y las autonomías territoriales) o de explicar

5 Véase Secretaría de Participación y Consulta Indígena. Informe Final Participación y Consulta Indígena (2022). Con relación al derecho propio y a la administración de justicia y pluralismo jurídico, este informe indicaba un porcentaje de aprobación del 97,30%, p.30

6 Secretaría de Participación y Consulta Indígena. Informe Final Participación y Consulta Indígena (2022), p. 19.

la forma en que ésta resolvía cuestiones de política capitales como el carácter personal o territorial de la justicia indígena.

Volviendo al rechazo global de la propuesta, el volumen de los resultados electorales generó un proceso político de reacción que, si bien no inhibió la continuidad del impulso constituyente, lo restringió severamente en lo que toca al régimen político de los pueblos indígenas. Esta restricción se manifestó en dos planos, uno de carácter político-intelectual y otro de carácter normativo.

En el primero de estos planos, el político-intelectual, el fracaso de la propuesta de 2022 derivó en una suerte de rechazo a todo aquello que tuviera el menor asomo al reconocimiento de la plurinacionalidad y de la identidad étnica como uno de sus componentes esenciales. De hecho surgió en Chile un nuevo adjetivo para la crítica *ad hominem* del adversario político, la palabra "identitario". Este calificativo, que lleva toda la carga de las críticas hacia algunas versiones radicales de las doctrinas de la identidad[7], fue capaz de arrastrar tanto a las supuestas intenciones políticas de naciones vecinas[8] y las versiones latinoamericanas del decolonialismo[9], como a las formas de gobernanza participativa o consociativa, propias de la coexistencia de varios pueblos en un solo territorio[10]. En otras palabras, la reacción se transformó en una especie de ola que arriesgaba con llevarse lo bueno y lo malo, no solo de la propuesta constitucional, sino del conjunto de reglas e instituciones que vienen construyendo el régimen jurídico nacional e internacional de los pueblos indígenas desde fines de la década de los '60. Así, en el mismo saco de la crítica cayeron también normas e instituciones de la propuesta constitucional que estaban emparentadas con los maduros tratados de derechos humanos del sistema de Naciones Unidas (me refiero al artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos) o con

7 Véanse los recientes libros de Daniel Loewe, Multiculturalismo, identidad, plurinacionalidad y todas esas cosas (Fondo de Cultura Económica, 2023) y de Eduardo Fuentes (ed.) El desafío indígena y la democracia liberal (Faro UDD-Tajamar, 2022).

8 Rodrigo Ugalde, Los peligros de la plurinacionalidad (Legatum, 2022) pp. 45 y ss.

9 Véase Aldo Mascareño, "La invención decolonial de lo indígena", en Eduardo Fuentes (ed.) El desafío indígena y la democracia liberal (Faro UDD-Tajamar, 2022), pp. 259-299.

10 John McGarry, Brendan O'Leary y Richard, Simeon, "Integration or Accomodation? The Enduring Debate in Conflict Regulation", en S. Choudry, Constitutional Design for Divided Societies (Oxford University Press, 2008), 58.

el también vigente texto del Convenio 169 de la OIT. En esta dimensión, el meticuloso y maximalista afán codificador de la Convención, que llevó a la propuesta constitucional numerosos contenidos que a esa fecha ya se encontraban vigentes en textos legales o internacionales, condujo no solo al desprestigio de las normas nuevas sino que también al descrédito de aquellas que estaban vigentes. Este descrédito se uniría, en los años posteriores de crisis y lento crecimiento económico, a la mirada crítica de ciertos sectores políticos hacia algunas instituciones contenidas en leyes especiales (como normativa ambiental, la consulta indígena o las reglas sobre uso del espacio costero marino de los pueblos originarios) o hacia la jurisprudencia (con sus respectivos magistrados promotores) que había detenido proyectos importantes a partir del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas como un instrumento en constante crecimiento[11]. Es posible que, en el imaginario político, el desarrollo judicial de esas instituciones pueda haber influido también, al menos parcialmente, en los procesos constitucionales de remoción de ministros de la Corte Suprema que marcó el año 2024. En este último ámbito, y habiéndose producido cambios tan drásticos en la composición de la Tercera Sala de la Corte Suprema, es todavía prematuro lanzar conjeturas con relación al impacto que ello podrá tener sobre la jurisprudencia de Sala Constitucional.

Con relación a la normativa prexistente, cabe recordar que si bien la plurinacionalidad era un concepto jurídico-político nuevo, el Convenio 169 y la Ley Nº 19.253 ya se referían al reconocimiento de una pluralidad de pueblos dotados del derecho a la autodeterminación. En otras palabras, lo plurinacional venía precedido, al menos desde la entrada en vigencia del Convenio 169 de la OIT, de un modelo vigente pluripopular. En la misma línea, si la propuesta constitucional hablaba de pluralismo jurídico, la Ley Nº 19.253 reconocía hacía casi tres décadas a la costumbre indígena (como estatuto personal, mas no territorial) como fuente de derecho. Por último, la criticada justicia indígena también tenía su correlato normativo en el Convenio 169.

11 Véase el interesante libro de Edesio Carrasco, Los jueces como reguladores ambientales. Cóko la Corte Suprema modeló la evaluación y la fiscalización ambiental (1994-2024) (Der, 2025).

II. El backlash del 2023

En el plano normativo, el rechazo a la propuesta del 2022 condujo a las negociaciones que llevaron a catorce partidos y tres movimientos políticos a suscribir el "Acuerdo por Chile" de 12 de diciembre de 2022[12]. De este acuerdo se restó el Partido Republicano, hecho que sería relevante para el devenir del segundo proceso constitucional. En contraste con el Acuerdo de 15 de noviembre de 2019, el "Acuerdo por Chile" trazó una hoja de ruta muy completa para un nuevo proceso con un listado más o menos extenso de "Bases Constitucionales" que el proceso debía respetar. El proceso constituyente, en todos sus ámbitos, ya no parecía un hoja en blanco que llenar, sino que se encontraba atado por una lista de contenidos que luego fueron conocidos como "bordes constitucionales". Estos límites, en el Acuerdo por Chile de diciembre de 2022, pretendían operar como un mandato de contenidos para un nuevo proceso constitucional que reconociera expresamente a los pueblos indígenas pero excluyendo expresamente a la plurinacionalidad de la nueva fórmula constitucional[13]. Tras la reforma constitucional que introdujo la Ley Nº 21.533, el 154 de la Constitución pasaba a decir:

> "Artículo 154.- La propuesta de nueva Constitución que se someta a plebiscito deberá contener, al menos, las siguientes bases institucionales y fundamentales:
> 1. Chile es una República democrática, cuya soberanía reside en el pueblo.
> 2. El Estado de Chile es unitario y descentralizado.
> (…)
> 4. La Constitución reconoce a los pueblos indígenas como parte de la nación chilena, que es una e indivisible. El Estado respetará y promoverá sus derechos y culturas.
> (…)

12 Suscriben los siguientes partidos: Acción Humanista, Convergencia Social, Democracia Cristiana, Evolución Política, Federación Regionalista Verde Social, Partido Liberal, Partido Comunista, Partido Comunes, Partido por la Democracia, Partido Radical, Partido Socialista, Renovación Nacional, Revolución Democrática y Unión Demócrata Independiente. Los movimientos que suscriben son Amarillos por Chile, Demócratas y UNIR.

13 El Acuerdo en su párrafo I declaraba: "El proyecto constitucional deberá contener al menos las siguientes bases institucionales y fundamentales: (…) La Constitución reconoce a los pueblos indígenas como parte de la nación chilena, que es una e indivisible. El Estado respetará y promoverá sus derechos y culturas".

6. Los emblemas nacionales de Chile son la bandera, el escudo y el himno nacional.
7. Chile tiene tres poderes separados e independientes entre sí:
(…)
b) Poder Judicial, con unidad jurisdiccional y con pleno respeto de las sentencias judiciales firmes y ejecutoriadas".

La unidad indivisible de la nación, la permanencia de los emblemas nacionales y la unidad de la jurisdicción eran respuestas explícitas a la propuesta del 2022. Quedaba así sellado un nuevo proceso constituyente que sería una especie de negación o, al menos, de oposición explícita a los contenidos del Proyecto de 2022. Si el Proyecto de 2022 prometía un Estado plurinacional, regional, de autonomías territoriales, con pluralismo jurídico, justicia indígena y derechos para la naturaleza, el "Acuerdo por Chile" de 2022 ordenaba respetar la unidad de la nación chilena, de su territorio, de su gobierno, de sus emblemas y de su jurisdicción.

En términos políticos, el proceso abierto por la Ley Nº 21.533 fue una suerte de *backlash* o castigo para los contenidos maximalistas de la propuesta de 2022. Ese castigo, al tiempo de exiliar de una nueva Constitución parte de los contenidos del proyecto fallido, se extendió también a los propios sujetos del reconocimiento y regulación. En efecto, la Ley Nº 21.533 fue despachada sin consulta indígena y con premura, habilitando un proceso que no contaría con escaños reservados sino con una representación eventual, sujeta a la condición de obtener los candidatos indígenas una proporción nacional de votos a lo menos equivalente al 1,5% de la suma total nacional del padrón no indígena. Esto trajo como consecuencia que el órgano representativo del segundo proceso constituyente, el Consejo Constitucional, contó solamente con un representante indígena. Este representante fue uno de los únicos dos candidatos[14] que participaron legalmente del proceso y que sumaron una votación total de 306.823 votos de un total de 368.355 sufragios emitidos. La comparación con el proceso anterior es interesante, dado que el notable retroceso de escaños (de 17 a 1) contrasta con un incremento de la votación en 85.746 personas pero también con un aumento en el porcentaje de votos nulos.

14 Hubo un tercer candidato atacameño cuya candidatura fue rechazada por la justicia electoral.

Votación	Elección convencional constituyente 2021	Elección consejeros constitucionales 2023
Votos válidamente emitidos	262.991 (93,06% del total)	306.823 (83,30% del total)
Votos nulos	5.134 (1,82% del total)	44.977 (12,21% del total)
Votos en blanco	14.484 (5,13% del total)	16.555 (4,49%)
Votación total	282.609	368.355
Candidatos	95	2
Candidatos electos	17	1

Fuente: elaboración propia con datos del SERVEL.

El proyecto de 2023 reconoció a los pueblos con un escueto artículo: "La Constitución reconoce a los pueblos indígenas como parte de la Nación chilena, que es una e indivisible". La fórmula de la unidad y la indivisión de la nación volvió a la discusión de principios de los dos mil y recordó la fórmula del proyecto que en 1991 había presentado el Presidente Aylwin y fue rechazado el año 2000, a pesar de contar con los votos de buena parte de la derecha, por aquel entonces en la oposición[15]. La pluralidad de culturas se expresó en una breve declaración que afirmaba "el Estado reconoce la interculturalidad como un valor de la diversidad étnica y cultural del país y promueve el diálogo intercultural en condiciones de igualdad y respeto recíprocos. En el ejercicio de las funciones públicas se debe garantizar el reconocimiento y la comprensión de dicha diversidad étnica y cultural".

La propuesta del 2023 corrió la misma suerte que el proyecto de la Convención. Sin embargo, y a diferencia del proceso de 2022, la respuesta de la ciudadana fue ligeramente más condescendiente con el proyecto de Constitución, rechazándolo con un 55.76% de los votos en una elección con voto obligatorio en que participó el 84.48% del padrón. En el campo comunal, si en Camiña solo el 12,36% había estado por la opción "apruebo" de la propuesta de 2022, el 2023 el porcentaje "a favor" ascendió a un 68,09%. En Colchane, que el 2022 obtuvo un 5,3% por el "apruebo", en 2022 mostró un sorprendente 82,67% por el "a favor".

15 Véase Cámara de Diputados, Legislatura 343ª, sesión de 17 de octubre de 2000, pp. 36-75.

Plebiscito 2023: resultados

Comuna	Porcentaje población indígena	A favor %	En contra %
Camiña	85,7 %	68,09%	31,91%
Alto Biobío	84,2 %	50,29%	49,71%
Colchane	81,2 %	82,67%	17,33%
Saavedra	79,6 %	46,13%	53,87%
San Juan de la Costa	77,9 %	41,66%	58,34%
Cholchol	75,3 %	51,08%	48,92%
General Lagos	74,3 %	62,7%	37,30 %
Tirúa	70,4 %	57,29%	42,71%
Galvarino	69,2 %	50,55%	49,45 %
Promedio		56,72%	43,28%

III.

Los resultados del plebiscito de 2023, confrontados con los del 2022, son llamativos y deben ser analizados como un dato complejo. En efecto, en la escala global muestran un rechazo generalizado hacia el contenido de la propuesta conservadora, mientras que en la escala local de ciertas poblaciones indígenas parecen mostrar grados relevantes de aceptación. Dado que el voto no separa los contenidos nunca podremos saber a ciencia cierta los contenidos específicos que generaron disensos o consensos. Como, por una parte, el proceso de participación indígena del 2023 no se canalizó a través de un proceso de consulta indígena, sino a través de audiencias públicas, consultas ciudadanas, iniciativas populares de normas y diálogos ciudadanos autoconvocados, es difícil contrastar los hallazgos y proposiciones de ese proceso con alguna forma de voluntad unitaria que, para cada pueblo, hubiese podido ser manifestada. Por otra parte, el proceso se condujo dentro de un marco normativo que —como ya se ha explicado previamente— había descartado *a priori* ciertas fórmulas de reconocimiento. No es accidental, por ello, que en registro de la participación indígena y tribal afrodescendiente no sea posible encontrar trazas de la polémica plurinacionalidad o del objetado pluralismo jurídico y jurisdiccional[16].

16 Véase Secretaría de Participación Ciudadana. Participación indígena y tribal afro descendiente en el proceso constitucional 2023. Informe final, Santiago, octubre de 2023.

Lo relevante, hasta aquí, es que este segundo rechazo condujo a una nueva puerta que se cerró para el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. Del efecto terapéutico que pudiese haberse esperado de un proceso de reconocimiento, nuevamente se constata el término de un proceso que terminó en nada. Los pueblos indígenas, en ese sentido, sumaron otro rechazo frente al tercero de los más grandes intentos de reconocimiento constitucional que conoce nuestra historia. La pregunta que surge

¿Qué podemos aprender de todo esto? Sin ser exhaustivos, creo que pueden sugerirse las siguientes lecciones[17]:

a) Los procesos constituyentes del tipo racional-legal no pueden pretender agotar un proceso de reconocimiento y articulación de relaciones entre mayorías y minorías, como son los pueblos indígenas en Chile. En este sentido la sucesión de fracasos no debería ser interpretada como una ausencia completa de reconocimiento constitucional. En efecto lo que se ha debatido hasta la fecha es el reconocimiento explícito en la Constitución sin negar que el reconocimiento, en términos de goce de derechos fundamentales y de reconocimiento como sujeto dotado de autodeterminación, ha sido precedido de importantes precedentes judiciales de la Corte Suprema y de la aplicación del Convenio 169 de la OIT. El silenciamiento constitucional y eso que hemos denominado como como castigo constitucional operan dentro de los procesos de reconocimiento de tipo racional-legal. En ese sentido, sus deficiencias y fracasos deben de ponderarse en su justa medida.

17 Sigo aquí el análisis propuesto en Manuel Núñez y Alejandra Precht, "The Long Road to Recognition: Indigenous Peoples and Cpnstituent Process in Chile", en Eduardo Alemán y Sebastián Soto (eds) The Law and Politics of Constitution Making. Lessons from Chile, cap.6, (Routledge, en prensa).

b) Los procedimientos que articule un texto constitucional deben ser flexibles y dejar los espacios a los formas convencionales y menos rígidas de relacionamiento. Entre estas últimas destaca la idea antigua de los pactos, que suponen formas sofisticadas y diferenciadas de reconocimiento, a la par de exigir formas de organización que van más allá de las organización vecinal o familiar de muchas comunidades indígenas tras la implementación de la ley de 1993.

c) El régimen constitucional solo puede sentar las bases generales de reconocimiento, autonomía (no necesariamente territorial) y representación. "Menos es más" es la mejor síntesis de los dos procesos fracasados.

d) Los procesos deben acumular la experiencia y los acuerdos de experimentos pasados, a riesgo de banalizar los procedimientos de participación y negociación. Proceso sin acuerdos o procesos que pasan sobre los acuerdos preexistentes están destinados a la precariedad. Lo mismo si, llegados al consenso, no hay respeto por la palabra empeñada. Esto es relevante tratándose de procesos en que los representantes de los pueblos indígenas son convocados una y otra vez a participar, negociar y consentir sin llegar a ver resultados concretos o peor aun, sin siquiera avizorar avances en espacios de regulación especial que llevan décadas sin ser implementados. El caso del territorio especial de Rapa Nui, pendiente desde 2007, es un muy buen ejemplo entre los malos ejemplos de políticas incumplidas.

Los procesos constitucionales no pueden transformarse en el trastero de los acuerdos fracasados. El ejemplo de la consulta llevada a cabo durante el segundo gobierno de la Presidenta Bachelet es un ejemplo paradigmático de ello se tiene en cuenta que todos los esfuerzos por conseguir consensos totales o parciales valieron de poco o de nada para los procesos posteriores. A estas alturas, es posible predecir que cualquier proceso futuro significará abrir herida de los compromisos incumplidos.

e) Todo proceso que haga explícitas ciertas desviaciones, más o menos radicales, de la tradición constitucional requiere de consenso y pedagogía. La falta de claridad conceptual impide explicar las reformas políticas e impide extraer los beneficios de las instituciones nuevas. Entre los varios casos en la mala pedagogía sepultó las buenas ideas puede mencionarse como ejemplo los derechos de la naturaleza. En este caso el debate se limitó a confrontar las visiones trascendentes sobre lo que es la naturaleza y lo que es el ser humano, es decir, una discusión entre los que creen y los que no creen. Por el contrario, nada se debatió acerca de la utilidad de organizar ciertos territorios o áreas de protección bajo la forma de personas jurídicas resolviendo así el eterno debate sobre la propiedad de la tierra y los recursos naturales que pasan a radicarse en una nueva personalidad legal.

Epílogo

El 6 de mayo de 2025 la Comisión Presidencial para la Paz y el Entendimiento, después de un extenso proceso de relacionamiento y diálogo[18], concluyó recomendando al Gobierno el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en el marco de la unidad del Estado[19]. De acuerdo con este documento, limitado a las problemáticas del pueblo mapuche, el planteamiento "más relevante" para los participantes de los diálogos interculturales fue el reconocimiento constitucional. A pesar que el Informe de Diálogos interculturales es claro en advertir que su

18 La página web de la Comisión reporta 150 audiencias, 11 diálogos interculturales, 58 encuentros autoconvocados, 177 encuentros territoriales y un canal de participación digital (https://www.comisionpazyentendimiento.gob.cl/informe-final/).

19 "La Comisión recomienda reformar la Constitución Política de la República de Chile para que el Estado reconozca a los pueblos indígenas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, en el marco de la unidad del Estado, garantizando sus derechos individuales y colectivos conforme a la Constitución, las leyes, y los tratados internacionales ratificados por Chile y que se encuentren vigentes. Recomienda también que se reconozca la interculturalidad como un principio de la diversidad cultural del país, promoviendo un diálogo que permita el relacionamiento en un plano de igualdad y respeto recíproco. Asimismo, en el ejercicio de las funciones públicas se deberá garantizar el reconocimiento y la comprensión de dicha diversidad cultural. Por último, la Comisión recomienda establecer en la Constitución que son pueblos indígenas preexistentes los Mapuche, Aymara, Rapa Nui, Atacameño, Quechua, Colla, Diaguita, Chango, Kawésqar, Yagán, y Selk'nam", Comisión Asesora Presidencial para la Paz y el Entendimiento, Informe Final, (s.l., 2025), p. 162.

contenido no representa la voz del Pueblo Mapuche[20], la ponderación que se dio a este hallazgo es suficientemente demostrativa de la permanencia de una propuesta que viene reiterándose desde el año 1989, cual es que los pueblos indígenas deben ser reconocidos en el texto constitucional. Está por verse si esta recomendación quedará en el mismo trastero de los acuerdos incumplidos.

20 Diálogos Interculturales. Comisión Presidencial para la Paz y el Entendimiento. Hito 4. "Informe final de sistematización de Diálogos Interculturales", octubre, 2024, p. 2.

REPENSANDO EL PLURALISMO JURÍDICO Y DERECHOS HUMANOS[1]

Antonio Carlos Wolkmer[2]

1. INTRODUCCIÓN AL PLURALISMO JURÍDICO

El tema del pluralismo atraviesa diferentes etapas de la historia occidental, en los mundos medieval, moderno y contemporáneo, insertándose en una compleja multiplicidad de interpretaciones, posibilitando aportes marcados por la existencia de más de una realidad y por la diversidad de campos sociales o culturales con particularidades propias. Si bien pueden ser identificadas numerosas concepciones en el pluralismo de tenor filosófico, sociológico o político, el pluralismo jurídico no deja de ser importante, ya que comprende muchas tendencias con orígenes diferenciados y características singulares, comprendiendo el conjunto de normatividades autónomas o elementos heterogéneos que

1 Esta versión ahora adaptada, ampliada y revista fue presentada, originariamente, en Materiales de Lectura: "Pluralismo Jurídico en América Latina", en la edición: Estado Plurinacional, Descolonización y Pluralismo Jurídico Igualitario, En los marcos del VII Seminario Internacional sobre Pueblos Indígenas y Pre-Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica-Relaju, Sección Perú, 05-07 de diciembre de 2016, pp.11-14.

2 Doctor en Derecho. Profesor emérito y profesor titular jubilado de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Profesor de los Programas de Postgrado en Derecho de la Universidad La Salle (Unilasalle, RS) y de la Universidad del Extremo Sul Catarinense (Unesc-SC), Brasil, donde también coordinó la Maestría en Derechos Humanos y Sociedad (2016-2023). Es investigador de nivel 1-A del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) y consultor ad hoc de la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES). Miembro del Instituto Brasileño de Abogados (IAB/RJ). Miembro de la Sociedad Argentina de Sociología Jurídica (SASJu). También es miembro del Grupo de Trabajo "Pensamiento Jurídico Crítico y Conflictos Sociopolíticos", del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO, Buenos Aires). Miembro de la Asociación Internacional de Ciencia Política (IPSA, Canadá), del Comité de Investigación en Sociología del Derecho (RCSL), de la International Sociological Association (ISA), de la Red Latinoamericana Derecho y Sociedad (RELADES, Colombia) y del Instituto Internacional de Derecho y Sociedad (IIDS, Lima, Perú). Profesor visitante en varias universidades de Brasil, Argentina, Chile, Colombia, Ecuador, Venezuela, México, España e Italia. Correo electrónico: acwolkmer@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1958-8433. en Derecho Profesor e investigador de los Cursos de Postgrado en Derecho del UNILASALLE-RS y de la UFSC – Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil). Doctor en Derecho. Miembro del Instituto de Abogados Brasileños (Río de Janeiro) y del GT de CLACSO (Buenos Aires y México). Profesor invitado en diversas universidades en el exterior: Argentina, Chile, Colombia, Perú, Ecuador, Venezuela, México, España y Italia.

no se reducen entre sí. No es fácil consignar una cierta uniformidad de principios en razón de la amplitud de modelos y autores aglutinados en su defensa desde matices conservadores, liberales, moderados y radicales, hasta espiritualistas, sindicalistas, corporativistas, institucionalistas, socialistas etc.

El núcleo central del Pluralismo Jurídico es la negación de que el Estado sea exclusivo y única fuente de todo el Derecho, ya que se da prioridad a la producción normativa generada por las diversas instancias de la vida social y cultural.

En razón de su significación contemporánea, importa tener una noción clara de qué es el pluralismo normativo, sus causas determinantes, distinciones y sus actores. Para comenzar hay que designar (concepto) al pluralismo jurídico como la multiplicidad de manifestaciones normativas o prácticas jurídicas existentes en un mismo espacio socio político, interactuantes por conflictos o consensos, pudiendo ser oficiales o no y teniendo su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales[3].

Así, el concepto de Pluralismo Jurídico significa que, junto al sistema normativo estatal, existen otros sistemas normativos autónomos e independientes que operan de forma paralela y alternada.

Partiendo de este concepto, se resaltan algunas de las *causas determinantes* para la aparición del pluralismo jurídico.

Examinando más atentamente el fenómeno, apunta el profesor de Coimbra, Boaventura de S. Santos, que el surgimiento del pluralismo legal reside en dos situaciones concretas, con sus posibles desdoblamientos históricos: a) "*origen colonial*"; b) "*origen no colonial*". En el primer caso, el pluralismo jurídico se desarrolla en países que fueron dominados económica y políticamente, siendo obligados a aceptar las normas jurídicas de las metrópolis (colonialismo inglés, francés, holandés, español, portugués etc.). Con esto, se impuso, forzosamente, la unificación y administración de la colonia, posibilitando la coexistencia,

3 En este sentido: WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico – Fundamentos de una nueva cultura del Derecho. 2ed. Madrid: Editorial Dykinson, 2018.

en un mismo espacio, del "Derecho del Estado colonizador y de los Derechos tradicionales", autóctonos, convivencia ésta que se volvió, en algunos momentos, factor de "conflictos y de acomodaciones precarias"[4].

Más allá del contexto explicativo colonial, el mismo autor resalta que se debe considerar en el ámbito del pluralismo jurídico de "*origen no colonial*", tres situaciones distintas. En primer lugar (por *modernización*), países con culturas y tradiciones normativas propias, que acaban adoptando el Derecho europeo como forma de modernización y consolidación del régimen político (Turquía, Etiopía etc.). Por otro lado (por *revolución*), se trata de la hipótesis en que determinados países, después de sufrir el impacto de una revolución política, continúan manteniendo por algún tiempo su antiguo Derecho, a pesar de haber sido abolido por el nuevo Derecho revolucionario (repúblicas islámicas incorporadas por la antigua URSS). Finalmente (por *concesión*), aquella situación en que poblaciones indígenas o nativas no totalmente exterminadas o sometidas a las leyes coercitivas de los invasores, adquieren la autorización de mantener y conservar su Derecho tradicional (poblaciones autóctonas de América del Norte y de Oceanía)[5].

Ya el investigador belga Jacques Vanderlinden, en un ensayo síntesis sobre el pluralismo jurídico apunta que las dos principales causas genéricas del pluralismo se refieren a "injusticia" e "ineficacia" del modelo de "unicidad" del Derecho[6]. Además, siendo la pluralidad normativa y cultural uno de los rasgos centrales de la esfera jurídica en América Latina, es fundamental subrayar que, aunque entendido como tendencia y no como fenómeno generalizado, dicho rasgo posee un origen y permanencia histórica no admisibles de negligencia, puesto que su estructura está enmarcada por un conjunto de macro-variables históricas solo posibles de investigación profunda si son acompañadas de un recorrido de sus diversas trayectorias en el tiempo[7].

4 SANTOS, Boaventura de S. El discurso y el poder. Ensayo sobre la sociología de la retórica jurídica. Porto Alegre: Sergio A Fabris, 1988. p. 73-74.

5 Cf. SANTOS, Boaventura de S. Op. cit., p. 74-75.

6 Cf. VANDERLINDEN, Jacques. "Le pluralismo juridique". In: GILISSEN, John. (Dir). Le Pluralisme jurídique. Ed. de la Universidad de Bruselas, 1972.p.22-26.

7 Cf. GARCÍA-VILLEGAS, Mauricio y RODRÍGUEZ, César A. (Eds.) Derecho y Sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos. Bogotá: ILSA/Univ. Nacional

Avanzando en la presente temática, se puede considerar una nueva interpretación de la naturaleza del pluralismo, o sea, su especificidad no está en negar o minimizar el Derecho estatal, sino en reconocer que éste apenas es una de las muchas formas normativas que pueden existir en la sociedad. De este modo, el pluralismo legal cubre no solamente prácticas independientes y semiautónomas, con relación al poder político estatal, sino también prácticas normativas oficiales/formales y prácticas no oficiales/informales. La pluralidad envuelve la coexistencia de órdenes normativas distintas que definen o no las relaciones entre sí. El pluralismo puede tener como meta, prácticas normativas autónomas y auténticas generadas por diferentes fuerzas sociales o comunidades culturales lingüísticas plurales y complementarias reconocidas, incorporadas o controladas por el Estado[8].

Pluralismo Jurídico: pasado y presente en América latina

Hay que distinguir en la trayectoria de América latina desde la conquista, la colonización y hasta la post-independencia dos modalidades de experiencias normativas de pluralidad:

a) Pluralismo Jurídico Institucionalizado/colonizador: tiene en cuanta la condición de subordinación y una visión tutelar. Fue la situación del trasplante del viejo derecho plural ibérico del tiempo de la conquista y colonización: esta pluralidad sobre el control del Estado español estaba representada por distintos sistemas normativos como el Código de las Siete Partidas; el Ordenamiento de Alcalá de Henares; Fueros Reales y Leyes de Toro, Recopilación de las Leyes de Indias; el derecho indiano de protección a los indígenas, tales como Leyes de Burgos y Leyes Nuevas.

b) Pluralismo Jurídico consuetudinario/comunitario: es fundamentalmente el derecho de los pueblos originarios y comunidades indígenas en su pluriculturalidad y diversidad lingüística en diversos países de América Latina. Aplicase también en esta situación histórica la riqueza de las prácticas plurales encontradas en la legislación misionera (reducciones jesuíticas del Paraguay, Argentina y Brasil) y en los reglamentos informales de las comunidades de afros esclavos (Brasil, Colombia del Pacífico y zona caribeña). Contemporáneamente, se debe traer en este espacio comunitario la pluralidad alternativa, popular, informal, espontánea y paralela en las grandes ciudades latinoamericanas delante de la ineficacia de la justicia y del derecho estatales.

de Colombia, 2003.p. 9-13.

8 Examinar también a: BELLEY, Jean-Guy. "L'État et la regulation juridique des sociétés globales. Pour une problématique des pluralisme juridique". In: Sociologie et sociétés. c. XVIII. n. 1. Abril, 1986. p. 11-32.

3. Pluralismo Jurídico: Sus Distinciones y Actores

La complejidad y el extenso cuadro de fenómenos legales pluralistas viabilizan las posibilidades de múltiples propuestas de clasificación. A pesar de que no existe un consenso entre los que tratan la cuestión de las modalidades del pluralismo legal, se debe subrayar sólo una distinción y yuxtaposición proyectada para sociedades contemporáneas. Es en este nivel en que se procesa una primera distinción entre "*pluralismo jurídico estatal"* y "*pluralismo jurídico comunitario*"[9]. Se concibe el primero como aquel modelo reconocido, permitido, formalizado y controlado por el Estado. Se admite la presencia de numerosos "campos sociales semiautónomos", con relación a un poder político centralizador, así como múltiples sistemas jurídicos (normativos) establecidos vertical y jerárquicamente a través de grados de eficiencia, siendo atribuido al orden jurídico estatal una positividad mayor. Ante esto, los derechos no estatales representan una función residual y complementaria, pudiendo ser minimizada su competencia o bien, incorporada por la legislación estatal. Para ejemplificar si pueden subrayar: formas de justicias especiales reglamentadas por el Estado, como justicias deportiva, militar y eclesiástica y jurisdicciones especiales indígenas positivadas y incorporadas por el Estado. En la Europa, algunos ejemplos pueden ser: *lex mercatoria* (reglas mercantiles o económicas comunes, de empresas multinacionales), normatividades de las corrientes migratorias; prácticas autonómicas de asociaciones deportivas.

9 RODRIGUEZ, M. Eduardo. "Pluralismo jurídico. El derecho del Capitalismo actual". Nueva Sociedad. Venezuela, n. 112, mar/abr., 1991. p. 91-101.

En lo que concierne al "pluralismo jurídico comunitario", éste actúa en un espacio formado por fuerzas sociales y sujetos colectivos, comunidades pluriétnicas y espacios plurinacionales con identidad y autonomía propias, subsistiendo independientemente del control estatal. Está presente en espacios y jurisdicciones indígenas donde no llega el Derecho formalizado del Estado. En la contemporánea experiencia de latino América, sus actores y sujetos colectivos están representados por múltiples formas de acción en movimientos cómo: formas de justicia comunitaria en distintas regiones de Latinoamérica, bien como como prácticas consuetudinarias, tribunales indígenas, jurisdicciones especiales, rondas campesinas, milicias y grupos paramilitares, movimientos de ocupaciones de tierra (MST, Brasil); derecho de la "favela" (barrios populares; villas miserias; normatividades de los acampamientos). Experiencias en México: Policía Comunitaria de Guerrero; Caracoles Zapatistas (Chiapas); Grupos de autodefensa de Michoacán (defensa contra la policía y el narcotráfico), y en Chile, principalmente con los Mapuches.

Finalmente, una segunda distinción que se hace es la dualidad entre "*Pluralismo Jurídico conservador*" y "*Pluralismo Jurídico contrahegemónico"*.

a) Pluralismo Jurídico Conservador:

Es la manifestación jurídica propia del capitalismo global y neoliberal, de acumulación flexible. Se trata de un pluralismo legal como estrategia del nuevo ciclo del capitalismo mundial (extractivista, racista y vigilante); dinámica de un "sistema-mundo" interconectado.

Está relacionado a la defensa de prácticas legales supranacionales; descentralización de la administración de la justicia; desreglamentación de los derechos sociales; defensa de un derecho flexible; derecho construido en la mesa de negociaciones a través de acuerdos o pactos comerciales. Es una nueva lógica operativa que construye una otra "*lex mercatoria***".**

Este tipo de pluralismo jurídico sirve a los intentos del "*neocolonialismo*" o del "*neoliberalismo*" de los países del capitalismo central avanzado (Norte global), vinculado a los proyectos de la "*posmodernidad*". Es

otro embuste para escamotear la concentración violenta del capital en el "*centro*" (los países ricos), excluyendo definitivamente a la "*periferia*" (países emergentes – Sur global).

b) Pluralismo Jurídico Contrahegemónico:

Proyecto relacionado con los sectores populares, comunidades multiétnicas y lingüísticas, producto de las luchas sociales, expresión de formas autonómicas y alternativas.

Es el pluralismo jurídico transformador comprendido cómo producto de las luchas, resistencias, reivindicaciones y prácticas sociales comunitarias. Resultante de "*formas de ver el mundo de los sectores explotados, negados y excluidos de nuestras sociedades latinoamericanas; debe ser identificado como germen de nuevos valores y formas de entender y vivir la democracia, la justicia*", los derechos humanos, la diversidad cultural, y los derechos lingüísticos. Se trata de un pluralismo jurídico transformador que constituye su legitimidad desde el poder comunitario, de los nuevos actores colectivos subalternos y de sus necesidades básicas (como el derecho al reconocimiento y garantía a un derecho a autonomía e identidad multicultural).

En síntesis, la introducción del pluralismo jurídico implica, hoy, no sólo admitir que el tema involucra complejidad, ambigüedad y límites, como sobre todo, que el mismo puede ejercer una función ideológica instrumental "conservadora" o "contrahegemónica".

El pluralismo de corte conservador se contrapone radicalmente al pluralismo comunitario, participativo y democrático que se está proponiendo. Una diferencia entre el primero y el segundo radica fundamentalmente en el hecho de que el pluralismo conservador inviabiliza la organización de las tradiciones comunitarias y enmascara la verdadera participación de las comunidades autonómicas, mientras que el pluralismo contrahegemónico y anti sistémico, como estrategia democrática de enfrentar los conflictos en sociedades marcadas por diversidades de poder, culturas y lenguajes, procura promover y estimular la participación múltiple de los segmentos populares, sujetos colectivos, pueblos originarios y de los movimientos en acción.

Así, un proyecto liberador y descolonizador de pluralismo jurídico – tal es el tipo de pluralismo jurídico aquí reconocido y asumido –, áncora de una propuesta de consolidación democrática coherente para la América Latina, sólo puede estar basado en una visión no instrumentalista y formal del Derecho, según la cual, las estructuras sociales y sus respectivos actores actuantes encuentran en permanente cambio intercultural y riqueza pluriétnica, haciendo posible la reconstrucción crítica de las formas normativas hacia una reordenación emergente y más autonómica.[10]

4. Derechos Humanos: su Dimensión Pluralista e Intercultural

En la presente contemporaneidad político-institucional, interrelacionada al proceso capitalista de producción y a la lógica individualista de representación social, se va imponiendo la búsqueda de "*alternativas plausibles al capitalismo globalizado*"[11]. Una de las estrategias posibles está en traer, para la pauta de discusión, el referencial de los derechos humanos en su dimensión plural, emancipadora e intercultural.

Incluso, si no se atienden cuestionamientos sobre la naturaleza, los fundamentos y la evolución histórica, no se podría dejar de mencionar brevemente que la doctrina de los derechos humanos ha respondido a los valores, exigencias y necesidades de momentos culturales distintos en la historicidad de la sociedad moderna occidental. Así, hay que reconocer ciertos matices procesales específicos de la concepción de los derechos humanos liberal-burguesa de los siglos XVIII y XIX y de aquella propia de fines del siglo XX, en un escenario de desconstrucción globalizante neoliberal.

Si, por un lado, fue ideológicamente relevante la bandera de los derechos humanos como instrumento de lucha contra las formas arbitrarias de poder y en defensa de la garantía de las libertades individuales, por otro lado, más allá de su idealización asumiendo contornos formales y abstractos, su fuente de legitimación se redujo al poder oficial estatal.

10 Cf. GARCÍA-VILLEGAS, Mauricio y RODRÍGUEZ, César A. *Op. Cit*., p. 4-5.

11 HOUTART, François. "Alternativas Plausíveis ao Capitalismo Globalizado". In: CATTANI, Antonio David (Org.). Fórum Social Mundial. A Construção de um Mundo Melhor. Porto Alegre/Petrópolis: UFRGS/Vozes, 2001. p. 165-178.

Se parte, por tanto, de un formalismo monista en que toda producción jurídica moderna está sujeta al poder del Estado y las leyes del mercado. Naturalmente, como reconoce Santos, la concepción moderna de los derechos humanos presenta límites innegables. El primer argumento reside en el hecho de que los derechos humanos se confinan al derecho estatal, limitando "mucho su impacto democratizador"[12], pues dejados sin una base más directa con otros derechos no-estatales. Un segundo límite se relaciona a la negación vivenciada y reproducida por el Derecho Moderno, traducida en el énfasis técnico-formal por la promulgación positiva de derechos, con la consecuente negligencia "del cuadro de aplicación", de negación de la real efectividad de esos derechos, abriendo una "distancia entre los ciudadanos y el Derecho"[13].

Para enfrentar el momento histórico asumido por la apropiación del capital financiero y por el orden internacional marcado por la globalización neoliberal, se percibe una nueva fase histórica y una "nueva perspectiva teórica y política en lo que se refieres a los Derechos Humanos"[14]. Se trata de cuestionar "la naturaleza individualista, esencialista, estatista y formalista de los derechos" y partir hacia una redefinición intercultural de Derechos Humanos, "entendidos como procesos sociales, económicos, políticos y culturales que, por un lado, configuran materialmente (…) ese acto ético y político maduro y radical de creación de un nuevo orden; y, por otro, la matriz para la constitución de nuevas prácticas sociales, de nuevas subjetividades antagonistas (…) de ese orden global"[15] vigente.

Es relevante, por tanto, el proceso de redefinir y de consolidar la afirmación de derechos humanos en una perspectiva local, pluralista e intercultural. Se torna, hoy, primordial, para mejor comprensión de los derechos humanos, dirigirlos en términos multiculturales, o sea, concebirlos como nuevas concepciones de ciudadanía, fundados, como quiere Boaventura de S. Santos y João A. Nunes, en el "reconocimiento de la

12 SANTOS, Boaventura de S. "Os Direitos Humanos na Pós-Modernidade". In: Direito e Sociedade. Coimbra, n. 4, março/1989. p. 7-8.

13 SANTOS, Boaventura de S. Op. cit., p. 8-9.

14 HERRERA FLORES, Joaquín. "Los Derechos Humanos en el Contexto de la Globalización: tres precisiones conceptuales." In: Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades desde a Teoria Crítica. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 95.

15 HERRERA FLORES, Joaquín. Op. cit., p. 95 e 100.

diferencia y en la creación de políticas sociales dirigidas para la reducción de las desigualdades, la redistribución de recursos y la inclusión social"[16]. Correcto es ponderar que los derechos humanos, engendrados en el interior de una tradición liberal-burguesa, no están más centrados en los derechos individuales, sino incluyen derechos sociales, económicos, culturales y multiétnicos. Ciertamente que en la evolución de los derechos humanos, la discusión del derecho de las minorías y de los grupos étnicos marginalizados ha favorecido el escenario del multiculturalismo como pauta y como proceso de desenvolvimiento de la democracia en número creciente de países.[17] Al proclamar la legitimidad de que todo individuo tiene el derecho a participar de la vida cultural (art. 15, "a"), el Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), avanza más allá, englobando los derechos colectivos de las minorías y de los múltiples grupos étnicos, pues "los derechos individuales a la cultura no pueden ser ejercidos efectivamente si no se reconocen al mismo tiempo los derechos de la colectividad cultural".[18] Así, para Stavenhagen, hay que sustentar que "la lucha por los derechos humanos es tarea colectiva que requiere que el Estado y el sistema jurídico reconozcan las identidades grupales de poblaciones minoritarias, tradicionalmente marginalizadas y excluidas".[19]

Naturalmente, en la advertencia de Yrigoyen Fajardo, "*la resistencia de la mentalidad monista, monocultural y racista de los operadores jurídicos y políticos (...) constituye una barrera importante para la efectiva vigencia del reconocimiento del pluralismo legal y de la construcción de un Estado pluricultura*l".[20] De cualquier forma, urge "la superación del concepto individualista, monocultural y positivista de los derechos humanos para, sobre la base de la igual dignidad de las

16 SANTOS, Boaventura de S. Ibidem, p. 34.

17 Cf. SIDEKUM, Antonio. "Multiculturalismo: desafios para a educação na América Latina". In: LAMPERT, Ernâni (Org.). Educação na América Latina: encontros e desencontros. Pelotas: EDUCAT/UFPeL. p. 77.

18 STAVENHAGEN, Rodolfo. "Derechos Humanos y Ciudadanía Multicultural: los pueblos indígenas." In: MARTÍN DÍAZ, E. ; OBRA SIERRA, Sebastián (Ed.). Op. cit., p. 102.

19 Ibidem, p. 105.

20 YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. "Vislumbrando un Horizonte Pluralista: Rupturas y Retos Epistemológicos y Políticos". In: LUCIC, Milka Castro (Editora). Los Desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho. Santiago: Universidad de Chile, 2004. p. 220-221. Observar sobre o Estado Pluralista: VILLORO, Luis. Estado Plural, Pluralidad de Culturas. México: Paidós, 1998.

culturas, abrir camino para una definición e interpretación intercultural de los derechos humanos"[21].

Sintetizando, es en la perspectiva paradigmática del Pluralismo Jurídico de tipo comunitario-participativo y con base en un diálogo intercultural, en que se deberán definir e interpretar los marcos de una nueva concepción de derechos humanos.

5. Direcciones contemporáneas del pluralismo jurídico y de los Derechos Humanos en Latinoamérica

Una vez problematizada la temática del Pluralismo Jurídico (y su inserción con una nueva concepción de los derechos humanos), su reconocimiento como instrumental epistémico, analítico y metodológico para sociedades multiétnicas con su riqueza cultural y diversidad lingüísticas como de nuestros pueblos originarios, hay que subrayar como fortalecer su ejercicio y su consolidación cómo práctica efectiva. Cuáles sus retos para trasponer los procesos de colonialidad interna y externa. Tres factores pueden contribuir para esto intento:

4.1. Urge cuestionar la naturaleza individualista, estatista y formalista de los derechos humanos. No identificar más los derechos humanos como derechos civiles y políticos, sino como proceso que incorpora y revela nuevos derechos, con énfasis en la práctica de los derechos económicos, sociales, lingüísticos y culturales; redefinir crítica y democráticamente los derechos humanos como espacios de resistencias y como procesos de luchas por la dignidad multiétnica y por el reconocimiento de la diversidad; traer para la presente discusión, la obligatoriedad del referencial "derechos humanos" en su dimensión utópica, liberadora y transformadora; así, hay que reconceptualizar y reinterpretar los derechos humanos en una perspectiva crítica, contextualizada y intercultural: envasada en el reconocimiento de la diferencia y de la identidad, en la reducción de las desigualdades y en una más amplia inclusión social.

21 YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. Op. cit., p. 198. Observar, igualmente: EBERHARD, Christoph. "Direitos Humanos e Diálogo Intercultural: uma perspectiva antropológica". In: BALDI, Cesar A. (Org.). Direito Humanos na Sociedade Cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 159-203.

Una teoría crítica de los Derechos Humanos lleva a un concepto transversal (espacios con varias perspectivas). Así, hay que empezar a trabajar por un diálogo intercultural en nivel ético-teórico y después direccionar para el campo práctico, donde el escenario privilegiado será la educación social liberadora.

4.2. Buscar donar mayor eficacia y garantía a los mecanismos de pluralidad normativa ya presentes en la tradición consuetudinaria y autonómica, y ahora presentes oficialmente en algunas constituciones contemporáneas de los Andes, que representan un nuevo constitucionalismo en América latina, como al de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009). Tales experiencias constitucionales consagran y reafirman el pluralismo político-jurídico como uno de sus principios basilares, prescribiendo no solo un modelo de Estado plurinacional, sino, sobre todo como un proyecto comunitario de normatividad que exprese la autonomía, diversidad cultural y respecto a la pluralidad.

4.3. Luchar por una Educación social liberadora para 'potencializar" una formación crítica, descolonizadora y intercultural.

La cuestión de la interculturalidad ha graneado fuerza por su reconocimiento juntamente con los derechos culturales en la Constitución boliviana de 2009. Así, en el ámbito de la diversidad cultural, la "interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrado entre todos los pueblos y naciones. La interculturalidad tendrá lugar al respetarse las diferencias y la igualdad de condiciones" (art.98).

La formación intercultural estimula políticas direccionadas a valorizar una nueva cosmovisión en cuanto vinculación de los seres vivos con la Madre Tierra, la Pachamama, en cuanto respecto a la biodiversidad, al desarrollo para el "buen vivir" /" vivir bien" y al auténtico reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística.

La Educación social liberadora y intercultural es el instrumento para trabajar y potencializar la plurinacionalidad, la diversidad cultural y el respecto a la autodeterminación de los pueblos originarios.

Por fin, esta Educación social liberadora debe generar nuevos saberes críticos y practicas locales descolonizados y cada vez más comprometidos con nuestros pueblos originarios, con nuestra cultura pluriétnica y con nuestra identidad latinoamericana; con "Nuestra América" mestiza, afrodescendiente e, sobre todo, indígena con su cultura e identidad propria.

Referencias Bibliográficas

BELLEY, Jean-Guy. "L'État et la regulation juridique des sociétés globales. Pour une problématique des pluralisme juridique". *In*: Sociologie et sociétés. c. XVIII. n. 1. Abril, 1986. p. 11-32.

EBERHARD, Christoph. "Direitos Humanos e Diálogo Intercultural: uma perspectiva antropológica". In: BALDI, Cesar A. (Org.). *Direito Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 159-203.

GARCÍA-VILLEGAS, Mauricio y RODRÍGUEZ, César A..(Eds.) Derecho y Sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos. Bogotá: ILSA/Univ. Nacional de Colombia, 2003.p. 9-13.

HERRERA FLORES, Joaquín. "Los Derechos Humanos en el Contexto de la Globalización: tres precisiones conceptuales." In: *Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades desde a Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 95.

HOUTART, François. "Alternativas Plausíveis ao Capitalismo Globalizado". In: CATTANI, Antonio David (Org.). *Fórum Social Mundial. A Construção de um Mundo Melhor*. Porto Alegre/Petrópolis: UFRGS/Vozes, 2001. p. 165-178.

RODRIGUEZ, M. Eduardo. "Pluralismo jurídico. El derecho del Capitalismo actual". Nueva Sociedad. Venezuela, n. 112, mar/abr., 1991. p. 91-101.

SANTOS, Boaventura de S. "Os Direitos Humanos na Pós-Modernidade". In: *Direito e Sociedade*. Coimbra, 1989, n. 4.

SANTOS, Boaventura de S. El discurso y el poder. Ensayo sobre la sociología de la retórica jurídica. Porto Alegre: Sergio A Fabris, 1988. p. 73-74.

SIDEKUM, Antonio. “Multiculturalismo: desafios para a educação na América Latina”. In: LAMPERT, Ernâni (Org.). *Educação na América Latina*: encontros e desencontros. Pelotas: EDUCAT/ UFPeL. p. 77.

STAVENHAGEN, Rodolfo. “Derechos Humanos y Ciudadanía Multicultural: los pueblos indígenas.” In: MARTÍN DÍAZ, E.; OBRA SIERRA, Sebastián (Ed.). *Op. cit*., p. 102.

VANDERLINDEN, Jacques. “Le pluralismo juridique”. *In*: GILISSEN, John. (Dir). Le Pluralisme jurídique. Ed. de la Universidad de Bruselas, 1972.p. 22-26.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico – Fundamentos de una nueva cultura del Derecho. 2ed. Madrid: Editorial Dykinson, 2018.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. “Vislumbrando un Horizonte Pluralista: Rupturas y Retos Epistemológicos y Políticos”. In: LUCIC, Milka Castro (Editora). *Los Desafíos de la Interculturalidad*: Identidad, Política y Derecho. Santiago: Universidad de Chile, 2004. p. 220-221. Observar sobre o Estado Pluralista: VILLORO, Luis. *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. México: Paidós, 1998.

El régimen sucesorio Aymara en el norte de Chile. Una aproximación etnojurídica para el contexto moderno

Alvaro Espinoza Collao y Juan Carlos Araya González[1]

El sistema de sucesión hereditaria en todo grupo humano conforma una práctica vital para su identidad cultural, esto asociado al quehacer normativo - social conlleva definiciones de naturaleza jurídica, moral y política. Pese a considerarse desde lo jurídico como una expresión de la vida privada de las personas en sociedad, por su relevancia transversal su regulación trasciende la dicotomía de lo público y lo privado, instalando principios que se proyectan a toda la nación (Bobbio, 2014).

El análisis de los regímenes sucesorios nos permite identificar un conjunto normativo que manifiesta aspectos morales, sociales y jurídicos de la colectividad. Determinando no solo el destino del patrimonio de un individuo al fallecer, sino también cuestiones identitarias como el significado de la vida, la muerte y la familia. Siendo una oportunidad para identificar particularidades culturales, relacionado con cuestiones primarias como el parentesco, la propiedad de la tierra, la agencia de los grupos, el pluralismo jurídico y la respuesta del Derecho estatal en este espacio (Espinoza, 2017).

Por su relevancia, el análisis de la sucesión representa un espacio de interés idóneo para un dialogo multidisciplinar, particularmente cuando se trata de sistemas de transmisión del patrimonio o prácticas hereditarias en sociedades antiguas con continuidad histórica. En dicho espacio el dialogo antropológico, histórico y jurídico resultan necesario para clarificar integralmente un proceso complejo de abordar producto del mestizaje jurídico derivado de siglos de colonización (Basadre, 1937).

1 Este trabajo es el resultado del Fondecyt Regular N.º 1240743 que integran ambos autores en calidad de investigador responsable y coinvestigador respectivamente.
Alvaro Espinoza, abogado, Doctor en Derecho, Profesor asociado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Tarapacá, sede Iquique.
Juan Carlos Araya, abogado, Magister en Derecho Penal y Garantías Individuales, académico de la Facultad de Derecho de la Universidad de Tarapacá, sede Iquique.

En este contexto, la modernidad ha revitalizado la necesidad de visibilizar los sistemas jurídicos propios indígenas para su aplicación judicial, como consecuencia del mandato derivado de las estructuras jurídicas nacionales e internacionales vigentes. Sin embargo, este requerimiento resulta complejo en espacios donde se han sucedido muchos sistemas jurídicos. Este es el caso de la región de Tarapacá en Chile, donde es posible identificar diacrónicamente un sistema jurídico propio indígena con características comunes al espacio andino, tres siglos de Derecho indiano colonial, luego un sistema republicano peruano y finalmente la estructura jurídica chilena. Cada uno de estos ciclos, ha influenciado a sus habitantes con distintos matices en su expresión jurídica.

La labor de identificar el Derecho propio indígena en materia sucesoria requiere individualizar cada proceso histórico, definiendo particularidades y las prácticas derivadas de cada ciclo. En un contexto de sincretismo jurídico construido de instituciones que fusionadas a costumbres locales se manifiestan hasta el presente (García Gallo, 1971). Instalando muchas veces confusiones perdurables sobre continuidades históricas posible de relevar como Derecho consuetudinario (Tau, 2000).

En esta línea, pretendemos aproximarnos al análisis de las estructuras sucesorias indígenas de la población indígena aymara en el norte de Chile. Primeramente, justificaremos la necesidad de este estudio, fijando el Derecho vigente relacionado al sistema de sucesiones indígenas en Chile. Luego, identificaremos elementos históricos asociados a prácticas sucesorias Aymaras para intentar configurar matices de un Derecho propio en esta materia. Finalmente, relevamos algunas complejidades en materia sucesoria indígena impuestas desde la estructura normativa moderna, acudiendo para estos fines a un enfoque dogmático y jurisprudencial.

Para el cumplimiento de los objetivos propuestos hemos acudido a fuentes primarias contenidas principalmente en archivos históricos y en registros públicos vinculados a la acción de la población indígena de la región de Tarapacá. Estos archivos nos permitirán observar prácticas indígenas en periodos de transición, abriendo una brecha de pluralismo jurídico producto del ajuste social, político y territorial. También acudimos para este fin a fuentes secundarias basada en crónicas coloniales tempranas, y literatura asociada a fuentes históricas, antropológicas y jurídicas.

1.- La necesidad jurídica de identificar un Derecho sucesorio propio Aymara.

En la actualidad el requerimiento de aplicar un Derecho propio indígena tiene un carácter vinculante impuesto con un sentido reparatorio como manifestación de las garantías del derecho a la autodeterminación y la protección de la identidad cultural de las minorías raciales integradas en el Estado nación (Anaya, 2005). Si bien, existe una ocupación expresa a nivel de instrumentos internacionales particulares sobre población indígena desde finales del siglo pasado[2], en el caso del Derecho nacional este emana primeramente de la legislación interna mediante la Ley de Desarrollo Indígena del año 1993[3]. Esta norma en diversos artículos establece el deber en la función judicial de aplicar este Derecho, en lo esencial el articulo 54 contiene un deber general indicando que: "*La costumbre hecha valer en juicio entre indígenas pertenecientes a una misma etnia, constituirá derecho, siempre que no sea incompatible con la Constitución Política de la República. En lo penal se la considerará cuando ello pudiere servir como antecedente para la aplicación de una eximente o atenuante de responsabilidad*".

En lo especifico, dicha Ley contiene una mandato expresa respecto a la sucesión de tierras indígenas, indicando en su artículo 18 que: "*La sucesión de las tierras indígenas individuales se sujetará a las normas del derecho común, con las limitaciones establecidas en esta ley, y la de las tierras indígenas comunitarias a la costumbre que cada etnia tenga en*

2 Existen varios instrumentos que previamente de manera tacita permiten interpretar un mandato en este sentido. A modo de ejemplo, el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos estipula que: "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 con 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". Por su parte la Comisión de Derechos Económicos Sociales y Culturales, ha ratificado que dentro del Pacto de Derechos Económicos, sociales y culturales de 1966 se entiende incorporada en su artículo 15 la protección de la identidad cultural

3 Existe un deber general que articula esta norma, que sin referirse expresamente al Derecho propio impone un deber extenso, en esta línea el Artículo 7 señala: "*El Estado reconoce el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público. El Estado tiene el deber de promover las culturas indígenas, las que forman parte del patrimonio de la Nación chilena*".

materia de herencia, y en subsidio por la ley común". El sentido de esta norma apertura una serie de problemáticas respecto a su valor y las posibilidades de ejecución, considerando los estándares internacionales y la interpretación desarrollada a nivel jurisprudencial como veremos más adelante. En lo que nos convoca en este apartado, se conforma como una invocación a la aplicación del Derecho propio indígena en materia sucesoria, a lo menos, en lo que denomina como tierras indígenas comunitarias.

Iniciado el siglo XXI la estructura normativa nacional se complementó con una estructura jurídica internacional que profundiza en la aplicación del Derecho propio indígena para la resolución de controversias de este segmento de la población (Stavenhagen, 2004). Quizás el más relevante por su especificidad y la amplitud de su vigencia es el Convenio N.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), este contiene como principio estructurador que la inaplicabilidad de este Derecho propio constituye una vulneración directa a sus Derechos Humanos4. Al respecto dicho instrumento señala en su artículo 8:

"1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario. 2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio. 3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes".

Respecto a este Derecho propio indígena la OIT ha precisado en su guía de aplicación del Convenio, relevando este aspecto como una cuestión central para la implementación eficaz de las garantías que contiene

4 Esto lo realiza en su preámbulo indicando que: "*observando que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y que sus leyes, valores y costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión…*".

este instrumento, señalando que "*se debe exigir un reconocimiento y la aceptación de las costumbres, el derecho consuetudinario y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas, en especial a lo que respecta a los derechos colectivos, de fundamental importancia para los pueblos indígenas*" (OIT, 2009: 81). Este paradigma cobra relevancia en el contexto del valor jerárquico que dentro del sistema normativo se les reconoce a las normas internacionales de Derechos Humanos, cumpliendo una función integradora, interpretativa y supletoria de los derechos fundamentales, generando un espacio extenso de antinomias respecto de la norma interna (Nash, 2013).

Instrumentos jurídicos posteriores ratificaran esta misma línea. Si bien no se observan normas que traten de manera expresa la aplicación del Derecho sucesorio propio indígena, se ratifica de manera general el principio internacional que promueve un pluralismo jurídico amplio. Esto quedará plasmado en la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas que en su artículo N.*º 5* indica*: "Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado". Luego en su artículo 34 complementa señalando: "Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos".*

Por su parte la Declaración Americana de Derechos Humanos (2016) fija en su articulo 22 bajo el título **"**Derecho y jurisdicción indígena" el siguiente mandato*: "1. Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos. 2. El derecho y los sistemas jurídicos indígenas deben ser reconocidos y respetados por el orden jurídico nacional, regional e internacional".*

En definitiva desde el Derecho vigente en Chile mediante normas internas, tratados y declaraciones internacionales han instalado un pluralismo jurídico que en términos generales y particulares impone la necesidad de aplicar el Derecho propio aymara en materia de sucesión hereditaria. Fijando la necesidad de identificar las reglas consuetudinarias que componen las pautas de comportamientos en este sentido.

Indagando sobre las manifestaciones jurídicas históricas del Derecho sucesorio Aymara en el norte de Chile.

En la actualidad es posible identificar terminológicamente el Derecho propio indígena como un área que estudia las manifestaciones jurídicas de los grupos humanos presentes antes de la presencia europea en el continente americano. Su enfoque es posible delimitarlo a tres dimensiones: a) las prácticas de naturaleza jurídica cuya reiteración y recepción coactiva conforma un Derecho consuetudinario generalmente oral; b) las normas jurídicas nacionales e internacionales que con inmediación estatal son integradas al Derecho común de un Estado y cuyos destinarios son la población indígena de manera particular.

Habiéndonos ocupados de la segunda dimensión, cabe abocarse a indagar sobre aquellos antecedentes históricos que permiten identificar patrones culturales; o bien, cambios significativos en las prácticas sucesorias en la población Aymara. Como indica Grossi (1996) reconocer las experiencias jurídicas como elecciones de soluciones para los problemas recurrentes en la comunidad en cada momento histórico. En este sentido, resulta complejo identificar en el Derecho indígena actual, practicas prehispánicas que hubieren sobrevivido inalterables al paso del tiempo. Un estudio de esta naturaleza debe necesariamente considerar el impacto del largo periodo de colonización y la posterior influencia de los Estados americanos. Ambos ciclos llevan implícito la imposición de estructuras jurídicas muy diversas que, definieron coactivamente la conciencia normativa de la población indígena (Sierra, 2011).

Una variable determinante para un análisis de esta naturaleza es la ausencia de escrituración de la población indígena Aymara, esto nos reduce el espacio temporal de análisis, remitiéndonos a antecedentes filtrados por la conciencia de cronistas hispanos. Desde estas descripciones de la población andina resulta posible conocer antecedentes tempranos

sobre regímenes sucesorios indígenas, su conflictualidad y la diferencia ontológica - jurídica entre colonizador y colonizado. Los antecedentes estarán influenciados por la introducción de la terminología jurídica europea sobre testamentos y herencias ligada directamente al Derecho Romano (Belaunde, 1947; Tau, 1982).

Los espacios de interés son amplios desde los órdenes sucesorios relacionados con la posición de los individuos en la familia; la titularidad en la propiedad de los bienes; la existencia de regímenes colectivos de propiedad y con ello la restricción de disponibilidad mediante acciones hereditarias. En este sentido, resulta conocida la existencia de una posesión de tipo comunitaria en el espacio panandino para la tierra, las referencias tempranas dan cuenta de ello (Spalding, 2016; Espinoza, 2023). Como antecedentes se ha indicado que la distribución de la tierra se articulaba con base en el parentesco y el ayllu como unidad central de la organización indígena, estos elementos también resultaban determinante para la sucesión del bien a la muerte del tenedor (Murra, 2014). Ramos (2020) ha definido el sistema de administración de la tierra prehispánico como una estructura compleja compuesta por un usufructo comunal, una posesión gestionada por la autoridad de los curacas locales y, una administración central del inca en los territorios bajo su dominio. En esta línea, Polo De Ondegardo (1571) señalo que incluso ya reducidas las poblaciones indígenas, continuo la repartición de la tierra de acuerdo a sus antiguas costumbres, resaltando que: "*que nynguno poseyó por merced del ynga, la qual como esta dicho, tampoco dividían los herederos ny podia disponer della en ninguna manera*" (Polo De Ondegardo, 1571: 32).

Por su importancia la sucesión de las heredades indígenas en tiempos coloniales requirió una serie de regulaciones jurídicas dada la conflictualidad que producían. Así a poco de la llegada de la Corona a Tarapacá, se dictó una cedula real en 1549 la que posteriormente se insertó en el libro sexto de la recopilación de indias de 1680[5]. En esta se prohibía a los encomenderos suceder en las tierras y otros bienes de los indios que fallecían sin testamentos o sin herederos, ordenando que sucedan en ellas los pueblos de indios a los que pertenecía el causante.

5 Recopilaciones de Leyes de los reinos de indias de 1680, Libro sexto, Titulo primero, Ley XXXII.

En el mismo sentido, Matienzo (1567) propuso que los indios pagasen la tasa de tributo los primeros días del año porque "*si el Indio se fuere o enfermare o muere se pague la tassa por los que le heredan, y no teniendo de que, se pague de la comunidad*" (Matienzo, 1567: capítulo XVI, N.º 4). Estos aspectos ratifican que el patrimonio a la muerte de un individuo volvía a la Comunidad y su dominio colectivo, también lo hacían las deudas derivadas de los tributos impagos.

Pease (2010) cita un juicio en 1570 donde se impide el arriendo de una propiedad a un curaca, debido a que las tierras pertenecen a la Comunidad y no a su persona. Esta costumbre de distribución será mantenida en las Ordenanzas de Indios de 1575 en su orden XXXVI, disponiendo que los alcaldes con asistencia de los caciques repartan las chacras que estén vacas entre los indios tributarios que carezcan de ellas. Entonces, las acciones hereditarias resultaban ineficaces para alterar la propiedad de la tierra, si bien, se reconocen los poderes de diversos líderes étnicos para distribuir el territorio comunitario, esto no implicaba que las tierras fueran de su propiedad individual (Pease, 2010).

Otro de los antecedentes que permiten definir la ausencia de prácticas sucesorias, a lo menos en los términos europeos, es la ausencia temprana de testamentos gestión recurrente en la práctica europea colonial. Los antecedentes se reportan a partir de los conflictos que generaba la ausencia de testamentos y de ordenes sucesorios claros para la población indígena. En un espacio donde debemos considerar que los conflictos indígenas debían resolverse sumariamente y según sus fueros o Derecho consuetudinario propio[6].

La ausencia de prácticas indígenas testamentarias durante la colonia se relevó también a propósito de los conflictos que generó la actuación de

6 Así se observa en Real Cedula de Felipe II dirigida a la audiencia de Charcas del 23 de septiembre de 1580. La que indicaba: "*como sabéis tenéis orden precisa de que en los pleitos de los dichos indios no hagan procesos ordinarios y que sumariamente se determinen guardando sus usos y costumbres, no siendo claramente injustas, y de no hacerse así, demás de seguirse tanto daño a los dichos indios, Nos somos de servido*". En el mismo sentido, la Recopilación de Leyes de Indias de 1680 indicaba: *ordenamos y mandamos que las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía y sus usos y costumbres observadas y guardadas después que son cristianos y que no se encuentran con nuestra Sagrada Religión ni con las leyes de este libro y las que han hecho y ordenado de nuevo se guarden y ejecuten...*".

los curas doctrineros, quienes a la muerte de un individuo se apropiaban a título individual o de la iglesia de los patrimonios que estos poseían, quebrando así su restitución a la comunidad indígena propietaria. En este contexto, se dictaron dos cedulas reales en 1609 y 1639 que luego serán incluidas en la Recopilación de Leyes de Indias de 1680, como medidas para regular en específico las actuaciones de curas y doctrineros en la herencia de indios del Perú. En este sentido se indicaba que:

"porque ordinariamente mueren los indios sin testamento y cuando disponen de sus haciendas, es en memorias simples, y sin solemnidad, y conviene ocurrir a los daños, que proceden de introducirse los doctrineros y otras personas, recogiendo de sus bienes y alhajas, y disponiendo, que se gasten en limosnas y sufragios. Y para que no se queden exheredados los hijos, padres, o hermanos, y los demás que conforme a derecho deben suceder. Rogamos y encargamos a los arzobispos y obispos y provinciales de las religiones, que con efecto remedien los excesos, que en estos casos intervinieren, haziendo las diligencias que son obligados. Y mandamos a nuestros Virreyes, Audiencia y Gobernadores, que cerca de lo susodicho hagan guardar y guarden los dispuesto por el derecho y leyes de estos Reinos de Castilla, y libren las disposiciones y mandamientos necesarios" (Recopilación 1680: Libro primero, titulo XIII, Ley IX).

Esta norma permite relevar que ya avanzado el régimen colonial las acciones hereditarias o testamentarias no resultaban recurrente en la población indígena y que cuando estas se realizaban no cumplían con las formalidades exigidas al tratarse de una cuestiones exógenas a sus prácticas. La misma Recopilación al regular los derechos y deberes de los indios, reitera esta disposición bajo el título que los indios tengan libertad en sus disposiciones, en el siguiente tenor:

"Si algunos indios ricos, o en alguna forma hacendados están enfermos, y tratan de otorgar sus testamentos, sucede, que los Curas, y Doctrineros, Clerigos, y Religiosos, procuran, y ordenan, que les dexen, o a la iglesia toda, o la mayor parte de sus haciendas, aunque tengan herederos forzosos, exceso muy perjudicial, y contra derecho. Mandamos a los Virreyes, Presidentes, y Audiencias, que provean y den las ordenes convenientes, para que los indios no recivan agravios, y tengan entera libertad en sus disposiciones, sin permitir violencias. Y encargamos a

los Prelados Eclesiasticos, que no lo consientan, guardando la ley 9 tit. 13. Lib 1" (Recopilación 1680, Libro sexto, título I, Ley XXXII).

Esta realidad resultaba común en el espacio andino del actual norte chileno, en 1789 se registra un problema en la comunidad indígena de Pachica asociado con la muerte sin herederos de un indio tributario y la apropiación del cura del pueblo. Ratificando la costumbre de la población indígena respecto a que las tierras volvían a la comunidad para distribuirlas nuevamente entre el común. El expediente releva que los curas luego comercializaban las tierras, vendiéndolas a terceros ajenos a la comunidad afectando la territorialidad del ayllu. Este documento dirigido al subdelegado de Arica Tomas de Menocal por Francisco Xavier Henrriques, nos permite observar que pese a toda la regulación jurídica precedente el problema persistía a finales del siglo XVIII. Al respecto señala lo siguiente:

"Señor gobernador subdelegado Don Tomas de Menocal Codpa y marzo 26 de 1789.
Mui benerado señor se me ase presiso havisarle a vuestra merced como los yndios del pueblo de Pachica, se me an presentado el allarse sin tieras motivo de que el cura que fue Don Josef Cirilo Ximenes quando moria algun tributario las vendia para aserse pago de sus obensiones o de otras dependientes que tenían, por cuio motivo se an quedado sin tierras siendo costumbre en toda la doctrina que en muriendo un tributario las tieras de este pasauan a otro que no las tenia y estaua pagando tributos respeto a ser tieras de reparto que su merced les señalo pero dicho cura a echo en este pueblo con eseso que en otro, motivo de que se quieren mudar por no tener tieras y estar pagando los tributos y otros cargos que tienen dichos indios por lo que quieren que yo las quite y las entregue a los tributarios y que eche a los que los an comprado como son de otros pueblos en que tienen tieras y otro que an comprado de la provincia de Carangas que aunque se an presentado al casique este por ser comprado de dicho cura y ser ynutil no les a querido defender por lo que le mimare a vuestra merced me auise que e de aser en el particular. Yo selebrare que la salud de vuestra merced este sin novedad, y que nuestro señor le guarde muchos años. Beso la mano de vuestra merced su mas rendido servidor que su mano besa. Francisco Xavier Henrriques" (ANH, 1789: Leg. 7).

Sin embargo, iniciado el periodo republicano en el centro sur andino es posible observar que las prácticas de la población indígena han cambiado completamente en materia sucesoria. En las actas notariales se deja constancia de una gran cantidad de testamentos indígenas realizado por la población indígena de Tarapacá, los cuales no se reservan sólo para una población de elite o vinculada al poder. En contrario, se observan testamentos en los que se transmite un patrimonio escaso, cumpliendo una función que apunta más bien a un deber que contribuye a la memoria social del individuo (Abercrombie, 2006).

Estos testamentos registran una serie de particularidades que permiten reflejar el mestizaje jurídico producido en el territorio. Primero, se asume la estructura colonial de los testamentos, cuya forma se sustenta en alusiones a la fe cristiana, encargos de misas y obras de conciencia entre otros. Luego, estos suelen ser celebrados ante autoridades étnicas, en este caso ante los Inspectores de Distritos, autoridad estatal pero con una participación sustentada en la población étnica, asumiendo no solo una función de vigilancia como indicaba la norma, sino labores en todos los ámbitos comunitarios, emulando antiguas funciones con características similares a la de los antiguos jueces de paz en tiempos del Perú (Espinoza, 2023). Estos testamentos serán protocolizados insertándolos en registros notariales como medida para dotarlos de mayor legitimidad frente al Estado.

No obstante, estos instrumentos suelen ser ológrafos o redactados a mano adoleciendo de omisiones formales esenciales, como ausencias de notarios, firmas y presencia de testigos en el número indicado, cumplimientos de plazos y formalidades, todas cuestiones que el sistema jurídico sanciona con nulidad por tratarse de actos de estricto derecho. Sin embargo, varios serán validados jurídicamente, dando incluso paso a las primeras inscripciones de propiedad de las propiedades transmitidas en ellos (Espinoza, 2024).

En 1901 don Manuel Mamani quien se declara como peruano nacido y domiciliado en Central Zitani, confecciona a mano su testamento ante el Inspector del primer Distrito Pablo Challapa y Cayo. Indica ser cristiano casado por la Iglesia Católica, nombra tutor y albacea para la herencia transmitida a su hijo Fructuoso Mamani a quien cede un conjunto de propiedades consistente en tierras de cultivo y pastoreo. Al no

saber firmar, lo hace a su nombre uno de los testigos que concurren al acto (ART, 1901).

En 1924 don Julián Choque presenta para su protocolización ante el Notario de Pisagua un testamento celebrado en 1908 por doña Dionisia Challapa de Isluga ante el Inspector de Distrito de Isluga. En dicho documento declara tener dos hijos Isidro y Juana distribuyendo propiedades pequeñas para ambos e indicando que se repartan por partes iguales sus pocas ropas y callanas dejadas al momento de su muerte. Nombra al mismo Julian Choque como partidor de la masa hereditaria (ART, 1924).

En 1943 se celebra en la localidad de Chiapa ante el Inspector del Cuarto Distrito Juanito Hidalgo, una acta de avenimiento que regula la sucesión de los señores Mariano Mamani y Magdalena Larama, concurren a su firma sus hijos Bernabé y Esteban y sus hijas Celia y Angela. Según explican sus padres murieron sin dejar sus memorias testamentarias, por tanto vienen en declarar sus intereses y liquidar lo que le corresponde a cada uno en la sucesión, según la memoria testamentaria verbal que hiciere su madre ante los testigos que concurren a la celebración del acta. Luego de distribuir los respectivos bienes hereditarios, las partes acuerdan respetar el acta testamentaria, no promover juicios y evitar disgustos, en caso de hacerlo pagarán una multa de 20 o 100 pesos. Firman por las herederas sus respectivos maridos (ART, 1943).

Este documento representa una forma excepcional testamentaria, en cuanto se regula la sucesión mediante un acta de avenimiento, según los antecedentes aportados por testigos de oídas y sin que exista un documento en el que conste la voluntad del causante. Este instrumento jurídico carecería de validez en la regulación jurídica estricta; si bien, se acerca a los denominados testamentos menos solemnes, en especial a los testamentos verbales, no cumple con varias requisitos respecto al número de testigos y sus cualidades, como tampoco respecto a plazos para su escrituración entre otras variables.

En 1910 en Sibaya se confecciona un testamento a mano y sin ninguna autoridad presente, consistente bajo el titulo memoria testamentaria de Clemente Perez, luego de hacer evocaciones religiosas e indicar que se encuentra casado según los ritos de la iglesia; indica que encontrándose enfermo viene en otorgar su testamento distribuyendo una serie de terrenos y tropa de animales entre sus cinco hijos y su esposa. Designa Albaceas que ejecutará sus disposiciones testamentarias. Dicho documento será protocolizado en 1970 en el Conservador de Huara (ART, 1970).

Otra cuestión que se ha identificado como propia del sistema sucesorio Aymara es la patrilinealidad de la herencia, esta modalidad consiste en favorecer a los hijos varones generalmente al mayor de ellos, con la titularidad de la propiedad de la tierra. Esta variable es altamente visible en las inscripciones de propiedad desde finales del siglo XIX hasta el año 2003, fecha en que entró en vigencia la Ley N.º 19.903 que regula la posesión efectiva en Chile, cuestión que trataremos más adelante.

Según explica Gundermann (2005), su propósito es mantener la exclusividad en la propiedad de los espacios históricamente ocupados concentrados en el linaje de sus padres, impidiendo con esto la incorporación de terceros en estas tierras en especial de los yernos y cuñados que podrían heredar los bienes de sus esposas produciendo la dispersión de derechos sobre el territorio. A su vez, esto permitiría que los linajes estén localizados, vinculando las familias a territorios específicos, haciendo transitar los recursos entre personas de la misma localidad (González y Gavilán, 1990).

En 1921 don Agustín García Choque quien se identifica como agricultor domiciliado en Isluga, celebra un testamento ante el Inspector de Distrito Salvador Vilches. Este será luego protocolizado en 1937 ante el Notario Público y Conservador de Bienes Raíces de Pisagua con Luis Canales. En el documento declara tener dos hijos y tres hijas; luego describe varias heredades de su propiedad indicando dejar gran parte de ellas a su primogénito, una parte menor a su segundo hijo y nada a sus hijas (ART, 1937).

En 1939 ante el Inspector de distrito de Caritaya se celebró un acto de entrega de herencia de parte de don Tomas Gómez a favor de su hija Gestrudes Gómez. Dicho acto reducido a acta será luego protocolizado en 1958 ante el Notario de Pisagua. Según se indica se hace entrega de nueve llamas y dos llamos, además de un corral y sitios de sembrío de cebada y quinoa. Estos bienes componen la herencia transmitida por su

padre y madre según se indica. El documento sólo será firmado por el marido de la heredera en su nombre, testigos y el Inspector de Distrito (ART, 1958).

En 1948 en Huarmire ante el Inspector del Tercer Distrito del sector Purire subdelegación de Codpa, se deja la siguientes constancia de parte de Leonardo Mamani Chamaca esposo de Anjelina Gómez Castro, quien declara ante testigos estar conforme con lo que da como herencia su padre a su esposa, consistente en tres llamas y una cría macho; y por su madre una llama con cría hembra y un llamo y una chacra en Isluga de papas y quinoa, indicando no tener nada que reclamar (ART, 1948). Este sistema patrilocalizado y sustentado en la exogamia llevará implícito la exclusión de las mujeres de la propiedad de la tierra, quienes al casarse abandonan las tierras familiares para constituir su territorialidad en el territorio y linaje de su marido. Esta modalidad está produciendo un contrapunto significativo respecto al sistema sucesorio actual derivado del Derecho común vigente que impide estas formas de discriminación. Este principio instalado tanto desde el Derecho común como de la norma particular para pueblos indígenas reconoce como límite tanto los derechos fundamentales constitucionales como los Derechos Humanos contenidos en otros instrumentos jurídicos.

Conflictos jurídicos modernos vinculados a la sucesión indígena Aymara. Un espacio entre derechos globales y continuidades jurídicas culturales.

En el presente la relación entre los sistemas sucesorios indígenas y el reconocimiento del pluralismo jurídico en tiempos modernos, ha tensionado la estructura jurídica promoviendo casos complejos de resolver. Este escenario se produce por el acercamiento con cuestiones sensibles situadas en el límite entre estructuras ontológicamente diversas. Cabe recordar que la experiencia humana exhibe que, frente al encuentro entre juridicidades diversas, la integración suele ser restringida bajo los valores de la cultura dominante.

Una de las modalidades mayormente aceptada en la estructura jurídica moderna, es mediante un "*pluralismo jurídico estatal*" (Wolkmer, 2018; Rodríguez, 1991), es decir, un modelo controlado por el Estado, formalizado y que impone limitaciones. Se trata de un modelo no igualitario, en el cual se reconoce la existencia de un orden jurídico superior que impone condiciones al inferior.

Este modelo no resulta nuevo, esta vía de control jurídico permite exhibir permisibilidad y dependencia al proyecto colonizador de manera simultánea, instalando de manera perdurable los valores de una cultura en la otra [7]. Así ocurrió con el Derecho indiano español que instalo diversas normas que favorecían la aplicación del Derecho propio indígena, con la restricción que no vulnerarán el dogma cristiano tal como indicamos anteriormente. En la modernidad, ocurre algo semejante, en cuanto los sistemas jurídicos indígenas reconocen como limites los derechos fundamentales o los Derechos Humanos fijados en la estructura jurídica nacional[8].

Esto ha dado paso a tensiones en cuestiones estructurales que han derivado en antinomias entre las normas de Derecho común y aquellas que ordenan aplicar el Derecho propio indígena. Un ejemplo de esto viene ocurriendo en materia sucesoria en Chile, donde la norma que regula estas materias ha impuesto sus reglas negando toda posibilidad al Derecho consuetudinario, como ocurre con la Ley N.º 19.903 que regula la posesión efectiva en Chile vigente desde el año 2003.

Esta norma modifico el procedimiento de otorgamiento de la posesión efectiva para la herencias intestadas, entre los principales cambios que estableció se modificó el órgano competente pasando desde la exclusividad de los jueces de letras para gestionar las solicitudes, ampliándolas a un órgano administrativo como el Registro Civil e Identificación. En definitiva, el procedimiento concluirá con una resolución de dicho ór-

7 Se ha criticado justamente, este aspecto de la teoría de los Derechos Humanos en cuanto a su naturaleza excluyente de otros valores y ontologías, su construcción histórica tutelada por los valores de los triunfadores de la segunda guerra mundial y la poca participación de las minorías culturales, quienes luego serán destinatarios de la norma que se supone universal. Condensando, los principios liberales-burgueses de siglos previos en un escenario de desconstrucción globalizante neoliberal (Wolkmer, 2018; Santos, B. 2009)

8 A modo de ejemplo a nivel interno, la Ley indígena en su Artículo 7 señala: "El Estado reconoce el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público. El Estado tiene el deber de promover las culturas indígenas, las que forman parte del patrimonio de la Nación chilena".

gano que contendrá la enunciación de todos los herederos.

Conforme el mensaje con que se inició la tramitación de la Ley, esta pretendía simplificar un procedimiento complejo y costoso que, entre otros aspectos requería judicializar la solicitud y contratar los servicios de abogados produciendo que las personas no realizarán la regularización de sus derechos hereditarios, lo que derivaba en falta de regularización de la propiedad raíz, en especial respecto de población de menores recursos. La declaración de este fin no contemplo la realidad de la población indígena, que por cierto de manera histórica se encuentra entre los segmentos económicamente más desfavorecidos en Chile (CASEN, 2017).

Las principales novedades que traía este cambio legislativo se vincula a dos variables: a) Cualquier persona que invocaré la calidad de heredero podía iniciar la solicitud de posesión efectiva de la herencia intestada; b) la posesión efectiva será otorgada a todos los que según la información del propio Registro Civil posean la calidad de herederos, aun cuando no hayan sido incorporados en la solicitud inicial. Este último elemento implicará avances importantes en cuanto a la garantía de la igualdad de los derechos de todos los herederos, evitando que los derechos recayeran exclusivamente en el solicitante como ocurría anteriormente, quienes luego del transcurso de un plazo de prescripción podían incluso perfeccionar su derecho de manera absoluta.

Sin embargo, esta regulación impacto de manera considerable las prácticas hereditarias en la población Aymara en cuanto a la patrilinealidad en la herencia de la tierra, ya que la posesión efectiva actual incorpora automáticamente a las mujeres a la titularidad de la propiedad raíz, permitiendo el ingreso de otros linajes (yernos/cuñados) en poblaciones históricamente localizadas (González y Gundermann, 2022). En complemento a lo anterior, deben considerarse otras problemáticas presentes en el mundo indígena. Por ejemplo, las deficiencias en el sistema de registros de nacimientos, matrimonios y defunciones en la población aymara, ya sea por ausencia del Estado en estos territorios u otras variables culturales, aún existen conflictos constantes derivados de este contexto[9] (Espinoza, 2020).

9 En este sentido la Corte Suprema, ha debido pronunciarse en materia de aplicación de medidas de protección respecto a niños indígenas aymaras. En los autos señaló como hechos que la madre de los menores señala ser analfabeta, oriunda de Laguna del Huasco, localidad situada al interior de la Comuna de Pica donde no existe acceso a red social alguna, lo que le impidió obtener documentos de identidad para ella y sus hijos, por lo que no accedieron a tiempo a los sistemas de salud y educación, estas circunstancias constituirán la base del alegato para fundar el actuar negligente de la progenitora. El tribunal de primera instancia, dispuso el ingreso definitivo de las niñas a un Hogar de resguardo. En segunda instancia la Corte de Apelaciones confirmo la sentencia. Con estos antecedentes, el tribunal superior revoco las sentencias de primera y segunda instancia, argumentando el carácter diferenciado de la norma relevando la identidad cultural de los pueblos indígenas. Señalando que: "En la especie, se trata de una familia aimara que vivió hasta hace poco tiempo en un poblado de la precordillera, de manera que su relación con el Estado claramente no podría ser de la entidad que pueda esperarse de las personas que no integran comunidades tan minoritarias, razón por la cual el juicio relativo a la afectación a los derechos de los niños también debe hacerse desde esta perspectiva. Así, no es posible descalificar a la madre por no haber integrado a los niños a las redes sociales". (Corte Suprema, 2009).

Otro espacio que conflictúa la aplicación de la norma es la realidad jurídica de la posesión notario de la calidad de hijo que conforme el sentido de la Ley indígena tiene un valor diferenciado respecto del resto de la población. En lo esencial esta norma indica en su artículo N.º 4 que:

"Para todos los efectos legales, la posesión notoria del estado civil de padre, madre, cónyuge o hijo se considerará como título suficiente para constituir en favor de los indígenas los mismos derechos y obligaciones que, conforme a las leyes comunes, emanen de la filiación legítima y del matrimonio civil. Para acreditarla bastará la información testimonial de parientes o vecinos, que podrá rendirse en cualquier gestión judicial, o un informe de la Corporación suscrito por el Director".

En un sentido orientador de esta norma, la jurisprudencia nacional ha señalado que la población indígena no debe de recurrir a las normas del Código Civil para constituir la calidad de hijo mediante acciones filiativas en un juicio contencioso como el resto de la población no indígena. Indicando que debe considerarse preferentemente su Derecho consuetudinario para validar el estado civil adquirido conforme a su Derecho propio, y por lo mismo se equipara su situación con la filiación legitima del Derecho común, ya que: "*dado que mientras en este último es solo un medio de prueba, en el ámbito indígena el constituye un título, que reconoce la existencia del estado civil ya adquirido conforme a la costumbre de los pueblos originarios*" (Corte de Apelaciones de Temuco, 2013).

Si esta filiación derivada de la posesión notoria indígena constituye un título en si misma (incluso antes de toda inscripción), se conforma como antecedente determinante para acceder a la calidad de heredero en una sucesión intestada. Entonces *¿Como podemos compatibilizar esto con la designación automática que realiza actualmente el Registro Civil?* Resulta posible que teniendo una persona indígena la calidad de hijo, padre, madre o cónyuge según su Derecho propio, no sea designado heredero, lo que solo operaría con las inscripciones respectivas en el Registro, restringiendo esencialmente fin de la norma y el valor de su Derecho propio. Pero además vuelve a distanciar el acceso a la posesión efectiva de parte de la población, lo que se declaró como fin principal de la Ley 19.903.

La conjugación de todas estas variables abrirá un escenario de complejidades que aún es temprano para medir sus efectos, en lo pronto puede llevar a consecuencias que perjudiquen el complejo escenario de inseguridad jurídica que existe principalmente en espacio altoandino donde habita la población Aymara, caracterizado actualmente por problemas de sobreposición de deslindes, irregularidad en la inscripciones y demandas recíprocas de restitución de territorios (Espinoza, 2023).

En un sistema de uniones matrimoniales caracterizado por la exogamia, es probable que representantes de una Comunidad en conflicto pasen a tener derechos y poder decisión en la Comunidad adversaria. Esta cuestión profundizará una crisis que viene agravando elementos claves para el desarrollo de los espacios indígenas en la región, impidiendo la inversión pública y la toma de decisiones colectivas claves para un sector al que urge proveer de certeza jurídica en su territorialidad (Espinoza, 2023).

El problema no es fácil de resolver y representa lo que jurídicamente se ha denominado como casos complejos (Dworkin, 1981), reflejado en una antinomia entre normas internas como la Ley indígena chilena y el bloque internacional de derechos indígenas que promueven el pluralismo jurídico, la autodeterminación indígena y la identidad cultural, con la limitante de no vulnerar derechos fundamentales o Derechos Humanos, como podría ser la igualdad entre mujeres y hombres. Y en la otra vereda, la Ley 19.903 y el conjunto de normas nacionales e internacionales que relevan la igualdad entre ambos géneros.

Esta labor de ponderación judicial la deberán realizar en su momento los tribunales de justicia, a nivel nacional la discusión aún no se ha dado. Sin embargo, la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha conocido sobre un conflicto cercano en el caso Aloeboetoe contra Surinam en el año 1993[10]. En este la Corte acudió al Derecho propio del pueblo tribal *Maroons* para definir el régimen sucesorial aplicable para determinar los beneficiarios de la indemnización de perjuicios a la que había sido condenado el Estado.

El Estado de Surinam argumento en su defensa que no se reconociera el carácter vinculante de su Derecho consuetudinario y que solo se utilizará el concepto de familia y el régimen sucesorio occidental fijado en su Código Civil similar al nuestro. Frente a ello, la Corte consideró el carácter matrilineal y el régimen de poligamia presente en su estructura social, junto al sistema de cuidado de los miembros de la familia que se encuentra a cargo de un grupo comunal que sigue la línea materna lo que definía los órdenes sucesorios aplicables. Resaltando como fundamento valórico – normativo lo siguiente:

"En este sentido, las pruebas producidas permiten deducir que las leyes de Suriname sobre esa materia no tienen eficacia respecto de aquella tribu; sus integrantes las desconocen y se rigen por sus propias reglas y el Estado, por su parte, no mantiene la estructura necesaria para el registro de matrimonios, nacimientos y defunciones, requisito indispensable para la aplicación de la ley surinamesa. Además, los conflictos que ocurren en estas materias no son sometidos por los saramacas a los tribunales del Estado y la intervención de éstos en las materias mencionadas, respecto de los saramacas, es prácticamente inexistente. Cabe señalar también que en este proceso Suriname reconoció la existencia de un derecho consuetudinario saramaca" (CIDH, 1993: párr. 58).

En definitiva no se aplicó para definir los órdenes sucesorios el Derecho común declarándolo ineficaz para definir las estructuras familiares, indicando que la sucesión debe ser interpretada conforme su Derecho propio considerando la costumbre Saramaca para definir los alcances

10 Aloeboetoe y otros Vs. Surinam, CIDH, Sentencia de 10 de septiembre de 1993 (Reparaciones y Costas).

del concepto familia, a la cual considero coherente con los términos de la Convención Americana de Derechos Humanos. Sin embargo, estableció de igual manera un límite indicando que para determinar los ascendientes no se hará distinción de sexo aun cuando estos resultaba contrario a la costumbre tribal del pueblo Saramaca.

Finalmente, en un esfuerzo por instalar una dialogo de interculturalidad entre sistemas ontológicamente diversos, su ponderación ratifico el valor vital de reconocer los sistemas jurídicos propios para cultura de los pueblos indígenas, línea jurisprudencial fijada como estándar por largo tiempo[11]. Pero sin renunciar al piso hermenéutico que imponen los Derechos Humanos como base del fenómeno jurídico en la modernidad.

A modo de conclusión

El régimen sucesorio Aymara en el norte de Chile representa una manifestación concreta del pluralismo jurídico invocado tanto desde la legislación nacional como de los estándares internacionales de Derechos Humanos. La identificación y reconocimiento de este Derecho Aymara en materia sucesoria no solo responde a una exigencia normativa, sino también a una necesidad histórica, cultural y política que busca reparar siglos de invisibilización y subordinación jurídica.

Lejos de tratarse de un sistema estático, las prácticas sucesorias Aymaras han sido moldeadas por una combinación de tradiciones ancestrales, normas coloniales y adaptaciones a la legalidad republicana. A través del tiempo, se evidencia un tránsito desde formas comunitarias de transmisión del patrimonio hacia expresiones mixtas como testamentos ológrafos, memorias testamentarias, actas hereditarias ante autoridades étnicas, representadas de diversas maneras en cada momento histórico. Esta capacidad de adaptación ha favorecido su persistencia e inclusión, incorporando en cada periodo elementos exógenos siempre articulados por su memoria histórica.

11 Ver entre otras sentencias: El caso Awas Tingni *vs.* Nicaragua. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 31 de agosto de 2001. En el caso de la Comunidad indígena Yakye Axa *vs.* Paraguay. Fondo Reparaciones y Costas. Sentencia del 17 de junio de 2005. Caso del Pueblo Saramaka *vs.* Surinam. CIDH., Excepciones Preliminares, Fondo, y Costas. Sentencia del 28 de noviembre de 2007. Serie C, N.º. 172, p.97, p. 30.

Estas manifestaciones híbridas permiten observar un mestizaje jurídico que ha dado lugar a soluciones propias frente a los desafíos de una normatividad externa muchas veces ajena a la cosmovisión indígena. No obstante, estas prácticas también han perpetuado ciertas desigualdades internas, como la exclusión de las mujeres de la titularidad de la tierra, cuestiones que tensionan los principios jurídicos actuales de igualdad de derechos, debiendo enfrentarse a una nueva necesidad de adecuación jurídica.

Reconocer y sistematizar estas formas históricas del Derecho sucesorio Aymara no solo es fundamental para comprender la vigencia del derecho consuetudinario, articulando otras ontologías frente a la necesidad de justicia y la pervivencia de cuestiones vitales como su territorialidad en la que se sustenta su identidad cultural, avanzando en el camino de la garantía efectiva de los derechos indígenas en un marco intercultural. Por su parte, el análisis de los conflictos jurídicos modernos vinculados al régimen sucesorio Aymara en Chile, pone de relieve la tensión estructural entre los principios del pluralismo jurídico y las exigencias del sistema normativo estatal moderno. La implementación de normas como la Ley N.º 19.903, diseñada para simplificar procesos sucesorios en general, ha generado consecuencias no previstas para las comunidades indígenas Aymaras, alterando prácticas consuetudinarias fundamentales asociadas a su territorialidad. Esta disonancia normativa evidencia la dificultad de compatibilizar derechos colectivos e identidades culturales con los estándares igualitarios del Derecho común y los Derechos Humanos, sin desconocer la validez del Derecho propio.

La problemática se agrava por deficiencias estructurales, como la precariedad en los registros civiles o la falta de reconocimiento efectivo de la posesión notoria indígena, profundizando la inseguridad jurídica que afecta a la población Aymara en el altiplano chileno. En este contexto, se configura un escenario de antinomias legales que requerirá, inevitablemente, de una labor de interpretación y ponderación judicial.

En definitiva, el desafío consiste en avanzar hacia un modelo de justicia intercultural que, sin renunciar a los principios fundamentales de la modernidad, reconozca de manera efectiva las estructuras normativas indígenas, su historicidad, legitimidad social y valor jurídico. Esto exige no solo adecuaciones institucionales recíprocas, sino también una apertura epistemológica capaz de dialogar desde la diversidad jurídica existente en los territorios indígenas del país.

Referencias Bibliográficas

Autores

Abercombrie, T. (2006). Caminos de la Memoria y del Poder. Etnografía e Historia en una Comunidad Andina. Instituto de Estudios Bolivianos e Instituto Francés de Estudios Andinos. Barnadas; Sierpe ediciones, La Paz.

Anaya, S. J. (2005), Los pueblos indígenas en el Derecho internacional, Editorial Trotta, Madrid.

Basadre, J. (1937). Historia del Derecho Peruano. Editorial Antena, Lima.

Bauman Z. (2002). La cultura como práctica, Paidos Studio, traducción Albert Rocas, 2002, Barcelona, pp. 53-80.

Belaunde M. (1947). Consideraciones sobre el Derecho Indiano. Revista de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú, N.º 7, pp. 51-6

Bobbio, N. (2014). Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política. Traducción de José Fernández. Fondo de Cultura y Economía. México.

Dworkin, R. (1981). Casos difíciles. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México.

Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional CASEN (2017). Ministerio de Desarrollo Social de Chile.

Espinoza, A. (2017). El Reconocimiento del Derecho consuetudinario indígena como Derechos Humanos: su estado en el Derecho chileno Moderno. *Cadernos de Dereito Actual* N.º 8, pp. 413-437.

Espinoza, A. (2020). Derecho propio e identidad cultural en niños Aymaras. Una zona de complejidad jurídica. Diálogo Andino, Nº 62, pp. 19-29.

Espinoza, A. (2022). Entre Mallkus y Apachetas. Prácticas demarcatorias en las Primeras Inscripciones de la Propiedad en la Comunidad de Cariquima. Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas 68:e5189.

Espinoza, A. (2023). Acuerdos comunitarios y titularidad de la tierra aymara en el espacio altoandino de Tarapacá. una expresión de Derecho propio en un contexto de pluralismo jurídico. Diálogo Andino 72, pp. 187-200.

Espinoza, A. y Araya J.C. (2024). Amutaña. Memorias y resistencias en la inscripción de la propiedad Aymara en el norte de Chile. Chungara Revista de Antropología Chilena, Volumen 56, N.º 4, pp. 625-636.

García Gallo, A. (1971). Metodología de la Historia del Derecho Indiano. Editorial Jurídica de Chile. Santiago.

González H. y Gavilán V. (1990). Cultura e identidad étnica entre los Aymaras chilenos. Revista Chungara, Números 24/25. Enero – Diciembre, pp. 145 – 158.

González H. y Gundermann H. (2022). La propiedad de la tierra entre los Aymara del altiplano chileno, 1880-2020. Revista de Geografía Norte Grande, 83: 67-86.

Grossi, P. (1996). El orden jurídico medieval. Traducción Francisco Tomás y Valiente. Editorial Marcial Pons. Madrid.

Gundermann, H. (2005). Comunidad Aymara y conflicto interno sobre la tierra en la región de Tarapacá-Chile Cuadernos Interculturales, vol. 3, N.º 5, julio-diciembre, pp. 43-66.

Nash, C. (2013). "Control de convencionalidad. Precisiones conceptuales y desafíos a la luz de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos", en Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano.

Organización Internacional del Trabajo (2009). Los derechos de los pueblos indígenas y tribales en la práctica: una guía sobre el convenio núm. 169 de la OIT, Ginebra: OIT, 1 v.

Ramos, C. (2020). Historia del Derecho Peruano, Palestra Editores, Lima.

Rodríguez, E. (1991). Pluralismo jurídico. El derecho del Capitalismo actual. Nueva Sociedad. Venezuela, N.º 112, mar/abr., p. 91-101.

Santos, B. (2009). Sociología Jurídica crítica: Para un nuevo sentido común del derecho. Madrid: Trotta.

Sierra, M. (2011). Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena. En justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización. Victoria Chenaut et al. editores. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador.

Stavenhagen, R. (2004). Derecho Internacional y derechos indígenas, en Derechos Humanos y Pueblos indígenas, Tendencias Internacionales y Contexto Chileno, editor Aylwin, J., Santiago, Instituto de Estudios Indígenas.

Tau, V. (1982). ¿Qué fue el Derecho indiano?, Abeledo Perrot, Buenos Aires, pp. 27 – 31.

Tau, V. (2000). *El poder de la costumbre: Estudios sobre el Derecho Consuetudinario en América hispana hasta la Emancipación",* 2000, p. 40, Recurso Electrónico, Disponible en: http://www.larramendi.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=1115 [visitado 24/06/2025].

Wolkmer, A. (2018). Pluralismo jurídico – Fundamentos de una nueva cultura del Derecho. 2ed. Madrid: Editorial Dykinson.

Fuentes Primarias

Archivo Nacional Historico de Chile (ANH). 1789. Judicial Administrativo de Arica, Legajo 7, Caja 7.

Archivo Regional de Tarapacá (ART). 1901. Testamento de Manuel Mamani peruano ante inspector Pablo Challapa y Cayo. Libro Notarios de Huara, 1969, número 21, fojas 27v.

Archivo Regional de Tarapacá (ART). 1924. Testamento Dionisia Challapa. Notarial de Pisagua, libro 22, número 23, fojas 24.

Archivo Regional de Tarapacá (ART). 1937. Testamento agustin Garcia Choque. Notarial de Pisagua, número 25, fojas 33 vta.

Archivo Regional de Tarapacá (ART). 1943. Acta de avenimiento que regula la sucesión de los señores Mariano Mamani y Magdalena Larama en Chiapa. Notarial de Pisagua 1960, libro 22, número 47, fojas 60.

Archivo Regional de Tarapacá (ART). 1948. Constancia protocolizada de aceptación de herencia de Anjelina Gómez. Notario de Pisagua, número 24 del año 1959, fojas 33v .

Archivo Regional de Tarapacá (ART). 1958. Contancia entrega de herencia Gestrudes Gómez ante el Inspector de Distrito de Caritaya, luego protocolizada ante notario. Notario Enrique Vargas Pisagua, libro N 20, año 1958, N 10, fojas 21.

Archivo Regional de Tarapacá (ART). 1970. Memoria testamentaria de Clemente Pérez del año 1919. Notario de Huara, libro 13, N.°4, fojas 6v-9.

Jurisprudencia

Corte Suprema de Chile. Causa Álvarez – Ticuna, Rol: 3784-2009, de fecha 10 de septiembre del 2009.

Corte de Apelaciones de Temuco. Causa Civil-332-2013, de fecha quince de julio de dos mil trece.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Awas Tingni *vs.* Nicaragua. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 31 de agosto de 2001.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso de la Comunidad indígena Yakye Axa *vs.* Paraguay. Fondo Reparaciones y Costas. Sentencia del 17 de junio de 2005.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso del Pueblo Saramaka *vs.* Surinam. CIDH., Excepciones Preliminares, Fondo, y Costas. Sentencia del 28 de noviembre de 2007. Serie C, Nº. 172, p.97, p. 30.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Aloeboetoe y otros *Vs.* Surinam, CIDH, Sentencia de 10 de septiembre de 1993 (*Reparaciones y Costas).*

Estado chileno, comunidad aymara y conflicto interno en la Región de Tarapacá[1]

Hans Gundermann[2]

"Toda propiedad significa una extensión de la personalidad;
mi propiedad es lo que obedece a mi voluntad, es decir,
aquello en lo cual mi sí mismo se expresa y se realiza
externamente" (Georg Simmel).

Introducción

En este trabajo se analizan dos dimensiones de la relación entre el Estado Chileno y la población aymara de Tarapacá. Primero, la acción del Estado respecto de la tierra y, por esta vía, sobre aquella comunidad andina regional resultante de una experiencia de medio siglo republicano bajo la soberanía del Estado peruano.[3] Segundo, la dinámica interna en la comunidad andina en relación con el dominio sobre la tierra, generada tanto a partir del tipo de acción que desarrolla el Estado chileno hacia la tierra y la institucionalidad comunitaria, como de las propias fuerzas internas de continuidad y cambio. Mientras que lo primero ocupa la posición de una materia introductoria al desarrollo de las relaciones sugeridas en el título, con lo segundo entramos de lleno en los asuntos de mayor interés. Abundando más, digamos que esa dinámica interna la abordamos en clave de conflicto.[4] A su vez, en relación con el sujeto

1 Trabajo realizado en el Proyecto Fondecyt N°1990503 denominado "Etnias, identidades colectivas y Estados nacionales en el norte de Chile (S.XIX-XX)", del cual fueron investigadores el Dr. Héctor González y la Ms. Cecilia Sanhueza.

2 Antropólogo, Dr. en Sociología por El Colegio de México, Profesor e Investigador del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM) de la Universidad Católica del Norte, en San Pedro de Atacama, Chile. Email hgunder@ucn.cl

3 Recordemos, de ser necesario, que las áreas de Tarapacá y Arica fueron anexadas a Chile desde 1879 con la Guerra del Pacífico. Para la primera, la soberanía chilena quedó consagrada con el Tratado de Ancón de octubre de 1883, ratificado al año siguiente por los respectivos parlamentos. En cuanto a la segunda, ese tratado estipulaba que en el plazo de 10 años el paso de Tacna y Arica a Chile o su reintegro se resolvería mediante un plebiscito. Este nunca se realizó, culminando casi medio siglo más tarde en un acuerdo directo consagrado por el Tratado de Paz y Amistad.

4 Entendemos por conflicto, de manera general, a un "Tipo de interacción más o menos consciente entre dos o más sujetos individuales o colectivos caracterizada por una divergencia tal

sociológico de la indagación sostenemos que la comunidad es un sujeto carente de reconocimiento jurídico por parte del Estado, hasta momentos tan recientes como 1993 con la Ley Indígena,[5] prevaleciendo el reconocimiento de relaciones individuales de propiedad de la tierra mediante inscripciones particulares en Registros de Conservadores de Bienes Raíces. Tocante a lo segundo, consignamos que la ausencia de un ordenamiento efectivo de la propiedad tiene consecuencias importantes en cuanto a la definición no ambigua o no contradictoria de derechos de uso, goce y disposición de la tierra y, por esta vía, en la convivencia y la armonía social al interior de las localidades y comunidades andinas.

En la literatura regional ha recibido una mucho mayor atención la confrontación directa de las comunidades aymaras o atacameñas[6] con el Estado o empresas privadas, que el conflicto andino interno sobre recursos.[7] En este último, al Estado le cabe un papel ya no de opositor, sino de fuente de una legislación y sustento de una administración cuya acción contribuye a la generación de conflictos. Cabe señalar, además, que los estudios citados se han concentrado en el conflicto

de objetivos, en presencia de recursos demasiado escasos para que puedan conseguirse dichos objetivos simultáneamente, que hace objetivamente necesario o subjetivamente indispensable, a cada una de las partes, neutralizar o desviar hacia otros objetivos o impedir la acción de la otra parte, aun si esto comporta infligir conscientemente un daño o sufrir costos relativamente elevados frente al objetivo que se persigue. En las formas más agudas de conflicto... el logro de los objetivos de una parte puede realizarse solamente con la eliminación de la contraparte como sujeto activo, o sea quitándole todo poder, o incluso todo derecho" (Gallino, 1995:205).

5 Ley Nº 19.253 de octubre de 1993.

6 Estudiamos la formación de la propiedad, el desarrollo de las modernas comunidades andinas y la formación de conflictos intercomunales aymaras. Hacemos sólo referencias incidentales al caso atacameño, inmediatamente al sur del espacio regional estudiado. El desarrollo de la propiedad y de la comunidad tiene en esta zona particularidades que hacen irresponsable cualquier traslado mecánico de lo ocurrido en el área aymara.

7 La especificación es necesaria porque la zona andina aymara, y atacameña, conoce de agudos conflictos internos de otros tipos, los más importantes de los cuales se han dado por motivos religiosos. Ello ha recibido atención de autores como van Kessel y Guerrero, pero a través de un tipo de interpretación que carga las culpas de la "desestructuración" del mundo andino a las iglesias pentecostales y sus pastores; en particular, aquellos que irrumpen con fuerza en la década de 1980 (van Kessel 1978, 180, 1990 1992 [1981], Guerrero, 1978, 1984 y con algunos matices van Kessel y Guerrero, 1987, Guerrero, 194). Cabe indicar que la entrada de las iglesias protestantes al área andina es tan antigua como decir la tercera década del S.XX. Esa historia y los conflictos asociados todavía esperan una investigación menos amarrada a la contingencia y al dramatismo, inicial, de la arremetida del pentecostalismo militante en las comunidades altoandinas, precisamente en aquellas reputadas como de las más tradicionales del área.

por los derechos y el control sobre el agua. En efecto, se da una doble circunstancia. Una de ellas es que el agua representa un factor crítico de inversión y crecimiento urbano, de desarrollo de economías extractivas mineras y de expansión de la agricultura comercial en una región extremadamente desértica como la de Tarapacá o Antofagasta. La otra es que esas aguas tienen en su gran mayoría como poseedores históricos a campesinos aymaras y atacameños que trabajan tierras de altura, para las cuales existe un general desinterés por parte de la agricultura empresarial. No es por tanto la posesión y usufructo de la tierra lo que ha acarreado conflictos entre comunidades indígenas y terceros como el Estado chileno o las empresas privados. El agua es en la historia moderna de la región el objeto de las disputas más álgidas. Ellas han merecido también una justa atención de investigadores sociales (Aldunate, 1985; Bernhardson, 1985; van Kessel, 1985; Nuñez, 1985; Lemeiris, 1987). Otro es el caso cuando nos introducimos en las comunidades andinas y en las relaciones de conflicto entre ellas, donde no existen investigaciones previas especialmente dedicadas al tema,[8] pero sin que su realidad sea del todo desconocida (van Kessel, 1992).

Transitamos, de esta manera, por *terra ignota* si tomamos como referencia a los estudios regionales. Desde luego, en la literatura andina existen algunos buenos ejemplos de análisis de conflicto interno, especialmente el intercomunitario.[9] La influencia ejercida en la antropología y los estudios andinos por premisas de integración y armonía social, la práctica de análisis internalistas, la imagen de sociedades autocontenidas, etc., explican en parte esta situación. Desde otra vertiente de análisis, una que pudiéramos calificar de histórico estructural, el privilegio a la atención por el conflicto moderno sobre la tierra, de las comunidades con otras unidades económicas (haciendas) y el Estado en el último siglo y medio de historia andina, es otro elemento

8 Para ser precisos, existen diagnósticos o estudios aplicados que organismos públicos han solicitado con la finalidad de orientar algunas intervenciones en materia de regularización de títulos de propiedad e, incluso, resolución de conflictos intra e inter comunitarios. Ellos han corrido a cargo del Ministerio de Bienes Nacionales (MBN) y de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI).

9 Fuenzalida et al., 1972 y Brush, 1974 con trabajos etnológicos tempranos; Bonilla, 1989, en una veta histórica, misma que sigue Izko, 1992, para un caso boliviano, aunque con incursiones sobre cuestiones de estructura social, simbolismo y ritual; De la Cadena, 1989, por último, para el conflicto interno en comunidades amplias.

de explicación. En este recorrido somero, finalmente, si salimos del campo de los estudios andinos quizá valdría la pena mencionar los estudios de Dennis (1976) sobre un conflicto intercomunitario en Oaxaca, México, y el de Collier (1995) sobre la administración del conflicto interno en una comunidad maya de Chiapas.[10]

10 Llegados a este punto, conviene introducir algunas especificaciones acerca de la información que respalda las aseveraciones aquí contenidas, de las fuentes de origen de esa información y de la discontinua y azarosa secuencia de momentos de investigación prestada a los temas tocados por el presente escrito. Empecemos por lo último. De manera más frecuente de lo que suele reconocerse, los temas, problemas y configuración de objetos de indagación y análisis toman cuerpo, se desarrollan y terminan dando lugar a escritos y publicaciones sólo a través de mucho tiempo y de un modo quizá poco sistemático. El desarrollo sistemático y planificado, así como la coherencia de la organización del estudio puede con frecuencia ser una imagen construida ex post. En efecto, desde finales de la década de 1980 se dio inicio a una progresiva, pero discontinua, acumulación de datos, desarrollo de ideas y esbozos de conceptualización. Algunos de esos momentos se organizaron como proyectos de investigación, en otros como resultado de consultorías y, a veces, como consecuencia de hallazgos inesperados en los que se vio la oportunidad de ganar conocimiento y suscitó acciones de copiado y registro de información. Entre los primeros, se puede citar los Proyectos Fondecyt N°1910034, 1940111 y N°1990503, por mi dirigidos y con la participación del Dr. Héctor González; así también, los Proyectos Fondecyt N°1910595 y N°1000856 dirigidos por el Dr. González, con participación mía en calidad de co-investigador.

En cuanto a investigaciones aplicadas, se realizó entre 1988 y 1990 un estudio denominado "Comuneros, campesinos y pobladores aymaras", dirigido por el autor, como resultado de un convenio entre el Taller de Estudios Aymara (TEA) y el Humanistisch Instituut voor ontwikkeligssamenwerking (HIVOS) de Holanda. Más tarde, en 1991 y en conjunto con Héctor González y Roberto Rojas se realizó el trabajo denominado o "Estudio de diagnóstico y proyecto de inversión para el campesinado de la I Región", como resultado de un convenio de trabajo entre el Taller de Estudios Andinos y el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA), 1991. También por aquel entonces, en 1993 se efectuó el estudio "Identificación y caracterización de las comunidades indígenas existentes en la I Región de Tarapacá" para el Ministerio de Bienes Nacionales, a cargo del Taller de Estudios Andinos (TEA) y por los mismos investigadores. Luego, entre 1993 y 1994, también con Héctor González, se realizó el "Estudio de la situación y conflictos sobre la tierra y las aguas aymaras en la I Región de Tarapacá", con cargo al Area de Estudios del Taller de Estudios Andinos (TEA) y la Comisión Especial de los Pueblos Indígenas (CEPI), en aquel entonces dependiente del Ministerio Secretaría General de Gobierno. Más adelante, se realizó con mi participación el Proyecto "Conciliación de conflictos de tierras en comunidades indígenas aymaras de la primera región", a cargo de la consultora CEC Norte, y licitado por la Sudirección Norte de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), 1998. Se puede mencionar, todavía, el "Estudio y propuestas para la conciliación en conflictos de tierras entre comunidades aymaras de la provincia de Iquique" de CEC Norte, trabajo solicitado por la Subdirección Norte de CONADI en 1999, y en el cual me correspondió participar como investigador principal. Entre 1998 y 2000, por último, se realizó para el Ministerio de Bienes Nacionales el estudio denominado "Diagnóstico jurídico de la propiedad indígena no altiplánica de la provincia de Iquique", estudio que realizaron Sergio González, Cornelio Chipana y el autor, todo ello en la Universidad Arturo Prat de Iquique.

En cuanto al desarrollo de estos temas se ocuparon dos tipos de fuentes de información: documentales y etnográficas. Entre las documentales puedo destacar el Archivo Notarial de Pisagua, luego de Huara y actualmente de Pozo Almonte, consultado en Pozo Almonte y también en Santiago. En ciertos tópicos se trabajó con el Archivo Notarial de Arica y el de Iquique. Luego, el Archivo Judicial de Pisagua, consultado por el autor en el verano de 1984. Se trata de un archivo muy valioso que permaneció fuera de circulación por más de una década y que, según informaciones recientes, estaría siendo rescatado de patios del Juzgado de Pozo Almonte, para su depósito definitivo en el Archivo Regional de Tarapacá, a cargo de la Universidad Arturo Prat de Iquique. Además, se efectuaron pesquisas en el Registro del Conservador de Bienes Raíces de Pisagua e Iquique, que conserva escrituras y títulos de propiedad de la tierra de las provincias homónimas, hoy refundidas administrativamente en la provincia de Iquique, desde 1890 y 1888, respectivamente. También aportó lo suyo el Registro del Conservador de Bienes Raíces de Tacna (hasta 1928) y Arica, con escrituras y títulos de propietarios y sucesiones aymaras que empiezan a hacerse notorias hacia finales de la primera década del siglo XX. Resultaron también de importancia los archivos personales de comuneros de las comunidades históricas de Isluga y Cariquima correspondientes a varias comunidades sucesoriales, además de papeles proporcionados por propietarios de tierras en sectores de valles y miembros de sucesiones altoandinas de la provincia de Arica, Parinacota e Iquique. Entre los anteriores se puede destacar el archivo personal de un ex Juez de Distrito de la zona de Isluga, cuyos documentos cubren las décadas de 1940 a 1960. Por su parte, entre las etnográficas, se puede destacar el trabajo de obtención de genealogías e historias de familias y linajes a ellas asociadas, donde la cuestión de la sucesión, la herencia, las inscripciones, la defensa y la conflictividad social interna e intercomunitaria representan elementos centrales. También ayudaron algunos notables relatos de conflictos de tierras de la zona de Isluga y Cariquima. Fue de importancia, asimismo, el estudio detallado de un caso, el del conflicto entre las comunidades de Chulluncane y Villablanca, entre 1999 y 2001, actualmente en proceso de elaboración para una publicación en extenso. Señalemos, todavía, que la convergencia de tipos y fuentes de información adquiere sentido como un componente de una estrategia metodológica, la cual cumple simultáneamente tres funciones: expansión de antecedentes, complementación de datos a través de la triangulación de información y fuentes, y validación de datos por replicación. Con todo lo que acabamos de exponer, se nos dispensará el no entregar en esta ocasión listados documentales y referencias más detalladas, que obligaría a incluir un muy extenso anexo específicamente dedicado a ello.

1. Estado de Chile, comunidad aymara, propiedad y conflicto

Si se considera la orientación y los fines generales de la acción del Estado chileno respecto de la propiedad raíz, deberemos concluir que, en el caso aymara, ella ha fracasado en al menos dos cuestiones centrales: la modernización de las relaciones de propiedad y el ordenamiento de la propiedad raíz. En cuanto a lo primero, la acción de constitución de la propiedad de la tierra impulsada por el Estado chileno se rigió exclusivamente por el régimen jurídico común y, con ello, por el principio de la propiedad privada individual. De no mediar otros elementos, su aplicación por alrededor de un siglo debió conducir a la disolución de toda forma de comunidad de relaciones de propiedad sobre la tierra. Ello, sin embargo, no ocurrió. No obstante,

tampoco implicó una reconstitución de la comunidad tradicional, ni mucho menos la simple continuidad del estado de cosas resultante del proceso de cambios que se fue desarrollando durante el período peruano (Gundermann, 2001). Tiene lugar, entonces, la reconstitución de la comunidad bajo la modalidad de lo que hemos denominado comunidad sucesorial. Esa reconstitución se efectúa sólo en las áreas de altura, sujetas a una ganadería extensiva. En las zonas agrícolas, en tanto, la comunidad local se desarrolla alrededor de la reproducción - creación de ciertas funciones al servicio de los productores, sin capacidad de intervenir sobre las relaciones de propiedad. La bifurcación anunciada por el proceso republicano peruano se hace completamente evidente. La continuidad histórica profundamente transformada de la comunidad andina en la región que estudiamos se despliega en dos realizaciones: la comunidad sucesorial altoandina y la comunidad local vallestera (González, Gundermann y Rojas, 1991; Gundermann y González, 1992; Gundermann, 1998a, 2001, entre los trabajos que más elaboran tales tópicos).

Lo que es definitivo y que se debe recalcar toda vez que sea necesario, es que la comunidad antigua desapareció; existen comunidades nuevas fraguadas en tiempos republicanos que, central aunque no exclusivamente, fundan su existencia en la capacidad de incidir favorablemente sobre la reproducción de las unidades campesinas. Como característica principal constituyen, entonces, *asociaciones* de productores, no *corporaciones*.[11] Con ello cambian los fundamentos y el sentido de la comunidad. Fundamentos, en cuanto a los principios que las crean y reproducen, pero también la estructura que les da

11 Por asociación entendemos una colectividad a la que unen intereses compartidos y que es creada por voluntad de los propios participantes o incluso por inducción de terceros o poderes superiores. Esos intereses comunes dan fundamento y justifican la existencia de una asociación. Una corporación es una institución, sujeta de estatutos jurídicos que la autoridad superior se encarga de garantizar, en la que están presentes fines, reglas y procedimientos que delimitan, dirigen y organizan la acción de sus integrantes. En este sentido es una organización formal. Un aspecto crítico distingue ambas nociones: la naturaleza del vínculo fundante de la relación entre sus integrantes y con el conjunto. Una asociación existe, ante todo, en la medida que sus integrantes estén dispuestos a mantener su existencia, en tanto les permita cumplir objetivos, satisfacer necesidades o alcanzar retribuciones de algún tipo. Una corporación es en un sentido exterior o se encuentra por encima de sus miembros, en la mayoría de los casos preexiste a ellos y está destinada, como proyecto, a perdurar más allá de éstos en el cumplimiento de fines y propósitos institucionales. Es sólo por su mediación que se satisfacen intereses individualmente considerados.

identidad. Sentido, en cuanto a que los sujetos de la neocomunidad (hogares, linajes,[12] facciones, asamblea comunitaria, etc.) significan de una manera transformada su posición en la comunidad, la relación con ella y los vínculos con los demás sujetos miembros. La vida comunitaria andina, entonces, se ha transformado considerablemente más allá de ciertas similitudes de aspecto. De manera muy evidente advertimos, por ejemplo, el nuevo balance de la relación entre unidades productivas y comunidad, que venía transformándose progresivamente durante tiempos peruanos y que termina de subvertirse e invertirse respecto de la matriz colonial previa. Como puede suponerse, esto arrastró consigo una serie correlativa de ajustes e innovaciones en otros planos.

Sostenemos, en definitiva, que el proceso de constitución de la propiedad andina moderna se desenvolvió de una manera irregular, tanto por el modo en que se desarrolló la acción del Estado, como por la propia acción de los sujetos sociales aymaras. Todo ello desembocó en dos resultados problemáticos: una elevada desregulación jurídica de la propiedad en general, lo que conlleva diversas incapacidades ante el Estado y el mercado, y, en segundo lugar, considerables diferencias internas. En relación estrecha con lo anterior, se gesta una situación de conflicto interno generalizado en y entre las comunidades, que perdura hasta la actualidad. Sus consecuencias se hacen sentir dramáticamente y con más frecuencia de la deseable. Aunque con características y consecuencias distintas, ambos fenómenos problemáticos se encuentran presentes tanto en las comunidades sucesoriales de la alta cordillera andina, como en las de las quebradas y pequeños valles agrícolas de la vertiente occidental de los Andes. Puesto que conocemos mejor y

12 Por tratarse de un concepto especializado y porque aparecerá más adelante, es conveniente precisar que por linaje entenderemos a un grupo constituido por un principio de filiación parental unilineal, cuyos miembros estipulan su membresía a través de la línea paterna o agnática (lo que da origen a patrilinajes), o materna o uterina (lo que origina grupos de linaje matrilineales). Por estar basado en el parentesco, es normal que los miembros de un linaje conozcan y estipulen las relaciones genealógicas que unen a los unos con los otros, los vínculos con los ancestros fundadores o, al menos, los principales antecesores desde donde provienen las líneas de descendencia más importantes, y que sean capaces de determinar qué posición ocupan en esa red genealógica. En tanto que unidad social, los linajes quedan constituidos por un principio de filiación, pero en su reproducción social también integran criterios y estrategias de alianza matrimonial (sistemas prescriptivos y de intercambio generalizado), normas y prácticas de residencia (patri o matrilocalidad), principios de autoridad (estratificación entre mayores y menores, posiciones genealógicas principales y subordinadas, etc.), así como reglas de herencia y sucesión (primogenitura, por ejemplo).

disponemos de información más concluyente sobre las primeras, en el análisis y la discusión de estas cuestiones abundaremos más en torno a las comunidades sucesoriales.

2. El uso y abuso de los instrumentos legales en la inscripción de la propiedad de la tierra

La tenencia y propiedad de la tierra son dinamizadas por lógicas sociales de reproducción social, y en lo posible de crecimiento, que se objetivan en la acción de largo plazo y más o menos sistemática de los hogares. Esas lógicas tienen también un resultado modelador de las unidades sociales aymaras. Dan al mismo tiempo forma a familias y a unidades de producción campesinas o, como es cada vez más frecuente en la región, a unidades familiares con orientaciones económicas plurales. Las apreciamos envueltas en el desarrollo de estrategias económicas, de reproducción social y cultural, de sucesión, transmisión, etc. Vemos a las unidades económicas aymaras desplegando en su existencia cotidiana cursos de acción tendientes a la continuidad y desarrollo de la unidad económica campesina[13] y a la reproducción social y económica del hogar en una situación de membresía a una comunidad local.[14] Una dimensión de tales estrategias es la formación de recursos de seguridad ante fracasos y ruinas.[15]

En la medida de los esfuerzos y la fortuna, también se pugna por el crecimiento y la acumulación de riqueza y valía social; esta última es en el medio andino lograda en buena medida a través de la primera.

13 Generando recursos de manutención del hogar, manteniendo fondos de reposición y trabajo, diversificando ingresos, intentando controlar riesgos productivos y de mercado, reproduciendo relaciones con peones eventuales, manteniendo vínculos con organismos que otorgan crédito a pequeños productores agropecuarios, etc.

14 Incluyendo prácticas de solidaridad parental como la cooperación laboral interfamiliar, la ayuda ante emergencias y necesidades, la aceptación de tratos riesgosos, la participación social en eventos familiares, el cumplimiento de deberes sociales con la comunidad local de pertenencia como las faenas de trabajo colectivo, la participación en proyectos locales, la participación en cargos de representación local, la membresía activa en las organizaciones locales, el pago de cuotas para diversos fines, la pasantía de cargos religiosos, solidaridad y ayuda mutua por lo menos mínima entre vecinos y co residentes, etc.

15 Por desastres naturales, plagas, bajas repentinas de los precios del mercado, etc. Es un modo de proceder a largo plazo característico de economías campesinas andinas sujetas de eventos exteriores recurrentes, ambientales o económicos, que ponen en riesgo la propia continuidad de la unidad.

Es un propósito sentido de toda unidad campesina aymara regional ir más allá de la mera reproducción vital. La acumulación concebida como crecimiento patrimonial, del capital de trabajo, del volumen de la producción y los ingresos son sus aspectos más relevantes. Un gran prestigio social es otorgado a quienes pueden hacer manifiesto el éxito en la acumulación de bienes y fondos de trabajo e inversión.

Por otra parte, bajo los términos de la misma legislación republicana, la dinámica de la propiedad de la tierra andina también presenta contrastes significativos, dependiendo de la unidad tecno-ecológica y socio productiva de que se trate. A chacras y estancias corresponden unidades físicas, sistemas tecnológicos, sistemas de derechos y prácticas sociales que les son específicos y que dan forma y tonalidad particular a la propiedad sobre ellas constituida. A continuación presentamos ambos casos separadamente.

2.1 Las chacras de quebradas y valles precordilleranos

En efecto, otro aspecto a tomar en cuenta además de las estrategias de los hogares para entender la lógica del uso y abuso aymara de los instrumentos legales referidos a la inscripción de la tierra es uno geográfico y técnico productivo. Los valles occidentales son, en realidad, fondos de estrechas quebradas que bajan en sentido este-oeste desde las alturas de la cordillera andina hasta terminar, la mayoría de ellas, en el pie del desierto intermedio. En los fondos de quebradas y en las laderas inmediatas se desarrolla un sistema de andenes (en el extremo norte del área; por ejemplo, Socoroma o Putre) y de eras o platabandas para el riego por inundación (aproximadamente, desde la quebrada de Camarones hacia el sur). La estrechez de los fondos de valles y lo empinado de las laderas determina la formación de un paisaje agrario compuesto por unidades físicas muy pequeñas. A título indicativo, digamos que son escasas las extensiones de propiedad continua superiores a media hectárea y que, más bien, abundan aquellas entre 1000-2500 m/2. La organización de las unidades físicas sobre el espacio agrario es la de un mosaico de pequeñas parcelas y de unidades de tenencia de la tierra. Dado este hecho, por muy intensiva que sea la producción hortícola, las unidades de producción campesina requieren por lo común varios pequeños lotes para realizar una cartera satisfactoria de cultivos anuales. En la gran mayoría de los casos no se dispone en

propiedad (producto de herencias o compraventas) de tal repertorio de parcelas, por lo que deben obtenerse a través de mecanismos de custodia, aparcería y/o arriendo. La formación de la propiedad y su titulación deben entonces contar con esta fragmentación y dispersión de unidades.

En cuanto a la transmisión de los bienes acumulados por una unidad doméstica y la sucesión, en un eventual proyecto de continuidad rural, puede decirse que la viabilidad de los proyectos agrarios es una función del número de beneficiarios o herederos y de la cuantía de los bienes acumulados. Como esta relación es en la región, a lo menos durante el S.XX, sistemáticamente restrictiva (González, Gundermann, Rojas, 1991), de ello surgen varias implicaciones. Una consiste en que, por lo general, los fondos de gestación de los proyectos de instalación agraria de unidades familiares jóvenes son muy pequeños. Diversos problemas surgen de esto: la insolvencia económica y el recurso sistemático al crédito, la lentitud del crecimiento económico de las unidades en caso de llegar a existir condiciones suficientes para ello, la continuidad de situaciones de pobreza, precariedad e inestabilidad productiva, etc. Otra implicación radica en que las unidades, llegado el caso de tener acceso a la propiedad, lo tienen sólo sobre muy pequeñas superficies, debido a lo cual requieren sistemáticamente recurrir a formas de tenencia precaria. La adquisición de nuevas tierras, de llegar a producirse, constituye un logro sólo alcanzable en el largo plazo y con arreglo a una disciplina de ahorro férrea. Tomando en cuenta lo anterior, una tercera consiste en que los proyectos individuales y familiares de vida en los hechos se plantean de una manera abierta, se enfocan hacia la agricultura, pero también hacia el trabajo asalariado y hacia el trabajo por cuenta propia no agrícola. En cuarto lugar, las perspectivas de vida y desarrollo no pueden plantearse ya (de hecho desde por lo menos mediados del S.XX) en torno a lo rural y lo agrario, sino que hacia otras alternativas donde la residencia y la actividad urbana ocupan una posición central. La migración es, entonces, un fenómeno intrínsecamente ligado a las condiciones y las posibilidades de acceso a la tierra y a la propiedad agraria.

La migración es un fenómeno atestiguado a partir de 1940, aproximadamente. Los flujos más importantes de migración desde los valles tuvieron lugar, sin embargo, entre 1960 y 1980 (González, 1996,

1997). No es nada desdeñable la importancia de estas migraciones para la dinámica del control y gestión de los recursos agropecuarios. En efecto, por una parte es consecuencia de tensiones y problemas estructurales de la agricultura campesina andina; pero, por otro lado, le imprime resultados duraderos. Siendo estos últimos los que nos interesan, precisemos dos de ellos. Primero, la economía familiar aymara se deslocaliza, desruraliza y desagrariza; en una palabra, se regionaliza.[16] Segundo, la presión sobre la tierra se transforma, abriendo el espacio para migraciones de relleno o relevo provenientes desde las tierras altas. Por esta vía se desarrolla el sistema contemporáneo de acceso a la tierra, marcado con fuerza por las formas de tenencia precaria.

Dados los antecedentes anteriores, nos preguntamos por sus derivaciones en la constitución de la propiedad aymara agrícola y su dinámica. Algo que se debe dar por descontado es el valor que los aymaras le otorgan a la inscripción y obtención de títulos de propiedad individualizados. Para nadie son ajenas ni desconocidas las garantías legales para la posesión, el usufructo y la plena disposición de la tierra que entregan los títulos de propiedad (tras los cuales está el poder garante del Estado); por lo demás, como en cualquier régimen de propiedad análogo, la posesión de títulos vigentes valoriza el bien al que se refieren y resguardan. Esto es muy apreciado allí donde, como en los valles andinos, hay un activo mercado de pequeñas parcelas agrícolas. Pese a lo anterior, la ausencia de títulos, la no actualización, la no regularización y la falta de saneamiento de derechos de propiedad, son un fenómeno extendido y recurrente. ¿Por qué todo esto?
Un principio de respuesta se encuentra en el pequeño tamaño de las heredades y el alto costo de la inscripción, especialmente en el caso

16 Entendemos por regionalización de la sociedad aymara regional a un proceso histórico de transformación de los espacios sociales andinos. El cambio se establece desde una pauta de integración social basada en comunidades y localidades campesinas articuladas en microregiones, a una en la que la integración adquiere una modulación modernizada y se realiza en un espacio considerablemente más distendido y complejo. En la dialéctica entre los factores externos (modernización y desarrollo regional bajo la lógica del desarrollo hacia adentro y, en las últimas décadas, de desarrollo neoliberal; las acciones de integración regional por el Estado, los resultados de integración económica regional a través del mercado. En cuanto a lo interno, la demanda y acción de integración económica, incorporación nacional y complejización cultural en parte inducida externamente, pero también apropiada y realizada internamente (por extensión, regionalización de la población atacameña en la región de Antofagasta) (Gundermann, 2001).

de tratarse de una herencia. El proceso legal implica gastos de viajes y estadías, costos de abogado en el juicio de posesión efectiva de herencia, gastos de inscripción, impuestos, etc., que desincentiva a cualquiera para emprender tales asuntos. La titulación, de este modo, representa una proporción considerable del valor de la propiedad recibida o adquirida. Ahora, si analizamos esto en la perspectiva de un hogar que cuenta con varios retazos de terreno, el costo total de las inscripciones individualizadas se transforma en un obstáculo de importancia para el saneamiento de títulos. La alta fragmentación y los costos de la titulación particularizada para cada parcela se resolvían en el pasado, por lo que puede desprenderse de la consulta de títulos antiguos, mediante la inscripción de todos los retazos en un solo título. No obstante, en la actualidad esto se hace cada vez más problemático, por las exigencias formales de inscripción en los conservadores correspondientes, al tratarse de una propiedad dispersa, y por, sobretodo, la heterogeneidad de las modalidades en que un hogar obtiene parcelas (herencia según las modalidades de dividida y no dividida, paterna o materna, mediante compraventas, a través de la ocupación de retazos no poseídos por terceros) y la asincronía de los eventos con que se obtiene tales tierras (en distintos momentos de la trayectoria de una unidad doméstica campesina).

Se pueden especificar otras situaciones que contribuyen a hacer dificultosa la titulación. La seguridad a largo plazo de la existencia de las superficies agrícolas de los fondos de valle no es alta, en especial respecto de los terrenos más cercanos y en línea con los cursos de agua. Así lo demuestra la dramática pérdida de tierras agrícolas ocurrida en el valle de Camiña a principios de 1998 con ocasión de una avenida de aguas o *waico* de grandes proporciones.[17] Tales eventos son esporádicos y muy irregulares en el tiempo, lo que incentiva a agricultores interesados a habilitar tierras. Tales ocupaciones, al igual que las de retazos incultos en otros sectores de las cajas de las quebradas, se lleva a efecto sobre terrenos fiscales. El pequeño tamaño, la inseguridad de la posesión, la demora en las tramitaciones ante el fisco, también deprimen los esfuerzos de alcanzar titulación. En perspectiva histórica debe considerarse que las superficies de los fondos de los valles son

17 Este fenómeno volvió a presentarse, con iguales consecuencias catastróficas en el verano del año 2001.

inestables, con pérdidas y agregación de nuevas tierras, por lo cual desaparecen bienes que son el objeto de titulaciones, así como se recomponen otros, a veces sobre los mismos espacios físicos, pero con otros límites y extensiones y, eventualmente, con otros ocupantes. Esto representa un problema para el sistema de inscripción, basado en el supuesto que las superficies de tierra titulada se pueden ampliar y dividir, pero no desaparecer y recomponerse de otra manera.

La herencia y titulación rara vez se producen de manera conjunta. Esquematizando en exceso, señalemos que aquella sigue la siguiente dinámica. Primero, para un individuo se encuentran las herencias en vida, a título de traspasos de hecho, cuando los progenitores disponen de parcelas para entregar a hijos e hijas que forman nuevos hogares. Segundo, se encuentra más tarde con la eventual herencia indivisa que permanece a la muerte de los padres, consistente en bienes muebles e inmuebles. Estos últimos consisten en sitios habitacionales, viviendas y chacras. Las reparticiones no son fáciles ya que existen puntos de vista discrepantes acerca de las proporciones y los tipos de bien que cada heredero aspira a recibir. Asimismo, no es desconocida la situación según la cual descendientes varones buscan beneficiarse de manera supernumeraria, o aquella en que el o los residentes rurales que han vivido con los padres los últimos años reivindican la mayoría de las heredades, perjudicando así las pretensiones de los residentes en otros lugares o los que se encuentran como migrantes en las ciudades. Hermanos mayores varones que han cumplido funciones de administración de las heredades paternas suelen también acumular ventajas.

Dada la creciente heterogeneidad de proyectos de vida y situaciones socio-económicas que favorecen los logros educacionales y la vida urbana, herederos con buena posición y sin proyectos económicos en lo agrario suelen favorecer en la adjudicación de parcelas agrícolas a quienes se mantienen en la agricultura sujetos de una situación desmejorada. Esto es entendible como un mecanismo de redistribución solidaria ante oportunidades y trayectorias que diferencian a los herederos. Para aquellos podrá ser de interés un sitio o casa en la aldea de los padres, destinada a albergar sus visitas periódicas o asistencia a fiestas religiosas. En reversa, la posesión efectiva a través de la ocupación y explotación de heredades rurales por parte de algunos da origen a una posición de poder ante los demás herederos. Ello se ve

facilitado por el hecho de que para cada grupo de hermanos o herederos la mayoría ha emigrado y reside en otros sitios. Entre poseedores y migrantes o, de manara más general entre hermanos son más frecuentes de lo esperado las estrategias de dilación, los compromisos de compensación monetaria o en otros bienes que se arrastran en el tiempo, las entregas que no se concretan, las promesas de arreglo que se mantienen en el limbo, las gestiones de titulación independiente apoyándose en programas estatales gratuitos o, si la tierra tiene suficiente valor, mediante desembolsos personales. En estos casos, la solidaridad no existe y sordas pugnas, tensión en las relaciones familiares y a veces el conflicto abierto son la manifestación de los intereses encontrados, los egoísmos y las estrategias de posicionamiento y acumulación de ventajas en relación con la herencia.

Abundando más, las migraciones del último medio siglo traen consigo nuevas cuestiones respecto de la propiedad y la vigencia de títulos. La primera y quizá más obvia se refiere a la migración misma, que llega a ser interpretada como abandono de las heredades por parte de los miembros no migrantes de una sucesión. Tal abandono funda la pretensión de mejores o exclusivos derechos sobre los bienes que objetivan la sucesión. El desinterés es a veces real, cuando la migración es exitosa en términos socio-económicos y cuando el valor de los bienes es poco significativo; sin embargo, para muchos migrantes esos bienes son un recurso crítico para enfrentar momentos de dificultad, puntos de inflexión, coyunturas problemáticas, etc., de sus proyectos de instalación y desarrollo en los medios urbanos. Otras veces, representan un capital de seguridad ante eventualidades de crisis.

Pero, hay todavía otros aspectos en los cuales las cuestiones de la propiedad y la titulación se ven afectadas por la migración. La primera de ellas es la de los costos de titulación de parcelas o sitios habitacionales que muchas veces son de pequeño valor. Si se percibe que, además, no existen riesgos perceptibles de discusión o disputa sobre los derechos de propiedad, resulta cómodo mantener esos dominios en estado de no regularización jurídica respecto de los derechos de propiedad. La segunda es la inscripción de tierras por parte de ocupantes actuales, de las cuales existen títulos previos, acudiendo a instrumentos jurídicos y a beneficios otorgados por el Estado (aplicación de la Ley Nº 2.695 para la regularización y titulación de la pequeña propiedad legal, por

ejemplo).[18] Los anteriores dueños descuidaron tales tierras por largo tiempo, lo que termina siendo aprovechado por ocupantes autorizados, o por nuevos ocupantes que logran instalarse sin que surja una oposición por parte de propietarios ausentes por largo tiempo o por residentes locales que conocen la historia de la propiedad de una parcela.[19] Situaciones de inscripción por sobre títulos ya existentes han sido bastante comunes en la historia de la propiedad de los valles andinos de Tarapacá y Arica, a lo menos desde las migraciones de muchos de los principales propietarios durante la segunda y tercera década del S.XX, imbuidos de un nacionalismo peruano irredentista y atemorizados por el amedrentamiento, las presiones recibidas y la violencia ejercida desde las autoridades chilenas.[20]

---

18 En efecto, ello es posible a través del Decreto Ley N°2695 del 21 de julio de 1979 que, además de derogar algunas normativas anteriores, fija normas para regularizar la posesión de la pequeña propiedad raíz y para la constitución del dominio sobre ella. Representa, en términos generales, una reformulación de la legislación atingente al saneamiento de la pequeña propiedad raíz rural y urbana. El DL N°2695 establece un procedimiento básicamente administrativo, que adquiere el carácter de judicial sólo en caso de oposición. Es decir, queda en manos de la administración del Estado, en este caso el Ministerio de Bienes Nacionales, determinar y otorgar como primera instancia títulos de propiedad. Se aplica a bienes inmuebles con avalúos fiscales bajos que los tipifiquen como pequeña propiedad raíz y cumplan algunos requisitos básicos complementarios. Primero, que se esté, idealmente, en posesión del bien raíz en forma continua y exclusiva, sin violencia ni clandestinidad durante a lo menos cinco años. Luego, que no esté sujeta a un juicio pendiente cuyo objeto sea la disputa de la propiedad o su posesión. Se excluyen, entre otros, poblaciones o loteos declarados irregulares, las propiedades fiscales y los terrenos que pertenecían a una cooperativa no disuelta totalmente. Aquellos poseedores o ocupantes de terrenos con propietarios emigrados poco alertas, así como aquellos interesados en obtener títulos nuevos sin acudir al engorroso expediente judicial respecto de la herencia, se han acogido con cierta frecuencia a esta Ley. La normativa permanece vigente en la actualidad, con algunas modificaciones, la última de las cuales está contenida en la Ley N°19455 del año 1996. Ha sido objeto de cuestionamiento acerca de su constitucionalidad. Se considera que vulnera, asimismo, el ordenamiento contemplado en el Código Civil.

19 En estos casos, claro está, hablamos de tierras agrícolas marginales, o de pequeño tamaño y escaso valor.

20 Una nota lateral para la propiedad residencial. Por parte de los pobladores andinos de los valles precordilleranos ha existido una mayor preocupación por obtener títulos de las chacras que de las viviendas y sitios habitacionales. El grueso de la titulación de la vivienda es reciente y tiene lugar al amparo, especialmente, del Decreto Ley Nº 2.695. Por lo demás, se trata de una situación dinámica en la que de manera autónoma o con la participación de los municipios, se han estado abriendo espacios residenciales aledaños a las aldeas y caseríos andinos, sin que a ello se anticipe un proceso en el cual la apertura de nuevos sitios y viviendas resulte acompañada de las titulaciones correspondientes. La información reunida sugiere que los sitios habitacionales y las viviendas no constituyen materia prioritaria de titulación para los campesinos andinos. Han sido receptivos de acciones de saneamiento de este tipo de

Cuadro Nº1
Factores que desincentivan la inscripción de la tierra y la regularización de títulos de propiedad en el espacio andino aymara

Valles agrícolas (chacras agrícolas)	Piso altoandino (pastizales rústicos)
Inseguridad de la posesión por problemas físicos (avenidas o waikos) en el fondo de las cajas de las quebradas agrícolas.	Restricciones ecológico productivas a la subdivisión de pastizales rústicos y, por lo tanto, imposibilidad de segmentación en unidades de propiedad particularizadas
Relación desfavorable entre valor de la propiedad agrícola (normalmente de pequeño tamaño), los costos, los esfuerzos y el tiempo para la titulación o la regularización	Ausencia de unidades físicas determinables por la condición sucesorial indivisa de la propiedad
Fragmentación de la propiedad y costo de titulación alto para que cada hogar obtenga títulos separados por cada unidad física (parcela)	Relación desfavorable entre el valor estimado de los pastizales y los costos y esfuerzos para la titulación o la regularización.
Altos costos asociados a la atomización de la gestión de la titulación y regularización de la propiedad de la tierra, situación que se crea con la diversidad de orígenes de la tierra y la asincronía en su obtención.	Relación desfavorable entre valor de la propiedad de chacras de cultivo (secano o andenes bajo riego), casas y sitios, y los costos y los esfuerzos para la titulación o la regularización
Relación desfavorable entre el valor de la propiedad de casas o sitios y los costos y los esfuerzos para la titulación o la regularización	Relación desfavorable entre el costo social (probabilidad de conflicto) y los costos, tiempo y esfuerzos para la titulación o la regularización.
Dificultades inherentes a la partición de herencias entre herederos (debido a diferenciales de tamaño, valor agrícola, ubicación)	Herencia patrilineal de la tierra según el derecho consuetudinario, lo que impide sistemáticamente la titulación por parte de las herederas mujeres que pueden invocar el derecho positivo nacional
Dificultades inherentes a la pretensión por mejores derechos entre herederos (ocupantes vs ausentes, hombres vs mujeres, encargados de padres ancianos vs ausentes, etc.)	Ausencia de un mercado de tierras de pastoreo (al interior de las sucesiones o entre ellas), lo que limita las posibilidades de generación de títulos por el expediente de la compraventa.
Percepción de seguridad o no amenaza sobre los derechos de posesión o propiedad	Supeditación al régimen de derecho de propiedad de la tierra con base comunitaria (ocupación estable e intergeneracional), que ofrece ciertas garantías de continuidad en la posesión
Dificultades derivadas de diferendos entre poseedores por deslindes de parcelas	Migración y/o abandono productivo de las heredades, las cuales tienen valor económico en la medida que se tenga rebaños y/o se practiquen cultivos en tierras agrícolas de altura
Dificultades de fundamentación y documentación legalmente válida del origen y condiciones de la posesión	Seguridad de títulos que encabezan otros sucesores, que no cuestionan la posesión y la residencia de los que carecen de ellos
Limitaciones administrativas o de hecho en el otorgamiento de títulos por las oficinas estatales encargadas de atender situaciones de ocupación de tierras fiscales	Por presunción fundada de oposición de otros titulares (en especial si se trata de otros segmentos parentales, linajes o familias extensas).
Síndrome de dependencia de la asistencia del Estado en el financiamiento de la titulación, el saneamiento o la regularización, asociado a una baja capacidad de cobertura de la demanda existente	Existencia de conflictos de deslindes con sucesiones vecinas producto de las imperfecciones en la confección de títulos originales y/o de conflictos surgidos con posterioridad
	Dificultades de fundamentación y documentación legalmente válida del origen y condiciones de la posesión
	Limitaciones administrativas o de hecho en el otorgamiento de títulos por las oficinas estatales encargadas de atender situaciones de ocupación de tierras fiscales
	Síndrome de dependencia de la asistencia del Estado en el financiamiento de la titulación, el saneamiento o la regularización, asociado a una baja capacidad de cobertura de la demanda existente

bienes inmuebles a través de la acción del Estado, pero no parece haber un impulso decidido hacia la inscripción y el saneamiento autónomo. Es posible que la expectativa de subsidio del saneamiento de la propiedad (disposición a una espera más o menos pasiva y clientelar para que el Estado resuelva el saneamiento legal de la propiedad), junto a la presencia o ausencia de motivaciones como la comentada pueda explicar el interés limitado que en este caso se demuestra.

1.2 Las estancias altoandinas

Las estancias altoandinas ubicadas en las cabeceras de los valles occidentales y en la alta cordillera andina por sobre los 3.000 m.s.n.m., participan de una ecología muy distinta de la de los fondos de valle localizados usualmente a menor altura. Se trata de enormes cerros, lomadas, mesetas, pendientes y planicies que se desarrollan a ambos lados de la divisoria de aguas andina. La vegetación allí existente depende de cursos de aguas permanentes (vegas o bofedales) y de lluvias estivales (en los demás sectores). La actividad ganadera que sobre estas áreas tiene lugar requiere de espacios de considerable amplitud (contabilizables en cientos y a veces miles de hectáreas por unidad de explotación). Las unidades de ocupación, posesión y propiedad existentes (localmente llamadas "estancias") se conforman históricamente atendiendo a los requerimientos de una ganadería de camélidos y ovinos extensiva. Considerando lo anterior, la continuidad, expansión o fragmentación de la tierra sigue una dinámica muy distinta que la de las chacras agrícolas. Mientras éstas se pueden dividir hasta la unidad mínima de cultivo que es la era o andén, aquéllas no pueden subdividirse sino en la medida que los segmentos resultantes sean viables productivamente. Esas condiciones parecen existir con mayor frecuencia en el sistema de estancias de las áreas cordilleranas de la

zona norte de la región (con más lluvias y cursos de agua y, por lo tanto, con capacidades forrajeras por unidad de superficie correlativamente más amplias), en tanto que al avanzar hacia el sur tales condiciones dejan de presentarse según un balance satisfactorio. Pero, aun en esas áreas la situación histórica parece ser la de una subdivisión ya realizada[21] y llevada hasta un punto máximo más allá del cual nuevas subdivisiones no son practicables sin desmedro de las condiciones de producción. Resultan de lo anterior espacios continuos, ecológicamente diversificados, biológicamente complejos y culturalmente saturados. De esta manera, el bien objeto de derechos de propiedad mantiene una larga existencia histórica sin fragmentarse (Gundermann, 1984).

Por otra parte, la patrilinealidad de la herencia de los derechos sobre el territorio de las estancias se instala como un antecedente relevante del derecho consuetudinario aymara. Su otra cara es la exclusión de las mujeres. Estas salen, se van a las heredades de sus esposos. Tales prácticas tienen como uno de sus efectos que los derechos de propiedad sobre las tierras ganaderas se concentren. Para los hombres, tales derechos quedan localizados exclusivamente en la estancia de los padres. Por lo tanto, los derechos no se dispersan, a diferencia de lo que ocurre con las chacras, sometidas a un régimen bilateral de herencia. Se dispersan sistemáticamente las mujeres desde sus hogares de origen, mientras los hombres permanecen; o, más precisamente, permanecen si se dan las condiciones y posibilidades para ello. Los derechos, en cambio, se concentran. Mantener la continuidad de la norma patrilineal de la herencia de derechos sobre las estancias supone la exclusión sistemática, más que de las mujeres, de los yernos y cuñados potencialmente interesados en reivindicar derechos de sus esposas. Esa eventualidad se hace más probable con el conocimiento del derecho sucesorio bilateral que estipulan las leyes del país. El instrumento político de esa exclusión es el grupo, la sucesión patrilineal objetivada en la unidad de agencia de los hogares miembros de la colectividad. No lo es el individuo tomado aisladamente; en el rol de suegro éste más bien reparte sus lealtades entre la solidaridad que debe a sus hijas como padre y a sus yernos como parientes políticos. Sólo el grupo patrilocal

21 Normalmente, división de una estancia mayor en dos unidades menores, excepcionalmente tres o más; más raramente alguna de las subdivisiones practicadas vuelve a dividirse en otras dos. Todo esto en cosa de un par de siglos.

tiene la independencia y la fuerza para hacer prevalecer el principio que lo constituye. Por ello es que en sucesiones pequeñas es más común que la norma patrilineal considere excepciones más frecuentes. Es lo que ocurre con estancias precordilleranas de las cercanías de los valles agrícolas y con otras localizadas hacia el área norte de la cordillera andina regional.

Se debe agregar un tercer elemento. No hay un mercado de derechos de propiedad de las estancias, a pesar de que en determinados casos tales derechos están debidamente saneados y no existirían impedimentos legales para proceder a la compra de acciones y derechos individuales. Lo que existen son entonces impedimentos sociales que limitan fuertemente el desarrollo de actos de transacción mercantil de derechos (además de desinterés, dada la existencia de alternativas de inversión más interesantes, económica y culturalmente, fuera de las comunidades). Efectivamente, una estancia es también una comunidad de vida, un sistema de relaciones fundado en el parentesco y en la convivencia continuada que recluta sus miembros según principios de inclusión/exclusión, encontrándose entre los más importantes el parentesco y la ocupación (hablamos, por cierto, de estancias con un cierto número de hogares componentes). Es por completo extraño a esa comunidad, sistema de arreglos y convenciones, organización formal e informal, etc., el advenimiento de individuos y hogares que adquieren derechos mediante una modalidad que no sea la del parentesco; por ejemplo, a través de compraventas. Desincentivan cualquier acción en este sentido la distancia social y la hostilidad explícita que acarrearía la llegada de individuos no pertenecientes al o los patrilinajes localizados y sin antecedentes de ocupación y participación con el grupo.

Es más, podríamos incluso remarcar que no hay un mercado de tierras por falta de oferentes, sino que más bien por falta de demandantes. En efecto, quizá un buen número de comuneros estarían dispuestos a vender sus derechos de propiedad en la estancia de origen, dispongan o no de títulos vigentes, porque su explotación no le da para vivir, porque se interesan en migrar o ya lo han hecho, porque no mantienen buenas relaciones con sus pares y parientes, etc. Sin embargo, cualquiera sabe del rechazo que acarrearía una acción de este tipo, tanto para quien vende como para quien compra. Tampoco es viable la compraventa

interna porque, en los hechos las acciones y derechos no se conciben como proporciones cuantificables de un bien (un territorio, en este caso), ni se procede con ellas en ese sentido (a pesar de tener ese nombre), sino que como derecho a la residencia y al usufructo de los recursos existentes. Internamente nadie se interesa en la compra de derechos porque cualquier transacción no significará un cambio en el estado de cosas para la colectividad,[22] en caso de ser ésta la adquirente. Tampoco implicará algún cambio el que un comunero particular adquiera de otros tales derechos, ya que su derecho a la residencia y explotación del predio está asegurado y nuevos derechos no agregan nada a esta cuestión básica. Por eso es que las compraventas de derechos son poco comunes y, cuando se hacen presentes, tienen lugar con más frecuencia hacia el sector norte de la cordillera andina chilena. Precisamente es allí donde la subdivisión es técnicamente más viable y faltan tales comunidades numerosas (que hacen prevalecer por la fuerza sus prerrogativas y la norma consuetudinaria que legitima ese accionar defensivo) y en donde los fenómenos de migración son no sólo intensos, sino que más antiguos que aquellos producidos en las áreas meridionales de la región de Tarapacá (lo que se asocia con eventuales mayores incentivos para desprenderse de derechos en favor de terceros). En el pasado, hay también evidencia de compraventas de tierras pastoriles, cuestión seguramente asociada a derechos y a titularidades no mediadas por un grupo parental de co-residencia. Estos grupos, como se irá destacando, se desarrollan con la estabilización y crecimiento de la población durante el S.XX. Es decir, dependen más de condiciones modernas de gestión social y jurídica de la propiedad que de la tradición.

En definitiva, podría decirse que a mayor dispersión de derechos (mayor número de hogares partícipes de una sucesión), mayor oposición al traspaso de derechos mediante compraventa y mayor desinterés de eventuales adquirentes. Si retomamos la cuestión arriba tratada de la sucesión de derechos, la ecuación sigue vigente: a mayor tamaño de la sucesión, mayor oposición a considerar derechos a las mujeres y, por esa vía, al ingreso de parientes políticos. Así, la comunidad sucesorial es normalmente eficiente en el control de la dispersión de los derechos.

22 Seguirán reteniendo el mismo territorio de la estancia, contando con la seguridad de que nadie osará comprar derechos de algún comunero disidente, y, con que si alguno lo hace, deberá atenerse a la resistencia y agresión de los comuneros.

Se manifiesta aquí con toda su fuerza y violencia la lógica de control de recursos y de exclusión social en la que una estructura social basada en linajes unilineales y localizados es adecuadamente eficiente.

Unidad espacial, indivisión de los derechos sobre el territorio, concentración patrilineal de tales derechos, cierre social a la inclusión de miembros que no se originen en una línea de parentesco histórica del lugar, todo ello es lo que caracteriza a las estancias como unidades físicas, productivas y sociológicas sujetas de relaciones de propiedad. Desde el punto de vista legal dan origen a un régimen de propiedad sucesorial permanente. Esta es una anomalía en la legislación nacional, como podrá suponerse.

La inscripción de la propiedad raíz aymara en los registros de los Conservadores de Bienes Raíces tiene un siglo y poco más de iniciado. La formación de los títulos de propiedad raíz aymara se realizó a través del procedimiento descrito por el Art. 58 del Reglamento del Conservador de Bienes Raíces. Este estipula ciertas condiciones para validar la inscripción. Se implanta tempranamente; en Iquique y Pisagua ello ocurre ya a menos de una década de haberse producido la anexión del territorio a Chile. Sorprende la rapidez y la amplitud de la respuesta por inscribir las tierras. Hacia 1890, un par de años después de iniciados los registros de tierras de la zona interior del Departamento de Pisagua, las inscripciones cubrían una superficie y número de propietarios bastante significativo. Por ejemplo, las estancias ganaderas de las tierras altas sujetas a la jurisdicción del Departamento de Pisagua (Altos de Camiña e Isluga) estaban prácticamente todas inscritas. Se trata de los sectores más lejanos y aislados respecto del puerto de Pisagua. Con todo, no hubo homogeneidad ni ritmos similares en el proceso de inscripción: las estancias de Cariquima, vecina de Isluga e igualmente distante y aislada respecto a Iquique, capital del departamento homónimo, no empezaron a inscribirse sino hasta 1910. En los valles, por otra parte, la serie inicial de inscripciones y las que luego le siguen no representan más que un porcentaje de la tierra y los propietarios.[23]

23 Algunos de estos datos históricos y comentarios han sido publicados previamente en Gundermann, 1998b.

Pueden entenderse esas variaciones. Mediante el registro de sus tierras, quienes inscriben buscan establecer un garante externo, el Estado chileno, para sus derechos de propiedad. En aquél queda depositado el deber de imponer y, llegado el caso, restablecer esos derechos a sus legítimos dueños, frente a intereses, ambiciones y actos de fuerza de terceros. Pero, debemos también atender al momento histórico y las circunstancias en que ello se da: tiene lugar en el marco de la reciente anexión del territorio a un Estado que para muchos -particularmente en los valles- seguía siendo ajeno y enemigo. Se tenía temor a que las inscripciones concitaran expropiaciones o, en el mejor de los casos, se tradujeran en el cobro de impuestos; se tenía dudas de si a través de tales gestiones se traicionaban sus lealtades al Perú; muchos propietarios de los valles creían inminente la recuperación del territorio conquistado por las fuerzas armadas peruanas; en otros, había desconocimiento; largos viajes y pocos recursos monetarios para solventar trámites de inscripción desalentaban a muchos; barreras culturales como la lengua limitaban a otros tantos, etc.

¿Nunca se acudió a otro tipo de legislación? Por parte del Estado no, de parte de las comunidades aymaras conocemos a lo menos un intento de aplicar a su caso la legislación indígena del momento. En efecto, una iniciativa de ese tipo nos la aclara el documento "Comunidad de Santo Tomás de Isluga. Antecedentes y documentos relacionados con sus Títulos de Dominio", de 1918. Se trata de un pequeño libro o, más bien, un folleto publicado por la comunidad, tal parece que por iniciativa de los caciques Don Juan Castro, representando a la mitad de arriba o Araj Saya, y Don Tomás Madani a la de Manka Saya o de abajo.[24] Las

24 Se confeccionó en Pisagua, entonces capital del departamento homónimo, por la imprenta "El Comercio", en el transcurso del año 1918. Las páginas 2, 3 y 4 contienen una explicación al lector acerca de las características de las comunidades indígenas de las tierras altas interiores y de la importancia para la comunidad de Isluga de la documentación que en el mismo texto se copiaba a continuación. Entendemos que mediante su publicación los caciques deseaban disponer de un texto de fácil acceso para la consulta y el estudio de la documentación de tierras acumulada por la comunidad. Estaría dirigido a los propios comuneros y terceros a quienes fuera deseable informar. Pero, también forma parte de una estrategia de política comunitaria de más amplio alcance. De la página 5 a la 13 la publicación contiene copias de varios documentos fechados entre 1612 y 1754 que se refieren a conflictos sobre tierras, disputa de derechos y alinderamientos en diversos lugares de la zona. Los puntos geográficos resaltantes son Isluga, Cariquima, Camiña, la quebrada de Tarapacá y Chiapa. Es decir, toda la zona nor oriental de la actual provincia de Iquique. De la página 15 a la 17 el texto contiene un Cartel de Dominio que incluye una pormenorizada relación de los comuneros, las "estancias" de pastizales y los deslindes de la comunidad de Isluga. Este cartel, sin fecha, se redactó durante la primera mitad

últimas 3 hojas las encabeza un documento denominado "Presentación al Supremo Gobierno de la Comunidad de Santo Tomás de Isluga", que repite varios de los tópicos aludidos en la presentación al lector: caracteriza la comunidad de Isluga; describe su partición en mitades o sayas y la composición de sus autoridades; alude a las presiones que sufren de parte de comunidades vecinas que quieren adentrarse en sus tierras y explícita la antigüedad de sus títulos, los cuales arrancan del Rey Felipe II de España. En los dos párrafos finales se solicita al Presidente de la República, a través del Gobernador departamental, el alinderamiento y titulación de la comunidad, invocando para ello el hecho de que la soberanía del territorio pasó a Chile después del tratado de Ancón con Perú. La solicitud en cuestión se apoya en la Ley del 4 de Diciembre de 1866 sobre tierras indígenas.

El texto termina con una carta del Gobernador de Pisagua al Intendente de Tarapacá fechada el 16 de Julio de 1918, insinuando la conveniencia de lo solicitado por los caciques aymaras debido a "las continuas reyertas" sobre tierras que se suscitarían en la zona y a la, según su parecer, vigencia y aplicabilidad de la Ley de 1866. A esta sigue otra carta, del 23 de julio de 1918, esta vez del Intendente al Ministro de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización poniendo el problema en sus manos. A juzgar por sus resultados, esta solicitud nunca tuvo otra respuesta que el silencio del gobierno chileno.

¿Qué estrategia intentaban impulsar los caciques de Isluga? Podemos entenderla a condición de acudir a una lógica comunitaria interna. Mediante esas gestiones se trata, en primer lugar, de cumplir una obra para la colectividad por quienes habían aceptado el cargo rotativo de cacique. A principios de siglo los titulares de este cargo mantenían un todavía visible ascendiente religioso y moral sobre los campesinos. En coyunturas como las que se vivían, mantenían poder de representación de la comunidad[25] en sus relaciones con otras comunidades y con el Estado. Sabemos a través de la tradición oral y la documentación de archivos

del mes de Marzo de 1918.

25 De manera más precisa, compartían con Jueces e Inspectores de Distrito. Estos últimos eran autoridades locales designadas por el Poder Judicial y el de Gobierno Interior a través de proposiciones de la respectiva Subdelegación y ratificados en las Gobernacions e Intendencias. Se elegían de entre aquellos campesinos letrados y socialmente más prominentes. La cuestión de la lealtad nacional fue algo que también importaba en estos nombramientos.

que por esas fechas la comunidad de Isluga mantenía un agudo conflicto con la de Cariquima y, con algo menos de virulencia, también con la de Chiapa. Los vecinos bolivianos de Sabaya tampoco olvidaban lo que para ellos eran usurpaciones en favor de Isluga a expensas de sus territorios, ocurridas a principios del S.XIX. Isluga, se nos presenta, de este modo, involucrada en una coyuntura crítica referida a la integridad territorial y el reconocimiento legal de la comunidad.

Les asiste entonces la motivación de amparar legalmente el patrimonio comunal y constituir, ojalá de manera definitiva, la propiedad y los deslindes del territorio de la comunidad. Con ello podría también resolverse una situación coyuntural: poner atajo a las presiones que venían sufriendo por parte de comunidades vecinas en territorio chileno, ubicadas al sur y el poniente, y en tierras bolivianas, hacia el norte y oriente. Amparados por su autoridad y sin duda acicateados por la obtención del prestigio resultante de dar a la comunidad una solución general a los conflictos externos sobre la tierra, proceden a implementar una estrategia compleja. Podemos definirla como un ejercicio de política indígena barroca (en el sentido de saturada, dirigida en varias direcciones, incluso contradictorias). Por una parte, se acude a una legislación especial, la de tierras indígenas de 1866, con cuya aplicación al caso de Isluga se determinarían los límites de la entidad como un todo y, por esta vía la del reconocimiento legal de un territorio delimitado- se recuperaría legalidad para la propia comunidad. Para demostrar su condición de indígenas presentan la documentación que desde finales del S.XVI se había ido generando y que directa o indirectamente involucraba a Isluga como una comunidad de indígenas reconocida por la Corona de España. Por otra, se acogen también al procedimiento de inscripción de tierras mediante carteles públicos. Para ello listan la totalidad de los varones casados y consignan los límites externos del conjunto de estancias que históricamente conformó el resguardo o comunidad de Isluga; ellos serán sus titulares bajo una legislación cuyo diseño consistía, en lo medular y contradictoriamente, en particularizar eficientemente los derechos (como por lo demás había venido haciéndose, según vimos, con las estancias de la zona desde 1888). Digamos, por último, que publicar la documentación y las gestiones en desarrollo se dirigía a alcanzar una doble finalidad: la documentación publicada resulta una evidencia para la comunidad, codificada a través de la palabra escrita, acerca de la gestión de sus representantes los caciques; pero es, asimismo, una manifestación

de la fuerza de los derechos de Isluga, un poder simbolizado por la documentación reproducida y, como tal, dirigido también a los demás, a las comunidades contrincantes.

No tienen éxito a través de la primera vía. Obtienen un título para la colectividad mediante la segunda, bajo la forma de una sucesión. El título de Isluga sólo servirá en lo sucesivo como instrumento en las disputas que estancias limítrofes mantenían con estancias de otras comunidades históricas de la zona y, eventualmente, también para simbolizar la colectividad que en otros aspectos se desvanecía en su vieja fisonomía y se reconfiguraba. Los asuntos internos de Isluga se ventilarán mediante los títulos de las estancias, como por lo demás venía haciéndose desde hacía décadas. Al interior de las mismas estancias, estos títulos asignaban posiciones de poder a quienes los poseían a su nombre o el de sus padres y abuelos paternos en desmedro de líneas colaterales u otros linajes.

Los diferentes ritmos en la aplicación de la legislación ordinaria para la inscripción de los territorios de las estancias, no impidieron en el largo plazo la masificación del proceso. Las ventajas y seguridades abiertas para los titulares de contar con el respaldo del Estado, de cara a situaciones de conflicto que nunca han faltado, por ejemplo, se demostraron históricamente un instrumento de resguardo –y de agresión- extremadamente eficiente. Para los más ancianos se trataba de la reconstitución de un pacto de dominación en el viejo sentido colonial, mientras que para otros tenía ya un significado moderno de derecho al resguardo de la propiedad individual. Disipado el polvo de la violencia y las odiosidades de la guerra o resueltos tales problemas a través de la represión, para inicios de la década de los años treinta prácticamente todo el antiguo espacio colonial estructurado como comunidades indígenas quedará cubierto por las inscripciones particulares.

Esas inscripciones se realizaron incorporando diversas irregularidades y vicios en cuanto a la forma, y desviaciones o distorsiones en cuanto al contenido. Ellos se hacen manifiestos en la formación de los documentos matrices y en las reinscripciones y nuevos títulos constituidos durante todo el S.XX. Tal situación origina consecuencias sociales y de tipo jurídico importantes. Empecemos señalando las condiciones de la inscripción. En primer lugar, la publicidad como condición de validación de la inscripción se prestó a todo tipo de

manipulaciones al ser aplicado a la realidad andina. El expediente de los Carteles de Dominio se realizaba mediante carteles expuestos al público y publicitados en periódicos de la zona. Se esperaba un plazo de 30 días para la presentación de oposiciones y, de no haberlas, se procedía a la inscripción en el Conservador de Bienes Raíces.[26] Puede imaginarse la efectividad de su intención de resguardar los derechos de terceros, cuando los potenciales oponentes se encontraban distantes a varias jornadas de camino, en su gran mayoría eran analfabetos y, además, monolingües del aymara. Es la antesala de la exclusión y del conflicto. En efecto, hasta bien entrado el S.XX fue común, mientras se aplicó el procedimiento descrito por el Art. 58, el que se constituyeran títulos que, o bien excluían a legítimos poseedores en favor de aquellos que gestionaron directamente los títulos (lo que dejaba hogares y más tarde líneas de parentesco o linajes excluidos de la titularidad), o bien se trazaban deslindes no cabalmente concordados entre vecinos (lo que dejaba un margen de incertidumbre y de conflictividad potencial sobre segmentos de terreno), o bien, por último, se estipulaban claramente más allá de los dominios tradicionalmente reconocidos a una estancia (lo que representaba un conflicto seguro entre estancias en el corto, mediano o largo plazo). Con todo, bajo la forma de verdaderas hazañas familiares, se cuenta el caso de campesinos que, a pesar de tales problemas de circulación de información y de comunicación, lograron enterarse y alcanzaron a detener inscripciones que afectaban sus derechos y sus tierras.

Oleadas de inscripciones y reinscripciones tuvieron lugar con posterioridad a esos primeros tiempos. Se realizaron inscripciones de posesiones previamente no inscritas y reinscripciones dirigidas a actualizar títulos. Estas oleadas, aun cuando también podían activarse por motivaciones internas, son el reflejo de iniciativas y campañas impulsadas desde el Estado, a las cuales responden activamente los campesinos andinos. Los problemas de origen y otros derivados siguieron presentándose, por lo común tornando más compleja y conflictiva la situación de derechos de propiedad legalmente amparados y, a la vez, sujetos de principios consuetudinarios. Entre los más importantes problemas se cuentan los siguientes:

26 Como menciona un Cartel de Dominio del del sector de Isluga: "se dá el presente aviso para proceder a la respectiva inscripción, después de 30 días, según lo que prescribe el art. 58 y 101 del Reglamento del Conservador."

Primero, la herencia y la sucesión en las estancias andinas por lo común no representó una ocasión e incentivo para la regularización de los títulos de los progenitores. La existencia de tales títulos, la vigencia de una comunidad local que produce y reproduce esos derechos a través de las normas internas,[27] la pertenencia a un grupo local que cotidianamente confirma esos derechos, las certidumbres internas sobre el particular, etc., todo ello desincentiva las gestiones de regularización y saneamiento. Por lo demás, se trata de gestiones onerosas y lentas, lo que representa otro factor de falta de incentivo.

Hay un segundo aspecto por el cual la actualización de títulos no se efectúa. Mantener un estado de cosas jurídico sin cambios puede ser ventajoso para algunos (y, automáticamente, desventajoso para otros) y, eventualmente, una condición para reproducir una paz interna precaria. Las comunidades sucesoriales con más frecuencia de la deseada contienen miembros excluidos y, por tanto, marginados de esos plenos derechos que contribuyen tan decisivamente a establecer los títulos de propiedad. Es decir, con frecuencia hogares y líneas de parentesco no poseen títulos propios que los amparen. Sus derechos de propiedad derivan exclusivamente de normas consuetudinarias. Cuando este es el caso, los hogares y líneas de parentesco poseedoras de títulos han intentado, normalmente, no innovar ampliando esa titularidad en favor de aquellos que no los poseen; estos, por su parte procuran ganar la voluntad de aquellos para que condesciendan en reformar las inscripciones o para que, por lo menos, no bloqueen intentos independientes de obtener papeles. Una tensión permanente, y, a veces, el conflicto interno abierto, atraviesan la vida estas comunidades locales cuando entre los grupos o facciones internas existe una desigual distribución de derechos de propiedad legalizados. Tales problemas entraban a veces por varias décadas la obtención de títulos y su saneamiento. Resultados inciertos de gestiones, negativa de innovar por parte de los que se encuentran en una situación privilegiada, reapertura de viejas querellas y diferencias, etc., todo ello pesa en que se prefiera vivir en una precaria armonía, mascullando la rebeldía o haciendo oídos sordos a la desigualdad, antes que en un conflicto con consecuencias impredecibles.

27 Entre ellas y centralmente la propia patrilinealidad y patrilocalidad en la orientación de la transmisión de los derechos de propiedad sobre la tierra, así como su carácter adscriptivo y, por lo tanto automáticamente excluyente.

Tercero, las comunidades sucesoriales altoandinas viven un fenómeno migratorio intenso desde por lo menos la década de los años sesenta, a la saga de migraciones iniciadas a mediados de siglo por la población de las comunidades agrícolas vallesteras. Una característica de la migración es que la ruptura de las relaciones y vínculos con la comunidad de origen, de producirse, se da sólo en el largo plazo.[28] No siempre ni necesariamente la migración se asocia a expulsión derivada de penurias económicas. Es siempre la búsqueda de mejores horizontes, pero los que pueden razonablemente plantearse una migración exitosa son más bien aquellos que poseen ciertos recursos que invertir en la migración. La condición basal de los migrantes es por lo tanto bastante heterogénea. En la medida que se busque mantener y recomponer los vínculos con la comunidad sucesorial de origen, un aspecto de ello consistirá en mantener y en otros casos sanear o mejorar la posición legal frente a la tierra. La migración se asocia, entonces, a una activación del interés y la gestión de los comuneros por reproducir y otras veces establecer sus derechos de propiedad con mayor claridad y fuerza legal. En la práctica, la renovación del interés tiende a activar o reactivar conflictos internos, más que a resolver la cuestión de los derechos, de la formación de títulos individualizados, o alcanzar una cobertura más amplia de amparo otorgado por títulos vigentes.

Algunas estancias altoandinas contienen chacras de cultivos de secano (papas, *quinoa*) y, más recientemente, eras para cultivos bajo riego (en especial de ajos). Inscripciones de chacras quedan atestiguadas principalmente en el área de Isluga durante todo el S.XX. Sin embargo, al igual que en el caso de los sitios habitacionales y las viviendas, hay una evidente despreocupación por mantener las inscripciones debidamente regularizadas y saneadas. Dinamizan la apropiación y circulación de chacras de secano la herencia paterna y materna, las compraventas, el "*poromeo*"[29] y la habilitación de nuevas chacras (autorizada, tácitamente aceptada o simplemente por iniciativa particular, de terrenos incultos de

28 Después de dos, tres o quizá más generaciones. No cabe pronunciarse de una manera muy taxativa sobre el particular debido que el fenómeno de las migraciones del altiplano es relativamente reciente.

29 Este último término designa la habilitación de chacras desde poromas (es decir, antiguos terrenos de cultivo sin labrar) que en el pasado quedaron abandonadas por pérdida de fertilidad del suelo.

pastizal con fines de cultivo). Las chacras se subdividen con la sucesión por herencia y por lo general no son objeto de saneamiento de títulos. Eventualmente, para complicar más las cosas, puede darse algo que también ha ocurrido con los pastizales, y es que títulos nuevos se han originado no como derivaciones de los existentes, sino que obtenidos de manera independiente. A su vez, chacras o segmentos de chacras pueden venderse a otros miembros de la sucesión que las requieren para contar con una dotación suficiente de terreno,[30] sin que de estos actos deriven nuevos títulos saneados. Pueden tomar la forma de transacciones de palabra o, con más frecuencia, formalizarse mediante documentos privados que nunca se vinculan con títulos anteriores o que raramente dan origen a nuevas inscripciones independientes. La expansión de la frontera agrícola mediante la habilitación de tierras es otra fuente de vacío en la titulación: se puede tener por décadas chacras que no llegan a ser objeto de saneamiento mediante algún título. Un problema distinto, pero con similares consecuencias, es el abandono productivo de tierras, aunque no de la presunción de derechos sobre ellas: se mantiene el sentido de propiedad, pero el abandono desestimula cualquier gestión tendiente a su inscripción. Complicaciones parecidas se dan con las herencias de chacras de las que son beneficiarias mujeres. Si las chacras se encuentran en la estancia paterna, la presión social por el no uso de la tierra desincentiva cualquier intento de saneamiento. Al no haber certidumbre acerca de las reales posibilidades de lograr la aceptación de tales derechos por la comunidad sucesorial afectada, se busca más bien entregar la tierra a los herederos varones a cambio de bienes muebles.

Por otra parte, la propiedad de la vivienda en las estancias altoandinas es un tema en el cual la población de pastores ha manifestado un notable desinterés. Los sitios de vivienda se entregaban a los comuneros con ocasión de la fundación de un asentamiento habitacional. Estos asentamientos en una estancia pocas veces estuvieron situados en el mismo sitio. Por razones diversas, durante los S.XIX y XX, cada dos o tres generaciones las habitaciones fueron cambiadas de sus asentamientos anteriores. Los derechos sobre esos sitios y las viviendas

30 Por lo común no se transan entre comuneros de distintas estancias debido a razones vinculadas con la lógica de la concentración y exclusión en el acceso a recursos productivos por parte de los linajes corporados, como ya se explicara más arriba.

que se construían sobre ellos quedaron siempre definidos como bienes de hogares particulares y se restaba del territorio poseído en mancomún. Salvo en algunos lugares como el pueblo ceremonial de Isluga, los actos de inscripción casi nunca incluían sitios habitacionales y viviendas. Estos sí aparecen, recurrentemente, en testamentos y repartición de bienes dejados en herencia por un individuo. Sitios, más que casas, también han sido objeto de compraventas para resolver las necesidades de instalar a nuevos comuneros. Estamos en presencia de un tipo de bien, entonces, claramente identificado y sujeto de derechos individuales, respecto del cual son comunes actos de traspaso mediante herencias y compraventas, pero que no se resuelven sino muy esporádicamente en titulaciones con plena validez jurídica emanada de los poderes del Estado. La propiedad de sitios y vivienda en el sector altoandino tampoco ha sido objeto de mayor atención por parte del Estado en sus periódicas campañas de titulación.

Hay extensos terrenos de pastizales en la alta precordillera andina de los cuales no se posee título alguno. Esto es general en el área atacameña de la provincia de El Loa, pero también está presente en el caso de la de Iquique, Arica y Parinacota. Se trata de terrenos fiscales que suelen usarse estacional y periódicamente. De manera estacional, puesto que sus posibilidades de uso están asociadas al crecimiento de una cubierta herbácea durante y con posterioridad a la estación de lluvias (enero-febrero), y periódica, porque como recursos de importancia están presentes sólo en aquellos años en que se presentan tales lluvias con alguna abundancia. Los años con lluvias abundantes liberan la presión del ganado (ovino y caprino, principalmente) de las chacras de alfalfa en los valles. Esos terrenos también suelen ser aprovechados por pastores provenientes de la alta cordillera y el borde oriental para apacentar ovinos y llamas. Es decir, entre propiedades que poseen inscripciones, normalmente no saneadas, se encuentran sectores fiscales que suelen utilizarse en las condiciones reseñadas. Sobre las áreas de mayor potencial agropecuario existe en el presente interés por la obtención de títulos de propiedad para la comunidad o las unidades domésticas interesadas. Por ejemplo, la comunidad de Chusmiza en el sector norte de las cabeceras de la quebrada de Tarapacá.[31]

31 Una nota aclaratoria se impone. Tanto como hacia proyectos agropecuarios, el incremento del interés por esas tierras fiscales tiene también motivaciones contingentes. En momentos que la base agraria de las economías indígenas regionales declina en importancia, el aumento de la demanda se relaciona al control de las aguas (a través del control de los territorios) y a las posibilidades de beneficiarse con indemnizaciones y servidumbres derivadas de eventuales trabajos y proyectos mineros en la alta cordillera. El turismo de alta montaña también se ha hecho presente, lo que acrecienta el interés por lugares que de otro modo pasarían desapercibidos.

En la situación de las estancias pastoriles de las cabeceras de los valles andinos y la alta cordillera se impone, entonces, el mismo resultado al que arribáramos cuando más arriba examinamos la situación histórica de la inscripción de la propiedad agrícola en las comunidades locales: el sistema de inscripciones en registros de Conservadores de Bienes Raíces ha fracasado en su principal función. Esta radica en garantizar un sistema de propiedad funcional a los requerimientos de los poseedores de los bienes inmuebles andinos. En las estancias andinas existe una considerable desregulación (un número importante de poseedores de esas tierras que carecen de títulos). También desactualización (de la inscripción y la titulación de la propiedad raíz); así como confusión (respecto de deslindes y derechos). Todo lo anterior precipita un alto grado de conflictividad (especialmente en lo que se refiere a los derechos sucesoriales), sobre la gran propiedad de uso ganadero extensivo.

3. El conflicto Chulluncane - Villablanca, un estudio de caso.

En 1996 las comunidades de Chulluncane y Villablanca solicitaron a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) someterse a un procedimiento de conciliación mediado por la institución, con la esperanza de resolver un conflicto de tierras ya casi centenario.[32] El 25 de mayo de ese año sus representantes, dos por cada comunidad, firman un acta en presencia del Director de la Subdirección Nacional Norte de CONADI, acta que es suscrita por 15 comuneros en el caso de Chulluncane y 27 en el de Villablanca. Esta gestión da inicio al proceso de búsqueda de conciliación con la participación de CONADI; según nuestros antecedentes corresponde al primero en que se involucró la Corporación en la zona.[33] La Corporación dio inicio a un prolongado

32 Se trata de dos comunidades ubicadas en el extremo sur de la comuna de Colchane, junto a la frontera con Bolivia, comuna perteneciente a la provincia de Iquique. En una perspectiva histórica, ambas comunidades surgen con el desarrollo de estancias ganaderas de la comunidad histórica de Cariquima. Corresponden, en esta medida, a ejemplos típicos de comunidades locales de tipo sucesorial surgidas de la disolución de las corporaciones comunales que tiene lugar en el espacio andino regional durante el S. XIX e inicios del S. XX.

33 El origen del uso de la conciliación en el conflicto inter comunitario aymara se encuentra en la Ley Indígena Nº19.253. Esta plantea en el Título VII, párrafo 2, artículo 55, un procedi-

estudio que consideró la revisión de los títulos de propiedad presentados por ambas comunidades. Concluido el plazo inicial de 6 meses, éste se amplió para evacuar la propuesta de conciliación. Se incorpora información acerca de la posesión material, el uso del territorio y las normas del derecho consuetudinario que afectan la tenencia, usufructo y disposición de la tierra. Se procedió, asimismo, a estudiar el origen y la trayectoria del conflicto, cartografiando los espacios amagados. Para estos efectos se contrató una empresa consultara. Lo obrado por ésta señala la vía para el tratamiento de ulteriores casos (Molina *et al*., 1997). [34]

Diversos intentos de arreglo privado entre las partes resultaron infructuosos y lo mismo ocurrió con una larga, engorrosa y onerosa contienda legal que sostuvieron ambas comunidades ante el Juzgado de Letras de Pozo Almonte, tribunal al que le corresponde jurisdicción sobre las alejadas posesiones (algo más de 200 kms.) de las comunidades de Chulluncane y Villablanca. El recurso a CONADI aparece entonces como una búsqueda de solución de última hora, luego que muchos intentos habían fallado.

miento a seguir por parte de la CONADI para resolver, mediante el expediente de la conciliación de intereses, los conflictos de tierras existentes entre indígenas considerados colectiva o individualmente. De lo que se trata es "prevenir o terminar un juicio sobre tierras, en el que se encuentra involucrado algún indígena". Nos encontramos, por lo tanto, con un mecanismo basado en arreglos extrajudiciales en que se apela a la buena voluntad de las personas o colectividades involucradas. La CONADI o quien esta designe para actuar, de preferencia un abogado, o asigne (una unidad consultora, por ejemplo), lo hace como un mediador, un facilitador para la generación de tales acuerdos extrajudiciales. Su papel se identifica con figuras legales como la del "amigable componedor". En caso de que no se llegue a un acuerdo, los interesados deberán proseguir con la continuación del juicio que se sostiene o bien iniciarse una acción judicial. En los hechos, CONADI ha actuado algunos pasos más allá de la mediación oficiosa de la conciliación (es decir, reuniendo a las partes, facilitando y favoreciendo una búsqueda de acuerdos de manera amistosa). En los hechos, ha procedido a efectuar exhaustivas indagaciones y documentación de los casos en que se solicita su mediación, a confeccionar propuestas de acuerdo y arreglos que somete, sin éxito hasta ahora, a consideración de las partes y a proponer incentivos complementarios destinados a "ganar" o "torcer" la voluntad de las partes en función de alcanzar acuerdos, cuando estos se han presentado particularmente difíciles, duros y prolongados. Como podrá entenderse, procedimientos dictados por el apremio de alcanzar resultados que esgrimir, arriesgan transformarse en parte estable del juego de las relaciones entre organismos del Estado y clientelas indígenas.

34 En la presentación de los antecedentes de este caso hemos seguido de cerca el trabajo de Molina *et. al.*, *op. cit.,* agregando una abundante información etnográfica e histórica propia, que permite incorporar elementos de análisis, un enfoque propio y corregir errores. Se encuentra en preparación, además, una monografía que desarrolla un análisis en extenso sobre este conflicto.

El interés por la conciliación tiene también bases sociales. En efecto, las dos comunidades sucesoriales vecinas mantienen no sólo un prolongado diferendo con varios momentos de eclosión bajo la forma de un conflicto abierto, sino que además relaciones de parentesco y vecindad todavía de más larga duración. En efecto, comparten un mismo sector (una pequeña cuenca alta, a los pies y en los faldeos de los las montañas Sillajualla) y, por lo tanto, tienen múltiples ocasiones de relación en las actividades cotidianas de campo. Asimismo, por vía de alianza, un buen número de hogares de una y otra comunidad tiene esposas, madres o abuelas de Villablanca o Chulluncane, por lo que la mayoría de los hogares de cada una cuenta con parientes entre los hogares de la otra. Como el reconocimiento del parentesco aymara es bilateral, una y otra comunidad se relacionan profusamente entre sí a través de los segmentos correspondientes de las parentelas egocentradas. Como se entenderá, no es fácil procesar socialmente a la vez las prescripciones parentales (solidaridad, respeto, etc.), con las prescripciones que deben guardarse con contrincantes (oposición, animosidad, etc.) de la comunidad vecina.

El corazón de la controversia podría resumirse en la imposibilidad, hasta ahora, de compatibilizar una situación histórica de ocupación (en la que se basa, centralmente, la perspectiva de la comunidad de Villablanca) y los derechos que derivan de una inscripción de tierras plenamente vigente y que traslapan esa área de uso (a lo que se atiene la comunidad de Chulluncane). A este punto nodal se añade, además, una larga historia. La comunidad de Villablanca se basa en la posesión material de los terrenos en disputa. Ello quedaría refrendado por un título de 1917 y por acuerdos de deslindes sostenidos con dirigentes del linaje de los Challapa, los que conforman la sucesión de Chulluncane. Estos acuerdos habrían tenido lugar en 1944, 1949 y 1954. La de Chulluncane, a su vez, se afirma en la validez y preeminencia de la primera inscripción del predio realizada en 1912, de la cual se realizó una posesión efectiva de herencia en 1975 por el nieto del titular de esa lejana inscripción. Esa inscripción solapa terrenos considerados por los miembros de Villablanca como propios. Los puntos de diferendo son entonces: la impugnación de acuerdos de deslindes, la validez de un título antiguo reactualizado y los derechos sobre una franja de terreno cuya propiedad queda en la indeterminación debido a los puntos primero y segundo. La superposición de los derechos consignados en

títulos o reivindicados por la ocupación histórica cubre una franja de aproximadamente 3 kms. de ancho por 10 kms. de largo. La superficie amagada es, entonces, de unas 3.000 has. La franja se orienta en sentido sureste a noroeste, partiendo desde el hito internacional Armasaya con Bolivia e involucrando los cerros y sitios denominados Ancocollo, Charcollo, Chapasane, Belacollo, Vizachiri, Chotocollo, Alto Tocore, Morro Templaza, Aguada Lacalacane, Ocollire, Japulla, cerro Manto Tres Llareta, Panalla y Chijulla.

Dudo que el actual problema aquí descrito tenga un origen anterior a 1912, momento de las primeras inscripciones en el Registro del Conservador de Bienes Raíces de Iquique de las heredades de la comunidad histórica de Cariquima, a pesar de lo que han señalado los consultores que documentaron el caso. Ello no quiere decir que con antelación no existieran problemas de ocupación y derechos de uso sobre pastizales en la zona, sólo que tales tensiones no originan el conflicto Chulluncane – Villablanca. Son su antecedente tradicional, si se quiere, pero no su fuente. Previo a la constitución moderna de la propiedad en la zona, se reconocían relaciones de propiedad basadas en la ocupación, garantizadas por el Estado peruano. La acomodación territorial y las relaciones entre vecinos se resolvían a través del concurso de autoridades locales y, en los casos más graves, ante las autoridades judiciales en el pueblo de Tarapacá.

Las inscripciones sobre el área de las comunidades de Chulluncane y Villablanca y la serie de hechos conflictivos tienen una secuencia conocida. Los antecedentes principales a reconocer son los siguientes.

En 1912 se produce la inscripción de la compraventa de Mariano Cruz Challapa a Esteban Challapa Mamani (parientes entre sí), de la posesión denominada Chuvallane, la que incluye sectores que más tarde abrirán varias reclamaciones y conflictos. En efecto, la compraventa simple fue inscrita en el Registro del Conservador de Bienes Raíces de Iquique en septiembre de 1912 a través del expediente de publicaciones y cartel, según lo contempla el artículo 58 del Reglamento del Conservador de Bienes Raíces.[35] De lo anterior podemos desprender dos elementos de

35 Registro de Propiedades del Conservador de Bienes Raíces de Iquique, año 1912, f.457, Nº545.

juicio. El primero es que, más que una compraventa real se trata de una operación ficticia destinada a justificar de algún modo la pretensión de posesión desde la que se invoca la solicitud de inscripción y obtención de títulos. El mecanismo es empleado hasta hoy en la zona, en especial debido a que las posesiones efectivas de herencia son largas de tramitar y de alto costo. Lo segundo es que resulta dudosa la validación, el resguardo de los eventuales derechos de terceros a través de los carteles y las publicaciones en periódicos, en circunstancias de que la gran mayoría de los aymaras cordilleranos de ese entonces no hablaban el castellano y, si lo sabían hablar, no lo escribían ni leían. Se abría la posibilidad, entonces, de inscripciones viciadas, como al parecer ocurrió. Según testimonios orales del caso, no es que el comprador haya traspasado límites que no le correspondían, sino que no incluyó en el título a quienes debía incluir. Se inscribió sólo.

Tenemos, luego, la compraventa de terrenos a Faustino Osega por parte de varios comuneros Mamani, Mollo, Moscoso y Amaro en 1915.[36] Se trata de un documento de compraventa entre Gregorio Mamani, Mariano Mamani, Cipriano Mollo, Pedro Mamani, Jerónimo Moscoso y Nicolás Amaro como vendedores y Faustino Osega como comprador. Esta escritura será usada con posterioridad en la generación de un título de propiedad en forma. Es posible que Osega haya sido usado como comprador falso para abrir luego la posibilidad de un título completo y válido. En relación con lo anterior se encuentra la inscripción del predio Oratorio en agosto de 1917.[37] Es un título confeccionado sobre la base de la compraventa recién mencionada. Faustino Osega vende a Gregorio Mamani, Cipriano Mollo, Pedro Mamani y Jerónimo Moscoso y con ella se procede a la inscripción. Se trata de una retroventa. Esta inscripción considera el predio de Oratorio, una de las estancias que más tarde dará origen a la comunidad de Villablanca.

En 1922 se efectúa un contrato de compraventa de Esteban Challapa a Juan de Dios y Luis Mamani. La situación creada por Esteban Challapa

36 Registro de Propiedades del Conservador de Bienes Raíces de Iquique, año 1915, f.726, Nº757.

37 Compraventa de Faustino Osega a Cipriano Mollo y otros, inscrita a fs.690vta, Nº780. Registro del Conservador de Bienes Raíces de Iquique, año 1917.

no podía sostenerse en el tiempo y los reclamos lo habrían obligado a enmendar la falta cometida. Es posible pensar que, más que inscribir por su cuenta para expulsar a los demás comuneros, lo hizo con la finalidad de crear un medio de presión y poder sobre los demás residentes del lugar. A este efecto, en diciembre de 1922 concede en llevar a efecto una compraventa privada ante el Inspector de Distrito de Cariquima. Las condiciones de la compraventa y el hecho de que, con posterioridad, el vendedor nunca concurrió a sanear la compraventa para así realizar las correspondientes inscripciones, hicieron de la gestión una acción infructuosa, a pesar del dinero y los animales recibidos.[38]

En 1923 se realiza la reducción a escritura pública de un acuerdo de deslindes entre Challapa y Mamani.[39] En abril de 1923 comparecen ante el Notario Público y Conservador de Iquique algunos varones adultos de la familia Challapa y Mamani para reducir a escritura pública un "contrato", en realidad avenimiento, de deslindes entre los dominios de unos y otros. Con este fin se intentará, sin éxito, proceder a inscribir tal situación de deslindes. En estos afanes fallece Esteban Challapa, sin testamento y sin resolver los problemas en que se vio envuelto y que en buena medida habría originado.

Más tarde, el 10 de junio de 1926 se hace efectiva la inscripción del predio de Templanza.[40] Templanza es otra de las estancias que darán origen a Villablanca. Se asocia a la familia Chambe, pero la primera inscripción está bajo el nombre de León Ignacio Ticuna, Antonia Ramírez viuda de Ticuna y Florencio Ticuna. Este título será años más tarde transferido a los Chambe, también residentes en el lugar, pero sin títulos propios hasta un momento avanzado de esta historia.

38 Documento protocolizado ante Jaime Fuentealba González, Notario Público del Depto de Pisagua con asiento en Pozo Almonte el 28 de Diciembre de 1982. Registro de Escrituras Públicas, f.213, año 1982.

39 Comunidad de Clemente Challapa y otros, Reg. De Escrituras Públicas, f.262, Nº326 de 1923; Carlos Ríos Talavera, Notario Público y de Hacienda y Conservador de Bienes Raíces de Iquique

40 Minuta de Propiedad de Ticuna León Ignacio y otros. Rep. Nº424 a f.111, a fojas 367vta, Nº352 de 1926.

Volviendo a Chulluncane, en 1938 se crea una Minuta de Propiedad a nombre de Genaro Challapa Moscoso y otros.[41] En el año 1938 una nueva generación de comuneros Challapa, descendientes de aquellos que participaron de los esfuerzos de constituir títulos chilenos en la zona, procede a crear una minuta de propiedad que, en línea con los deslindes señalados en 1922, mantiene una unidad separada con la familia Mamani. Esta minuta no logra transformarse en título, por razones que se ignoran. Aquella será la base de un título ulterior, logrado en 1949.

Por otra parte, en febrero de 1943 se produce un intento de fusión de propiedades.[42] Corresponde al intento de fusión de la propiedad por parte de los comuneros de Templanza, Oratorio y Añaguane. Este último es el predio de los Mamani amagado por la inscripción de Esteban Challapa de 1912. Con este motivo los interesados de apellido Chambe, Mamani, Mollo y Flores presentan un cartel de minuta de propiedad.

El año siguiente se logra un acta aclaratoria de deslindes. Con la comparecencia de los interesados, se crea en Cariquima en octubre de 1944 ante el Inspector de Distrito de la localidad. Es un documento que especifica los deslindes entre la comunidad de Chulluncane y la de Villablanca, esta última resultante de la fusión del grupo de estancias ya mencionadas.[43] Una década más tarde se genera una nueva acta de deslindes en los pastizales. Resulta de una reunión efectuada en Villablanca en junio de 1954, y en ella se establecen detalles de los deslindes entre ambas comunidades.[44] Ambas actas de acuerdo son más tarde desconocidas por los comuneros de Chulluncane, bajo el argumento de que quienes firmaron tales acuerdos no eran dueños (lo serían sólo los descendientes de quienes obtuvieron el primer título de 1912 y estos no firmaron), aunque sí comuneros de hecho.

41 Cartel, Minuta de Propiedad de Genaro Challapa Moscoso y otros, Iquique, Septiembre 09 de 1938; Anibal Oyarzún, Notario Público y Conservador de Bienes Raíces de Iquique.

42 Presentación ante el Conservador de Bienes Raíces de Iquique el 20 de febrero de 1943 de una Minuta de Propiedad de Juan Mamani Mamani y otros.

43 Documento protocolizado ante Audilio Jimez Gamonal, Notario Público y Conservador de Bienes raíces, Comercio y Minas, Archivero Judicial del departamento, Iqique a 28 de enero de 1966.

44 Acta efectuada ante el Inspector del 4to. Distrito de Cariquima Sr. Alberto Castillo Rojas, de lo cual existe una copia simple.

Hacia finales de la misma década, en 1949-50, se realiza una inscripción del predio de Chulluncane. Se realiza con base en la minuta de inscripción de 1938, que ahora logra inscribirse y así dar origen a un título de propiedad.[45] Esta inscripción, sin embargo, incluye sólo a dos comuneros (Simeón y Clemente Challapa). El procedimiento seguido incluyó una compraventa efectuada por Francisco Challapa. A la muerte de Clemente Challapa, el único dueño titular del predio es Simeón. El acuerdo de 1954 con Villablanca es suscrito por él. Este título no consideraría como perteneciente a Chulluncane el área del ulterior rebrote de conflicto.

Un poco más adelante, en noviembre de 1954, se realiza una cesión de terrenos en Villablanca, lo que se complementa con gestiones ulteriores de fusión en 1959. Efectuado por las cabezas más prominentes de las familias Mamani, Chambe y Mollo a sus descendientes sobre las estancias de Oratorio, Añaguane y Templanza, creando de este modo una mancomunidad de tierras. Para estos efectos efectúan la unificación de los títulos y derechos existentes y con todo ello una reinscripción. Todo esto da origen en noviembre de 1959 a la unión y en diciembre del mismo año a una inscripción legal en forma de esa unificación.[46]

Casi dos décadas más tarde, en 1975, se lleva a efecto por su nieto Juan Eugenio Challapa, una posesión efectiva de herencia y reinscripción de los derechos de Esteban Challapa, con base en su título de 1912.[47] Es una gestión legal con la que el viejo conflicto se reactiva, abriéndose hacia una serie de acciones legales emprendidas por ambas comunidades y un clima social en el cual no estuvieron ausentes discusiones, insultos y peleas a golpes entre algunos individuos. Con ello la comunidad de Chulluncane desconoce el título de 1949 a nombre de Simeón Challapa y, por esta vía, los arreglos conseguidos con Villablanca. A raíz de lo anterior se inicia ese mismo año un juicio de restitución de derechos de

45 Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Iquique, a fs. 100vta., Nº95, año 1950. Este título es reinscrito en el Registro del Conservador de Pozo Almonte el 14 de Octubre de 1983 por Don Simeón Challapa.

46 Protocolizado el 1 de Octubre de 1969, según certificado corriente a fojas 1.281, Nº657 del Registro de Escrituras Públicas, ante Audilio Jiménez Gamonal, Notario Público del Departamento.

47 Inscripción de Herencia de Eugenio Juan Challapa, en el Registro de Propiedades del Conservador de Bienes raíces de Iquique, fs.267, Nº384, de 1975.

propiedad usurpados por la posesión efectiva de herencia alcanzada por Eugenio Challapa. A ello sigue en años posteriores varios otros juicio incoados por el mismo asunto (la herencia de Esteban Challapa Mamani, la validez de su título, la posesión de la herencia en manos de su nieto, los recursos de tierra y agua amagados, etc.), entre representantes de una y otra comunidad, iniciados por la parte de Villablanca o Chulluncane, con las respectivas oposiciones o respuestas de la comprometida.[48]

En 1983 se realiza la reinscripción de título de Villablanca. En 1983 el dominio legal de la comunidad de Villablanca fue reinscrito a nombre de tres personas, representantes de los tres troncos familiares principales de Villablanca: Mamani, Mollo y Chambe. El de los Flores, un linaje secundario, no aparece mencionado.[49]

A su vez, dos años más tarde Simeón Challapa reinscribe el predio de Chulluncane. Se trata de una acción de reinscripción, sin ningún cambio de fondo respecto de la compraventa e inscripción efectuada por Simeón Challapa y Clemente Challapa en 1949. Consiste de una acción confirmatoria de la actualidad y vigencia de sus títulos y derechos. En 1987 se materializa una transacción de límites entre Simeón Challapa y la comunidad de Villablanca. Bartolo Braulio Mamani Chambe y Simeón Challapa Chambe, el primero representante de la comunidad de Villablanca y el segundo titular de una inscripción de 1949 y reinscripción de 1985 sobre las tierras de Chulluncane, acuerdan fijar los límites entre ambas comunidades. La definición de tales límites

48 La sucesión de acciones legales es la siguiente: a) Segundo (¿) Juzgado Civil de Iquique, 25 de Abril de 1975, Querella de Restitución promovida por Agustín Chambe Gómez, representando a las comunidades de Villablanca, Ancuaque y algunos comuneros del propio Chulluncane, contra Eugenio Juan Challapa Challapa; b) Juzgado Civil de Pozo Almonte, Rol Nº338 del 21 de junio de 1985, Celestino Challapa y otro (de Chulluncane) contra Agustín Chambe y otros (de Villablanca) por jactancia de propiedad.; c) Juzgado Civil de Pozo Almonte, Rol 129, del 10 de junio de 1985, juicio de Posesión Efectiva de Esteban Challapa Mamani, promovido por Aureliano Mamani Challapa de Villablanca; d) Juzgado Civil de Pozo Almonte, Rol Nº503, del 10 de septiembre de 1987, Juicio sobre constitución de derechos de aprovechamiento de aguas, demandante Eugenio Challapa Challapa de Chulluncane; e) Juzgado Civil de Pozo Almonte, Rol Nº524, del 18 de Septiembre de 1987, Juicio de Constitución de Aguas promovido contra Chulluncane por Bartolo Mamani Chambe de Villablanca; e) Juzgado Civil de Pozo Almonte, Rol Nº825 del 20 de noviembre de 1991, Juicio declarativo de dominio de José Challapa y otros (de Chulluncane) contra Germán Mamani y otros (de Villablanca).

49 Registro de Propiedades del Conservador de Bienes raíces de Pozo Almonte, fs. 1.354, Nº1.241 de 1983.

especifica distancias y puntos concordantes con transacciones y vistas de límites anteriores. Ello, en desacuerdo con los demás comuneros de Chulluncane y a pesar de que el documento resultante incluye a varios de ellos.[50] La escritura pública de este documento se reinscribe como "Inscripción Dominio de Trazado Limítrofe de Bartolo Mamani Chambe y Otros" en el Conservador de Bienes Raíces de Pozo Almonte.[51]

Un elemento más se agrega con la transferencia de acciones y derechos de las sucesiones de Villablanca a comunidad indígena. En noviembre de 1994 los comuneros de Villablanca confieren un mandato a José Agustín Mamani Amaro, dirigente de la comunidad, para que efectúe la transferencia de las acciones y derechos de los miembros de las distintas sucesiones comparecientes a nombre de la Comunidad Indígena Aymara de Villablanca.[52] Se trata de una gestión que, según la información disponible, no se ha materializado en propiedad.

Otro frente de conflicto, el de los derechos sobre el agua, se abre con la solicitud de regularización de derechos de agua de parte de Chulluncane. En julio de 1986 Eugenio Challapa y Celestino Challapa solicitan regularizar derechos de aprovechamiento de agua sobre varias vertientes que drenan sus aguas hacia terrenos de Villablanca. A esto se opuso la comunidad de Villablanca por estimar que se lesionaban los intereses de la comunidad. No contentos con eso, se replica con una solicitud de regularización de aprovechamiento de aguas por parte de Villablanca de 1995. Con posterioridad a Chulluncane es la comunidad de Villablanca la que intenta en Octubre de 1995 inscribir a su nombre derechos de agua sobre los mismos cursos de agua acerca de los cuales pretende derechos Chulluncane. A esto se opone esta última comunidad, quedando sin cursar una inscripción en su favor.

50 Trazado de Límítrofe Simeón Challapa Chambe y Bartolo Braulio Mamani Chambe y otros, Repertorio de Escrituras Públicas Nª26, 1987, ante Enzo González González, Abogado y Notario Público de Pozo Almonte.

51 Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Pozo Almonte, a fs.255, Nº248, 22 de junio de 1987.

52 Mandato Judicial Calistro Mollo Castro y otros a José Agustín Mamani Amaro, Registro de Escrituras públicas, Repertorio Nº2.772 de 1994, a fojas 5871-5875. Notaría Pública de Jorge Agurto.

Tabla Nº2Secuencia temporal de principales acontecimientos del conflicto Chulluncane – Villablanca

Año	Chulluncane	Año	Villablanca
1912	Inscripción de compraventa de Mariano Cruz Challapa a Esteban Challapa de la posesión denominada Chuvallane	1915	Compraventa de terrenos por Faustino Osega a particulares de apellido Mamani, Mollo, Moscoso y Amaro
1922	Contrato de compraventa privado ante el Inspector de Distrito de Cariquima, entre Esteban Challapa como vendedor y Juan de Dios y Luis Mamani. Esta compraventa nunca se inscribió, lo que en definitiva la hizo inutil	1917	Retroventa de Faustino Osega a los mismos vendedores e inscripción a partir de ello del predio denominado Oratorio
1923	Deslinde de terrenos entre familias Challapa y Mamani y escritura pública del acta de deslindes	1926	Inscripción del predio de Templanza a nombre de León Ignacio Ticuna, Antonia Ramirez vda. de Ticuna y Florencio Ticuna.
1938	Se crea minuta de propiedad para intentar una nueva inscripción por parte de Genaro Challapa y otros de la estancia de Chulluncane, con base en los deslindes consignados en la compraventa privada de 1922. Incluye a los afectados Mamani	1943	Presentación de una minuta de propiedad para inscripción de posesiones de Templaza, Oratorio y Añaguane por parte de interesados Chambe, Mamani, Mollo y Flores
1944	Aclaratoria de deslindes entre Chulluncane y Villablanca, esta última ya en formación producto de la unificación de posesiones más pequeñas, ante el Inspector de Distrito de Cariquima	1944	Idem.
1949-1950	Nueva inscripción del predio de Chulluncane, con base en la minuta de inscripción de 1939, incluyendo sólo a Simeón y Clemente Challapa	1954	Cesión interna de terrenos conducente a llevar a efecto la fusión de las familias Chambe, Mollo y Mamani respecto de las estancias de Templanza, Oratorio y Añaguane
1954	Nueva transacción de deslindes con Villablanca, en este caso suscrita por Simeón Challapa, titular de una nueva inscripción de Chulluncane	1954	Idem.

1975	Posesión efectiva de herencia y reinscripción de derechos de Esteban Challapa inscritos en 1912 por parte de su nieto Juan Eugenio Challapa. Con ello, desconocimiento de títulos de Simeón Challapa y de los acuerdos de deslindes con Villablanca y, con toso ello, activación del conflicto intercomunitario	1959	Fusión de las estancias de Templanza, Oratorio y Añaguane por parte de las personas más prominentes de las familias Chambe, Mamani y Mollo. Para estos efectos inscriben títulos y derechos unificados.
		1975	Querella de Restitución en el 2do. Juzgado Civil de Iquique iniciada por Agustín Chambe Gómez por la parte de Villablanca, Ancuaque y algunos comuneros de Chulluncane.
1985	Juicio de Jactancia de propiedad iniciado por Celestino Challapa y otro contra Agustín Chambe y otros ante el Juzgado Civil de Pozo Almonte	1985	Juico de Posesión Efectiva de la Herencia de Esteban Challapa promovido por Aureliano Mamani Challapa ante el Juzgado Civil de Pozo Almonte
1985	Reinscripción de Chulluncane por parte de Simeón Challapa, en conflicto con los demás comuneros de su estancia	1983	Reinscripción de título de Villablanca a nombre de los tres cabezas de los linajes de la comunidad: Mamani, Mollo y Chambe. Omisión de linaje Flores y otro linaje Mamani presente en el lugar
1987	Nueva transacción de límites entre Simeón Challapa, por el lado de Chulluncane y Bartolo Mamani por el de Villablanca. Son deslindes concordantes con transacciones previas. Completo desconocimiento por parte de los demás miembros de Chulluncane	1987	Idem.
1987	Solicitud y juicio de constitución de derechos de aprovechamiento de aguas por parte de Eugenio y Celestino Challapa de Chulluncane, aguas que drenan en dirección a Villablanca, en el Juzgado Civil de Pozo Almonte	1987	Juicio de Constitución de Aguas promovido por Villablanca en respuesta a la iniciativa de Chulluncane, ante el Juzgado Civil de Pozo Almonte
1991	Juicio declarativo de dominio de José Challapa y otros (de Chulluncane) contra Germán Mamani y otros (de Villablanca) en el Juzgado Civil de Pozo Almonte	1994	Gestión al parecer inconclusa de transferencia de acciones y derechos de las sucesiones unificadas de Villablanca a la condición de comunidad indígena (con arreglo a la Ley Nº19.253)
		1995	Solicitud de regularización de derechos de aprovechamiento de aguas por parte de representantes de la comunidad de Villablanca. Se trata de los mismos cursos de agua que años antes intentara inscribir la comunidad de Chulluncane
1996	Solicitud de la comunidad de Chulluncane y Villablanca solicitan la intervención de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) con el objeto de acogerse al procedimiento de conciliación	1996	Idem.
1997	Rechazo de plano de la fórmula de conciliación propuesta por Conadi y retorno al status quo de irresolución del conflicto	1997	Aceptación de la fórmula de conciliación propuesta por Conadi, considerada favorable a sus intereses.

Fuente: Elaboración propia con base en antecedentes etnográficos, informes y expedientes oficiales

Intentemos ahora una evaluación sumaria del conflicto. Hasta momentos tan tardíos como el año 1995 y en relación ahora con la inscripción de aguas, las comunidades de Chulluncane y Villablanca mantenían un conflicto abierto por el dominio de recursos productivos. Puesto que el origen del conflicto se encuentra en los procesos de inscripción de tierras de la zona de Cariquima a inicios del S.XX, el conflicto inaugurado en 1975 con la posesión efectiva de la herencia de Esteban Challapa por parte de su nieto Eugenio Juan debe entenderse como un ciclo de conflictividad abierta tardío, basado en un conjunto de problemas de tierras históricamente no resueltos. Esos problemas arrancan de las imperfecciones del proceso de constitución de la propiedad altoandina aymara de la provincia de Iquique, Arica y Parinacota. Ellos también se originan en las diferencias, tensiones, intereses y ambiciones de personas y grupos al interior de la propia sociedad aymara.

Un aspecto importante a tomar en cuenta para entender la génesis de los conflictos sociales internos en la sociedad aymara es la formación de grupos de parentesco, patrilineales en cuanto a los derechos sobre las tierras de pastoreo, y patrilocales respecto de la residencia. Tales grupos concentran las lealtades, adhesiones y voluntades de sus miembros y, desde ellos o con la participación de ellos, se promueven las relaciones de competencia, antagonismo y conflicto entre grupos. Uno de los atributos de la estructura social aymara es entonces la de integrar y nuclear grupos basados en el parentesco que antagonizan con otros grupos equivalentes, especialmente en cuanto a la tierra. Sin embargo, también al interior de tales grupos se forman fracturas y divisiones. Por ello es que en la génesis del conflicto de Chulluncane encontramos la acción de un individuo intentando -si interpretamos bien el pensamiento aymara a este respecto-, establecer una posición de ascendiente y

poder sobre los demás miembros de su familia extensa (Challapa) y a otro grupo familiar extenso vecino (el de los Mamani de Añaguane) y no, necesariamente, arrebatarles su posesión material y expulsarlos. Para esos efectos, un instrumento eficiente es la posesión de un título individual exclusivo.

La continuidad del conflicto a la vez interno a los Challapa y externo con los Mamani evolucionó en la dirección de crear títulos alternativos que permitieran compensar el título de Esteban Challapa, dado que ninguno de los arreglos intentados prosperó al punto de dejar a los miembros del grupo Challapa y al de los Mamani amparados por derechos debidamente legalizados. Ello se consiguió luego de décadas de gestiones infructuosas. Por lo demás, el mencionado Esteban no dejó una descendencia numerosa o, al menos, una con sus capacidades. Ello favoreció la formación, en la siguiente generación, de otras figuras prominentes y liderazgos. Por vía de la acción de esos otros sujetos es que se llegó a la formación de nuevos títulos, sin la oposición del descendiente de Clemente Challapa.
No obstante permanecer vigente el título de 1912, esa fuente de derechos y poder recibió una muerte social. Un grupo importante de los Challapa sin títulos buscaron obtenerlo y lo consiguieron en 1949. Los Mamani de Añaguane que permanecían sin título alcanzan pleno amparo legal y social con la fusión de las estancias que dan origen a la comunidad de Villablanca en 1959. Por otra parte, ya desde 1923 y, aproximadamente, cada 10 años tienen lugar transacciones, rectificaciones, acuerdos y ratificaciones importantes entre los Challapa y sus vecinos sobre deslindes. Los hay en 1944, en 1954, algunas gestiones en la década de 1960 y 1979 y una transacción en forma en 1987. Con ello se logra mantener en un perfil bajo la potencial conflictividad derivada de problemas de deslindes que no terminan de resolverse. Los problemas no se arreglan finalmente, sino que sólo se administran hasta el punto de ir evitando un conflicto abierto.

En la siguiente generación, el título de 1912 es hecho resucitar, cobrando vida de la mano de un nieto de Esteban Challapa. Este tiene no sólo la capacidad de localizar una copia del título, llevar adelante una posesión efectiva de herencia y reinscribir a su nombre los derechos sobre Chulluncane y alrededores, sino que además es capaz de liderar el grupo de parentesco, desplazando el comunero poseedor del título de 1949 y cabecilla de la comunidad. Este recambio de dirigentes se debe, en parte,

a la falta de solidaridad parental del líder desplazado. Este se ve obligado a autoexiliarse de la comunidad, ante el aumento de la agresividad contra él por parte de sus parientes. La reinscripción afecta no sólo a los Mamani, sino que a toda la comunidad de Villablanca formada en 1959 y bastante numerosa en 1975, momento de la reinscripción de Challapa. Rápidamente, lo que pudo ser un conflicto interno derivó en uno intercomunitario.

Casi 20 años de juicios, pago de abogados, reuniones interminables, animosidad entre los miembros de una y otra comunidad, desembolsos onerosos que iban a parar a manos de los abogados, terminaron por agotar a las comunidades en litigio. Se perdió la esperanza que el conflicto pudiera arreglarse por el cauce de los tribunales y después de que se agotó la posibilidad de un arreglo amigable. Se opta por dejar el asunto en manos de terceros, la CONADI. Esta institución estrenaba sus primeras acciones en el campo aymara y advirtió en la posibilidad de resolución de éste conflicto un logro de gran impacto sobre la población aymara en términos de credibilidad y legitimidad. Un prolongado estudio y propuesta de conciliación dan como resultado un juicio desfavorable a las pretensiones de Chulluncane, expresado en "Respetar la tradición y los acuerdos de deslindes logrados en sucesivas actas y transacciones, tanto entre las familias Challapa y la familias Chambe, Mamani y Mollo, como en cuanto se constituyen en comunidades de Chulluncane y Villablanca, pues estos responden al derecho consuetudinario y a la historia fidedigna de las posesiones materiales de cada comunidad" (Molina *et al., op.cit*.:184). Esto significaba en la práctica "respetar, en su mayor parte, la posesión material ininterrumpida, permanente y pacífica de la comunidad de Villablanca en la zona de conflicto... compensa(ndo) económicamente las pretensiones de dominio de la comunidad de Chulluncane a través del Fondo de Tierras de Conadi" (*idem*) En definitiva, se trataba de anular toda pretensión de la comunidad de Chulluncane, favoreciendo decididamente a la de Villablanca, y dejando en manos de la CONADI negociar una compensación económica.

La respuesta de la comunidad de Chulluncane fue la de un categórico rechazo, rompiendo el acuerdo con CONADI y dejando todo en fojas cero. El asunto, además, ganó en resonancias emocionales y perdió en importancia práctica, debido a las masivas migraciones de comuneros

de Villablanca a Chiu Chiu e inmediaciones en la Provincia de El Loa, y en la correlativa migración de diversos comuneros de Chulluncane a Pozo Almonte; un proceso que se acelera durante la década de 1990 y que culmina más o menos cuando se está gestionando la conciliación.

En definitiva, estamos en presencia de un conflicto intercomunitario de tierras de naturaleza no tradicional, sino que más bien moderno. Este deriva de las irregularidades de un proceso de determinación de derechos privados en las tierras altas de la cordillera andina regional, respecto de los del Fisco de Chile. Esta es una cuestión típicamente moderna vinculada al ordenamiento territorial y la determinación de derechos de propiedad, todo lo cual a su vez forma parte de la constitución de una efectiva soberanía sobre territorios que, como éste, habían pasado a dominio chileno algunas décadas antes. Asimismo, se advierte una dinámica de efectos recíprocos entre lo interno y lo externo. El conflicto interno de Chulluncane, en primer lugar con el titular de la inscripción de 1949, Simeón Challapa, abre una dinámica que lleva a la reapertura del conflicto con Villablanca. Lo que esté pasando adentro afecta las relaciones con el entorno, las relaciones con el entorno también impactan sobre las relaciones internas (ajustes, realineamientos, etc.).

4. El conflicto interno sobre la tierra y el papel del Estado

La formación durante el último siglo de un sistema de propiedad de la tierra aymara con las características apuntadas, las irregularidades que lo recorren, la conflictividad con que se desarrolla y mantiene, el dramatismo y violencia con que a veces se enviste, suponen una interpretación matizada, en ningún caso simple. En primer lugar, conviene pronunciarse por la relación entre comunidad, cambio y conflicto, de tal manera de tomar distancia de una visión estática y armónica que suele presuponerse de ella.

Se requiere, asimismo, situar el contexto histórico y social del conflicto interno sobre la tierra. Un primer aspecto a considerar es el de la antigüedad del conflicto en torno a ella. Podrá despejarse así la pregunta de si estamos analizando un tipo de relaciones sociales exclusivamente moderno, o aquel es una versión ulterior de un tipo general de fenómenos de más antigua data. Nos adelantamos en suscribir una fórmula afín a esta segunda posibilidad, con base en argumentos y antecedentes que se

presentarán. Luego, si el derecho consuetudinario, los usos y costumbres locales respecto de la tierra tienen la importancia que le hemos atribuido en favorecer consecuencias duraderas sobre las características de la propiedad andina, por ejemplo, con la emergencia de las comunidades sucesoriales, debemos especificar mejor entonces en qué consisten tales derechos. Este punto es de importancia ya que podría apoyar nuestra idea de que el sistema de terratenencia y propiedad moderno no es sólo una réplica fiel de la legislación que sobre ella se aplicó (cf. También Gundermann, 2001 y 2002).

Disponiendo de lo anterior podemos introducirnos a lo que cabe denominar la lógica interna del conflicto y, dentro de ello, el papel que allí le cabe al Estado, sus legislaciones y acción. Con ello cerramos el periplo de argumentos necesarios para una interpretación rica en elementos.

4.1 Integración, conflicto y cambio social en la comunidad andina

Discutiremos brevemente la imagen de la comunidad andina integrada y sin cambios y aludiremos con ello al tema de la agencia y la dinámica social de reproducción, conflicto y cambio. Integración se asocia a conformidad, aceptación, acatamiento a reglas y costumbres, muchas veces acuerdo, existencia de valores colectivos genuinamente compartidos, identificación con grupos e instituciones, con proyectos, con memorias. Existe como un piso, como un mínimo de consenso con base en el cual la vida social puede realizarse.[53] En los Andes, la

53 Utilizamos el concepto de integración, en su acepción sistémica, para referirnos a un estado o situación de orden y estructuración de una sociedad, sistema social o grupo, no natural ni espontáneo, sino producido socialmente; constituye una condición de existencia de cualquier colectividad. Ese estado puede ser variable en el tiempo y no homogéneo entre ámbitos o subsistemas de la sociedad de que se trate. La integración no se reduce a aquella que pueda proporcionar la interdependencia originada en la división social del trabajo. Incluye también dimensiones sociales y simbólicas, estas últimas son crecientemente importantes a medida que la sociedad se hace más diferenciada y compleja. Existe un buen número de variantes de esta idea de integración sistémica (disposiciones comunes, en Durkheim y Parsons; interdependencia, como con la división del trabajo, en Durkheim; intercambio entre agentes sociales, como en Adam Smith, Homans, Levi-Strauss, etc.). Por el contrario, la integración social alude a fenómenos de incorporación a grupos o colectividades en los que los sujetos individuales o colectivos se integran por partida doble: asumen las características de los miembros de la unidad social de que se trate y se actúa o interviene en ella. La posición que allí ocupen depende del poder relativo con que cuentan. Cf., Gallino, 1995:539-543).

comunidad local parece representar hasta tiempos recientes una de las unidades en que la integración social se materializa de manera más consistente. Aunque permeable, es también, según creemos, uno de los ámbitos sociológicos menos "desestructurado" por los avatares externos y las disrupciones desde su interior, aun cuando a costa de cambiar profundamente. No obstante, esta es sólo una cara de la moneda. Manifiesta un tipo de observación de la sociedad andina parcial y que además distorsiona cualquier intento de comprensión de su realidad y cambios.

Esa otra cara es la de la competencia, la rivalidad, las diferencias, el antagonismo, la tolerancia apenas soportada, las divisiones, el faccionalismo, las alianzas que permitan acumular fuerza, la segmentación y, a veces, el conflicto abierto. A veces, también la irrupción de la violencia física y mágica (recordemos que brujería y disputa por la tierra son fenómenos que en los Andes suelen asociarse). Estas tendencias opuestas, que han recibido el nombre de "solidaridad y faccionalismo" (Albó, 2002, reelaborando un planteamiento más antiguo), pueden abordarse mejor, de una manera unitaria, bajo la postulado de que la comunidad es un campo de relaciones. Este campo puede verse, siguiendo a Bourdieu (1993, 1994, 1997, entre otras obras), como un sistema de ubicaciones y posiciones de poder ocupadas por agentes sociales comunitarios (hogares, linajes, autoridades, etc.). Poder que sustentan en una mayor o menor calidad y cantidad de riqueza, prestigio, autoridad o legitimidad. Ese campo de relaciones tiene, además de un principio de estructuración, reglas del juego, modos y maneras, mores y costumbres con arreglo a las cuales se interviene, se actúa, se establecen estrategias. Evitamos así ver esa dimensión de lo social simplemente como la carencia de ajuste entre intereses individuales o de grupos (responsables de la distorsión) y la solidaridad comunitaria (a cargo de la integración). Acciones individuales y acción colectiva pueden cada una de ellas portar las semillas del consenso y el disenso, la integración y la segmentación, la armonía y el conflicto. Es más, podría decirse incluso que cada una de ellas contiene la posibilidad de expresar ambos términos y así ocurre con xierta frecuencia. Integración y división interna son más bien tipos de relaciones copresentes en el campo comunal. Son las evidencias más inmediatamente observables del funcionamiento de esos sistemas de relaciones.

Los elementos, las relaciones y la configuración que adquieren estos factores integrantes cambian históricamente. Ello tiene lugar con las transformaciones en el sistema de la comunidad. Recordemos que por lo común suponen la concurrencia de fuerzas externas y un contexto. Luego de su arribo, esas fuerzas son mediadas internamente y se procesan aquí con arreglo a lógicas sociales propias. Para la región que estudiamos, pasamos desde de la comunidad colonial a la sucesorial y local republicanas, y de estas a las translocales (Gundermann, 2002). Si esto es así, cambian también los agentes y las relaciones entre ellos. Por ejemplo, desaparece la figura histórica de un sistema de alcaldes, la autoridad radica en otro tipo de sujetos, el comunero ya no es el mismo, es uno fortalecido por un aumento de sus prerrogativas derivado de la retirada y el cambio de la institución comunal, etc.

Las comunidades andinas, insistimos, no son estáticas ni les son ajenos los cambios. En sus momentos más estables todavía permanece la dinámica de su reproducción, la acción de los agentes sociales para la permanencia del sistema agrario, local, doméstico, etc., que integran. No lo fueron durante tiempos coloniales y menos lo serán durante los republicanos. Las tensiones sociales y los conflictos internos son elementos de importancia para explicar el cambio en la sociedad andina. Con la irrupción de los externos ocurre otro tanto. Los conflictos, divisiones y fracturas sociales estimulan cambios, los cambios internos o la recepción de las fuerzas externas de cambio se acompañan de conflictos.

La tierra y el agua ocupa en este escenario una posición central, al representar su posesión, usufructo y, en tiempos modernos, su propiedad, el principal valor que los agentes comunitarios y externos disputan. Un buen ejemplo histórico de lo anterior es la tensión entre comunero y comunidad. En tiempos coloniales el balance de poder era claramente favorable a la comunidad. Como se decía en documentos regionales del S.XVII, uno de los tres grandes deberes, insoslayables, de todo indígena, además de la Corona y la Iglesia, era la comunidad. En el S.XX esa tensión ha tendido a resolverse en favor de los campesinos en tanto pequeños productores agrícolas relativamente autónomos. Pero, también ha podido reproducirse en una versión más modesta con la formación de las comunidades sucesoriales. Estaremos de acuerdo con que el tema de fondo de esta tensión que recorre la historia y la

estructura agraria andina regional son los derechos y el control efectivo sobre la tierra.

4.2 El conflicto andino sobre la tierra y sus especificaciones históricas

El conflicto sobre la tierra recorre la historia andina regional; en verdad, la historia andina en general.[54] Para nuestra zona, existen antecedentes coloniales y republicanos peruanos de ello.[55] No es un fenómeno exclusivo del proceso de formación de un sistema de propiedad moderno. No obstante, a pesar de algunas semejanzas formales, se trata de tipos de conflicto diferentes. Por lo pronto, en cuanto a su naturaleza. Apreciemos, primero, el conflicto interno, diferenciando su

54 Cf., Izko 1986, quien trata una zona del sur boliviano; Bonilla, 1989 que analiza un caso en el espacio peruano; Villalobos, 1979, entrega algunas referencias del norte de Chile.

55 Además de eventuales menciones en la literatura etnohistórica e histórica regional, evidencia de conflictos pueden encontrarse en:
a) **Comunidad de Santo Tomas de Isluga. Antecedentes y documentos relacionados con sus títulos de dominio**. Folleto informativo mandado publicar por los caciques de Isluga Srs. Juan Castro (primer Cacique) y Tomás Mamani (segundo cacique) en Pisagua, Imprenta de "El Mercurio", año 1918. Contiene documentos relativos a las tierras poseídas por la comunidad de Isluga desde tiempos coloniales y gestiones realizadas ante el Gobierno de Chile para su reconocimiento como comunidad por los caciques de Isluga.
b) Documentos transcritos por Mariano Felipe Paz Soldán y contenidos en **Verdaderos límites entre el Perú y Bolivia**, Lima, 1878. Contiene documentos por ese entonces inéditos recopilados por el autor en su alegato sobre las delimitaciones coloniales entre Alto y Bajo Perú referidos a diversas comunidades aymaras.
c) Documento del primer poseedor de las tierras de Cotasaya Don Juan Jachura, 1722. Archivo Notarial de Pisagua, vol.55, N°6, fj.9v, 1955.
d) Expediente de Litigio entre Mariano Challapa de Cotasaya y otros contra María García de Sitane por tierras de cultivo de la comunidad en los alrededores del Pueblo de Isluga colindantes con la estancia de Sitane. Copia de 1837, facilitada para su consulta y fotocopiado por el Sr. Ramón Challapa, residente de Cotasaya; Iquique, marzo de 1982.
e) Copia de documento de 1705 de amparo de tierras en favor de Martin Gomez del pueblo de Isluga. Copia manuscrita perteneciente al Sr. Mariano Challapa, quien la facilitó para su copiado en Isluga, 1986.
f) Pedimento de amparo de Pascual Ramos y otros. Notaría de Audilio Jimenez Gamonal. Protocolización Nº809, fjs. 1317 vta., 25 de julio de 1972, Iquique.
g) Documento referido a Pocovita en Enquelga, Comunidad de Isluga s/f. Procolización de Documento solicitado por Don Manuel Vilchez Chamaca, N°30, año 1965, Archivo Notarial de Pisagua.
h) Documento de adjudicación del Gobierno del Perú a Mariano, Hilario y Baltazar Gomez de Enquelga en el año 1830-1831. Protocolizado en 1915; localizado entre papeles sueltos del Archivo Judicial de Pisagua.
i) Copia de documento de 1739 en el que se acredita la posesión de Miguel Gomez a los pastos de Enquelga. Copia manuscrita perteneciente al Sr. Mariano Challapa, Isluga, 1986.

manifestación en las comunidades agrícolas de las ganaderas. Internamente, se planteaba, en el caso de los valles, por el control de la distribución de aguas y tierras (confirmación de tierras en posesión, asignación de retazos disponibles, uso de tierras reservadas, cuotas y distribución de aguas disponibles, etc.) y, en el de las tierras altas, por el control de las zonas de pastoreo y sus recursos forrajeros, en especial humedales o vegas. Relaciones de conflicto se establecían entre comuneros, grupos de ellos o con la comunidad como un todo. Son conflictos no por la propiedad, derecho que quedaba radicado en la comunidad,[56] sino por el usufructo y el control de la distribución de los recursos. Los derechos de uso entregados por la comunidad conceden, autorizan la explotación de recursos que forman la base de reproducción de una unidad doméstica y su prolongación a través de mecanismos de sucesión. Son, por lo tanto, conflictos de acomodación de comuneros que no implican derechos de propiedad modernos, sino derechos de uso entregados por las comunidades a sus comuneros contribuyentes. Un aspecto de ello es la división entre "originarios" y "forasteros" (Sanchez Albornoz, 1978 para el espacio alto peruano colonial; para la zona altoandina chilena, véase Gundermann y González, 1997).

Externamente, el conflicto se establecía entre comunidades, y con haciendas en los sectores de valles bajos con que coexistían o estaban en contacto. Entre las primeras, los conflictos estaban referidos a deslindes entre comunidades históricas. Tenemos referencias a problemas entre comunidades implicando a Isluga con Cariquima, Cariquima con Llica, Isluga con Sabaya, Isluga con Chiapa, algunos de ellos hasta momentos tan tardíos como principios del S.XX. Como se indica, es más o menos hasta estos momentos que las comunidades históricas tienen la capacidad de actuar como tales, aunque sin el reconocimiento del Estado y el respaldo político que de ello devendría. Ante las autoridades provinciales y regionales chilenas podían invocar su vigencia de una manera reconocible, por ejemplo, como una sucesión amplia, modo de existencia con validez jurídica con que se presentó Isluga en 1918 ante las autoridades del Departamento de Pisagua. En cuanto a las segundas, información fragmentaria de conflictos que oponen a comunidades con hacendados y agentes de la administración colonial o republicana peruana con intereses en la agricultura comercial se encuentra en

56 Se entiende que no nos referimos a los derechos y relaciones de propiedad modernos.

Villalobos (1979) e Hidalgo (1986, 1989, 1992). Desaparecida la comunidad histórica como realidad sociopolítica vigente, el conflicto intercomunitario lo es entre neo comunidades o comunidades modernas desarrolladas, entre otras cosas, por el encuadramiento legal particularista de la propiedad que extensivamente implementa el Estado chileno.

Pero, eso es válido entre comunidades y en especial en las zonas de altura (localidades agrícolas de altura y altoandinas), donde ellas perduran más como realidades sociológicas de hecho. No lo es entre comunidades o campesinos indígenas con agentes no andinos en las zonas de contacto correspondientes, aproximadamente, con la frontera colonial entre propietarios y pequeñas haciendas criollas y comunidades indígenas. Durante la segunda mitad del S.XIX y las primeras décadas del S.XX se desarrolla en la región el ciclo salitrero[57] y más al norte, en Arica y Tacna, se mantiene una sostenida actividad de arrieraje hacia y desde el altiplano boliviano. En relación con ello, tiene lugar en la zona andina una considerable ampliación y profundización de las relaciones mercantiles. Por otra parte, la carencia de reconocimiento y respaldo legal va minando el poder de las comunidades para controlar la tierra y su circulación. La conjunción de ambos procesos hace posible, a la vez, la formación de un sistema parcelario de propiedad y la mercantilización de la tierra. Dado lo anterior, pueden darse fenómenos de concentración de tierras, en parte por comuneros que van diferenciándose (y circulando étnicamente), en parte por sujetos externos (funcionarios, pequeños hacendados, mineros) que van arribando y asentándose. Se asiste entonces a la formación de un grupo de lo que hoy llamaríamos campesinos ricos o pequeños y medianos propietarios agrícolas, a expensa de antiguas tierras comunales (para el desarrollo de un esquema de análisis y alguna evidencia histórica, cf. Gundermann, 2001). En esa medida, las presiones sobre la tierra y los conflictos en torno a ella en las zonas de contacto entre población indígena y no indígena (hacendados, pero también otros sujetos que se van formando en el período), tiene lugar entre particulares, y no de particulares (hacendados, nuevos propietarios) con comunidades.

57 Para mayor información y análisis de la relación entre población andina y ciclo salitrero, consúltese González S., 2002 [1991]. Con base en este autor, aportando algunos desarrollos propios, consúltese Gundermann, 2001.

Estas instituciones existen, pero sus ámbitos de acción y capacidades se orientan más bien hacia el plano ritual y religioso, el de las relaciones sociales, con menores atribuciones y poder sobre las tierras agrícolas que en el pasado. Ese poder no desaparece, disminuye, se circunscribe, cambia.

Desarrollando un tanto más este punto, recordemos que las matrículas de propiedades rústicas bajo el Perú[58] y las inscripciones chilenas de tierras ponen en operación mecanismos estatales en los cuales la comunidad no tiene titularidad y que en ese escenario, ninguna entidad jurídica –cuyo prototipo histórico es la comunidad colonial- sometía a restricciones legales los derechos de propiedad individuales (Gundermann, 2001).[59] Las agrupaciones y organizaciones existentes[60] eran entidades de facto y las limitaciones al dominio particular, por efectivas o extendidas que fueran, estaban exclusivamente sustentadas en un sistema de derechos de propiedad colectiva consuetudinaria. No obstante, la comunidad no desaparece, se transforma. El cambio fundamental consiste en que al interior de la comunidad se establece, vía la consolidación de derechos particulares sobre la tierra, una nueva lógica de relaciones estructurales, un nuevo balance de poderes en las relaciones recíprocas entre la comunidad y la unidad doméstica. El rasgo característico de tal transformación puede definirse, entonces, como el de la primacía de las unidades económicas de base, que ven incrementados su poder y autonomía, en desmedro de los poderes de la comunidad. Se produce, en definitiva, una limitación drástica de las funciones institucionales del diseño colonial de la comunidad y, junto con ello, se desarrollan mayores cuotas de poder y autonomía de los grupos parentales locales (característicos de las estancias o comunidades sucesoriales de la alta cordillera) y de las unidades domésticas familiares (radicadas junto a sus chacras) en las comunidades locales de los valles. Tales datos, a

58 Que en la década de 1870 incluían la casi totalidad de las tierras de las antiguas comunidades de la vertiente occidental de los Andes en Tarapacá y Arica.

59 Desde el punto de vista de los productores, integrar una Matrícula o Padrón de tierras o, más tarde, poseer títulos de propiedad chilenos, otorgaba una doble posición expectante: la de "propietarios de tierras" (una relación social referida a derechos sobre medios productivos), y la de "contribuyente" (una relación política asociada a la primera, pero no en conexión con la comunidad, sino con el Estado republicano).

60 Por ejemplo, comunidades "locales" en los valles, congregaciones rituales correspondientes con antiguos resguardos coloniales, comunidades sucesoriales radicadas en estancias altiplánicas, asambleas correspondientes a antiguos ayllus y anexos coloniales.

su vez, aportan evidencia del proceso de ruptura definitiva del modelo colonial de comunidad, el que tuvo lugar durante el S.XIX en el sur peruano.

Pero no todo es cambio y, menos aún, desestructuración, como propone una línea de análisis acerca de la historia aymara regional (van Kessel, 1992). Digamos, someramente, que el derecho consuetudinario fue un instrumento hasta cierto punto efectivo de control de la enajenación de la tierra a terceros, al mismo tiempo que un mecanismo de reproducción de atributos colectivistas específicos, de los que se dotó el nuevo sistema de tenencia de la tierra en las comunidades del S.XIX e inicios del XX. Las sociabilidades parentales y locales lejos de disolverse se reproducen ajustándose a los nuevos balances; está fuera de duda la vigencia de linajes, parentelas bilaterales ampliadas, áreas endogámicas y sistemas extendidos de parentesco ritual. Persisten organizaciones e instituciones locales bajo la forma de cabildos, asambleas, congregaciones rituales, sistemas rituales comunitarios, etc. Los componentes culturales asociados a tales relaciones sociales se detectan por doquier. Deberá esperarse la tercera, o quizá cuarta década del S.XX para que se inauguren nuevas dinámicas y estas multipliquen los cambios y den paso más tarde, a partir de la mitad de siglo, a un tipo de comunidad que hemos denominado como "comunidad translocal" (Gundermann, 1998b, 2001). Podemos apreciarla como resultante de una nueva transformación estructural: la que deriva de una sociedad indígena que expande drásticamente, regionalizándose, sus espacios económicos, sociales y culturales.

Por lo tanto, aunque los conflictos son una constante en las sociedades andinas regionales de todos los tiempos, durante el período republicano, en especial el que se abre con la incorporación a Chile, aquellos adquieren características propias que aquí buscamos aclarar. Van cambiando las instituciones y grupos comunitarios, los sujetos sociales que les corresponden, las formas legales y de reconocimiento interno y externo implicadas, los objetos de las disputas, los escenarios de su desenvolvimiento, los recursos movilizados, los cauces típicos en que se desarrollan y, desde luego, los tipos de resultados a los que se arriba. En suma, los conflictos ya son otros.

4.3 El derecho consuetudinario heredado

¿Cuál es el sistema de derechos o reglas consuetudinario previo, peruano o el comunitario modificado bajo el Perú, sobre el cual se establecen las leyes de propiedad contenidas en el derecho general chileno? Lo que podemos llamar un derecho consuetudinario respecto de la posesión, usufructo, disposición y transmisión de la tierra y, de manera más general, los recursos productivos andinos, es en gran medida derivado del sistema de derechos desarrollados para y en las "reducciones" o "resguardos" coloniales de indígenas en los Andes del Sur. Pueden rastrearse elementos de origen precolombino, pero básicamente reubicados, reintegrados en un sistema que en lo general se fue desarrollado durante momentos coloniales.

En el caso de las localidades agrícolas, la comunidad mantiene el control del agua, de su distribución más o menos equitativa, más o menos pacífica, según las situaciones de poder y los sujetos que integran las aldeas andinas (grupos parentales, familias socio económicamente diferenciadas, etc.). A veces también controla chacras de la "comunidad" o la "iglesia" que sirven a los prestes, alcaldes y mayordomos, en el cumplimiento de sus obligaciones con la colectividad. Pero, las chacras se encontraban firmemente posesionadas en manos particulares, en poder de campesinos que usufructuaban y disponían de ellas. Hacia finales del periodo peruano, existía ya un mercado de parcelas agrícolas activado por la presión de forrajes y productos de consumo humano que se originaba en los campamentos salitreros. Dependiendo de la ubicación de la comunidad en la gradiente altitudinal, se disponía de campos de pastoreo, a veces segmentado en un conjunto de "estancias", cuyo acceso para los comuneros era teóricamente libre y su uso sujeto a la coordinación de las autoridades locales.

En el caso de las comunidades altoandinas, la ocupación del espacio se organizaba en un sistema de estancias de pastoreo de ganado, donde radicaban unidades domésticas con sus rebaños de animales. En ciertas zonas, una agricultura de secano se realizaba en chacras particulares situadas en los alrededores de la aldea central (como en Isluga) o en las propias estancias (como en Cariquima). Todavía hasta mediados del S.XIX, la comunidad intervenía en la organización de la ocupación de las estancias. Normalmente, confirmando la ocupación existente y

el traspaso de esa situación a descendientes varones de los ocupantes anteriores, pero también adoptando decisiones, poco frecuentes, de asignaciones de ocupación en áreas con poca intensidad de uso, o también expulsando comuneros ante situaciones graves de conflicto interno. La institucionalidad comunitaria se sostenía en comuneros varones a cuyos descendientes varones se confirmaba posesiones de tierras originadas desde sus padres y abuelos. La condición de comunero tenía por base, entonces, la residencia que se alcanzaba a través de la descendencia de otros comuneros. Ocasionalmente, y de existir los recursos suficientes, la comunidad aceptaba la inclusión de forasteros, que con el tiempo daban origen a comuneros surgidos de una línea de descendencia establecida. Se trataba de un sistema de derechos de origen colonial que dejaba en la comunidad los derechos de disposición y control de la ocupación de la tierra.

Al no existir un sistema de propiedad sustentado en titulares particulares y delimitaciones territoriales precisas, las estancias ganaderas se definían como unidades de ocupación productiva y explotación ganadera, más que como territorios fijados por deslindes. La ocupación ganadera requería de potencialidades forrajeras mínimas (cf. Gundermann, 1984) y ese patrón de requerimientos para la ganadería altoandina era el principio que organizaba la definición espacial de las "estancias".

Podemos graficar la estructura de estas formas de ocupación como un espacio de posiciones espaciales (económicas, sociales, de poder) por sujetos campesinos (hogares y con frecuencia familias extensas). Estas posiciones cuentan con localizaciones cuyas delimitaciones son relativas (caso de las estancias ganaderas), o bastante precisas (tierras agrícolas de andenes o eras regadas de las comunidades agrícolas), respecto de otros comuneros y grupos. Esas posesiones son respetadas y, por esa vía, confirmadas y, en su momento, transmitidas en la medida que se "hagan respetar". Es decir, en tanto los grupos residenciales con base parental tengan el poder de contener y de imponer sus pretensiones de ocupación.

Varios factores pueden desencadenar cambios en un estado de cosas que hemos apreciado de manera inmovilizada. Ejemplificándolo con las comunidades altoandinas, un aumento de los hogares y los rebaños incidía en una intensificación de la ocupación y la ampliación del espacio

ocupado. Los límites a la expansión estaban dados por el encuentro, no con límites establecidos por títulos, sino por la explotación que realizaban otros ganaderos. Un repliegue en la ocupación,[61] podía precipitar la acción de otros competidores por la tierra,[62] o dar la oportunidad de relocalización de unidades por parte de la comunidad. Se trata, en esa medida, de un sistema relativamente flexible de posesión y asignaciones de tierras de pastoreo extensivo.

La comunidad funciona aquí como la instancia en que se dirime la fuerza de los agentes compitiendo por la consagración de pretensiones y situaciones de hecho sobre recursos vacantes o no suficientemente asegurados. La comunidad todavía retiene vigencia social y política: mantiene una realidad como entidad local reproducida por sus miembros y también como un instrumento de administración utilizado por el Estado (aunque ambiguamente reconocido por éste). Queda claro que ya no se trata de la preeminencia que gozó antaño, en momentos coloniales. [63]

4.4 La lógica interna del conflicto

¿Cuál es la lógica interna del conflicto comunitario e intercomunitario en torno a la tierra que, afirmamos, es desde finales del S.XIX estimulado por la acción del Estado? Entre la acción del Estado implantando de manera extensiva un régimen de inscripción particular de la tierra y el conflicto mismo, existe la mediación de lógicas sociales internas. El desarrollo de un régimen de propiedad privado no es por si mismo fuente de conflicto, de no estar presente un sistema de agentes sociales y de relaciones entre ellos, respecto de los cuales la irrupción de nuevas reglas del juego acarrea una mayor probabilidad de gestar intereses y cursos de acción encontrados. Dicho esto, sostenemos que el régimen de propiedad que se fue desarrollando durante la segunda mitad del S.XIX y principios del S.XX introdujo en el sistema comunitario condiciones que facilitaron la irrupción de conflictos. O, si se quiere, desde una

61 En la medida que haya menos hogares, disminución de contingentes demográficos, desaparición de hogares por enfermedades o expulsión, rebaños menguados por sequías o epidemias.

62 Acciones expansivas de unidades vecinas, otras unidades cercanas o que simplemente reivindican tierras.

63 Para mayores detalles sobre el funcionamiento de la comunidad colonial en la zona, véase Gundermann, 2001.

óptica de la acción: para los agentes sociales andinos (comuneros, grupos residenciales, representantes locales, autoridades tradicionales), se hicieron posibles cursos de acción nuevos con resultados conflictivos. O, incluso, podría decirse que los caminos ya trillados de la acción individual y colectiva respecto de la posesión de la tierra acarrearon ocasionales consecuencias disruptoras, al quedar reubicados en un contexto agrario local modificado.

Los comentarios recién expuestos nos dirigen hacia una dimensión explicativa que radica en fuerzas y factores internos; en dinámicas y procesos internos a aquellas comunidades sucesoriales en que nos apoyamos para presentar la lógica del conflicto. El tema es largo de debatir, por lo que debemos ceñirnos a lo estrictamente indispensable para alcanzar una comprensión de la relación interna entre poder y tierra en la comunidad aymara durante el último siglo y medio.

La sociedad aymara altoandina es una sociedad estructurada internamente de manera segmentaria.[64] Los segmentos operantes son la unidad doméstica, el grupo local correspondiente con un linaje o sublinaje localizado (comunidad sucesorial) y la comunidad histórica. La acción colectiva, que puede o no implicar conflictividad, se estructura en cualquiera de estos niveles, según el alcance de los problemas y objetivos que dan origen a esa acción concertada. La estructuración del

64 El adjetivo de segmentario para sociedad o grupos en su interior, de larga historia en el pensamiento antropológico, designa tipos de sociedad conformadas por grupos sociales muy semejantes entre sí y, por lo tanto, homogéneos en cuanto a principios de formación y reproducción, base económica y sistemas de ideas y creencias. En la tradición antropológica esta noción se asoció con la teoría de los grupos de filiación y de allí con el modelo de segmentación de linajes Una sociedad segmentaria puede considerar más de un nivel de agregación social en que esta estructura se reproduce; por ejemplo, los varios niveles que contempla la estructura social de los ayllos de Chayanta en el norte de Potosí, Bolivia, estudiados por Tristan Platt (1999). Puede ser empleado para describir estructuras sociales cuyo principio de diferenciación prevaleciente en un cierto período histórico es segmentario, pero a condición de cuidarse de la vocación totalizadora, y las implicaciones igualitaristas y evolucionistas que arrastra el concepto. En efecto, al hablar de sociedad segmentaria es necesario precaverse de especificar qué dimensiones sociales, qué funciones, cuáles esferas de poder, qué ideologías y principios morales se estructuran con arreglo a la segmentariedad. Un sistema social segmentario puede y suele en los hechos abrigar desigualdades sociales considerables. Un sistema segmentario puede ser, asimismo, de formación relativamente reciente El que aquí describimos, arranca sin duda de un sistema colonial de estructuración de las sociedades andinas, pero es sólo durante el último siglo que adquiere la modulación que actualmente le reconocemos (sistema de comunidades sucesoriales).

conflicto sobre la tierra sigue estos mismos lineamientos. El principio que articula la política local y el conflicto es, por lo tanto, segmentario, basado en actores articulados por nexos parentales, residenciales, simbólicos y económicos. Acá nos interesa básicamente uno de los segmentos y nivel en que se organiza el conflicto social andino: el de la comunidad sucesorial compuesta por uno o más linajes localizados. Siempre que se analiza un conflicto intercomunitario, por lo tanto, es indispensable establecer el alcance de los grupos de parentesco involucrados. Por tratarse de grupos corporativos o que adquieren esa condición en el desarrollo de la acción, la resolución de tales conflictos es siempre un arreglo de grupos en disputa. Problemas y conflictos no pueden nunca considerarse acabados de no resolverse completamente en el nivel de los grupos parentales implicados, por mucho que dirigentes o líderes mantengan un ascendiente considerable sobre los restantes miembros y que sean capaces de conducir la acción colectiva y estimular el desarrollo de ciertos cursos de acción y no de otros.

Agreguemos que históricamente los linajes formados por la común posesión de la tierra y cuyo lejano arranque son los tributarios del S.XVIII, están conformados por productores campesinos poco diferenciados internamente para sortear una vida dura y trabajosa en la alta cordillera. Las diferencias de riqueza no se transformaban en posiciones sociales estructurales duraderas para grupos o secciones de una comunidad histórica altiplánica; ello no obvia sin embargo pugnas y una fuerte competencia entre los grupos por posiciones relativas de poder y prestigio. Dado lo anterior, se ha reconocido por la literatura antropológica andina la existencia de una jerarquía basada en el prestigio, más que un sistema de clase o estratificación socio económica durable; ella se construía alrededor de la participación en funciones y cargos comunitarios, integrando institucional, simbólica y prácticamente a la comunidad (Provoste, 1979). Menos atención se ha prestado a las dinámicas sociales dirigidas a reproducir y eventualmente desarrollar prestigio y posiciones de poder de los grupos correspondientes a los niveles inferiores de la estructura segmentaria, algo socialmente tan importante como los medios institucionales puestos en acción para desarrollar integración. Esas posiciones sociales las entendemos como el resultado de estrategias de competencia en las cuales el conflicto con otros grupos es común. La tierra es un objeto privilegiado de esas

estrategias de reconocimiento y poder.[65] Como ya hemos insistido más arriba, en las fuerzas sociales contenidas en la competencia por el poder, el prestigio y el control de la tierra, el proceso de constitución de la propiedad encuentra un terreno más que abonado para el desarrollo de una alta conflictividad entre sucesiones.

Los conflictos son tipos de relaciones entre sujetos o agentes en un sistema o campo social determinado. En este caso, el campo comunal. Reiterando conceptos ya expresados previamente, el sistema de relaciones entre agentes que da existencia al campo es dinámico. Este dinamismo puede adquirir la modalidad de la reproducción, de la movilidad interna de los agentes en el campo y de la transformación, por lo común sólo a largo plazo, del propio campo.[66] Una de las fuerzas impulsoras de la dinámica local andina se encuentra en las relaciones de solidaridad, competencia, cooperación, oposición, pugna, etc., que los agentes establecen en relación con la distribución de valores (tierras, animales, patrimonio, apoyo social, prestigio, autoridad, reconocimiento, etc.) pertinentes en ese campo. De aquí que la tensión y el conflicto sean, tanto como la solidaridad, factores concurrentes no excepcionales. De aquí que, en consecuencia, la perfecta integración comunitaria y la felicidad de sus miembros sea sólo una producción intelectual, o bien una imagen deseada de vida comunitaria.

Lo anterior supone dejar de considerar las comunidades de cualquier lugar integradas en la armonía social, para introducir la imagen de

65 Usamos la noción de estrategia según la definición otorgada por Bourdieu: "La noción de estrategia tal como la he empleado tiene como primera virtud tomar cuenta de las constricciones estructurales que pesan sobre los agentes (en contra, por tanto, de ciertas formas de individualismo metodológico), al mismo tiempo que la posibilidad de respuestas activas a esas constricciones (en contra, así, de una cierta versión mecanicista de estructuralismo). Como lo indica la metáfora del juego, estas constricciones están inscritas, en cuanto a lo esencial, en el capital disponible (bajo sus diferentes especies); es decir, en la posición ocupada por una unidad determinada en la estructura de la distribución de ese capital, por consiguiente, en las relaciones de fuerza con otras unidades. En ruptura con el empleo dominante de la noción, que considera las estrategias como visualizaciones conscientes y de largo plazo de un agente individual, yo empleo este concepto para designar los conjuntos de acciones ordenados en vista de objetivos a más o menos largo plazo y no necesariamente planteados como tales que son producidos por los miembros de un colectivo, tal como un hogar" (1994: 4n, la traducción del texto en francés es mía). Del mismo autor puede consultarse, asimismo, 1993: 67-82 y 1997:63-64.

66 Para un análisis de las transformaciones estructurales de la comunidad en el largo plazo S.XVI-XX, cf. Gundermann, 2002.

entidades que incorporan tensiones, rivalidades, faccionalismos, competencia, etc., junto con aceptación y solidaridad. Como hemos sugerido, esta doble faz se origina en la condición de lo comunal como un campo cuya existencia consiste en sistemas de relaciones sociales. Estos sistemas de relaciones entre agentes pueden transformarse históricamente. Ello es lo que, hemos sostenido, ocurrió con el paso de las comunidades en tanto corporaciones a comunidades en cuanto asociaciones (cf. también Gundermann, 2002). Con este cambio hay un estado de cosas caracterizable como de una ausencia de comunidad o, para los efectos de un aspecto que nos interesa puntualmente destacar, una ausencia de instituciones para la mediación de las relaciones de competencia y rivalidad entre los agentes del campo. De esas instituciones no están los caciques ni los cabildos o gobiernos locales con sus alcaldes. Más tarde, ya bajo la administración chilena, tampoco los jueces e inspectores de distrito de fines del S.XIX y la primera mitad del S.XX fueron suficientemente eficaces. Recordemos que éstos coexistieron inicialmente con aquellos; por ellos es que fueron parcialmente reemplazados. Y, ya a principios de la década de 1970, desaparecieron del todo.

En consonancia con la retirada de la comunidad, quedaron y quedan operando formas de mediación y resolución basadas en la acción directa o indirecta de agentes, en este último caso a través de grupos, y ya no de autoridades locales.[67] Primero, el "perdón", una acción individual emprendida directamente por el individuo (a veces subrogándolo uno o más parientes cercanos) ante quien o quienes se ofendió, dañó, afectó, etc., un aspecto de lo cual llegan a ser acuerdos privados de compensación. Segundo, la mediación del grupo de parientes inmediatos. En la medida que no haya copresencia cotidiana basada en la común residencia (lo que tenemos hoy son comunidades translocalizadas, Gundermann, 2001, 2002), esta última falla en funcionar, salvo para cuestiones muy graves. Una tercera son las reuniones de la colectividad, bajo la modalidad de reuniones de Juntas de Vecinos, organizaciones de base territorial reconocidas por el Estado. En estas reuniones suelen considerarse conflictos internos, tensiones, desacuerdos y a veces se alcanzan algunas

67 Probablemente, estos mecanismos se reforzaron como consecuencia de los cambios en el sistema comunal, lo que nos lleva nuevamente a insistir en que se trata de cambio de la comunidad (de su estructura histórica tradicional), no desaparición de ella.

soluciones.[68] Es entonces una instancia de coordinación de acciones y de acción colectiva que puede, eventualmente cumplir funciones de mediación y resolución de conflictos. Pero, recordemos, es también en los grupos de parientes y en las asambleas comunitarias donde los conflictos se estimulan, promueven, activan y alimentan. Son resultados basados en el acuerdo y el consentimiento. No en el acatamiento (más o menos aceptado, pero en cualquier caso tolerado) a las autoridades locales como frecuentemente ocurría antaño.

Como consecuencia de esta retirada de la comunidad, aumenta la posibilidad de que los conflictos no se resuelvan. Es un aspecto que los aymaras resienten mucho. Podría decirse que es una sociedad en que la coordinación social no logra resolverse satisfactoriamente según patrones de relaciones entre sujetos individuales o colectivos ubicados en las mismas o similares posiciones sociales. Para ello se requeriría una disposición cultural, que parece faltar, hacia un compromiso efectivo de entendimiento y de arribo a soluciones sobre asuntos de interés común. Quizá sea una de las claves del atractivo que sobre ellos tiene la autoridad ejercida autoritariamente (aunque no arbitrariamente). Dicho de otra manera, el atractivo por una coordinación política jerárquica (Lechner, 1997).[69]

Asombrado escuché años atrás que en algunas comunidades altoandinas los títulos de propiedad eran sacados a bailar en los ritos agrarios (referidos a las chacras, los sembrados y las crianzas de animales) y en Carnavales. Allí se les reverenciaba, se les entregaba alguna ofrenda, o como se dice en el castellano local, se les "amaba". ¿Qué significan estos actos? El sentido de ellos es, me parece, la búsqueda por medios rituales para la continuidad de un poder. En efecto, la titularidad de los títulos (la expresión aparece forzada, ex profeso) denota de manera central el poder que sus detentadores manifiestan de cara a las relaciones

68 Hoy en día suelen hacerse mensualmente o a intervalos más amplios cuando los interesados viven de una manera muy dispersa. Por ejemplo, en el caso de la comunidad de Villablanca, con migrantes dispersos por el norte del país entre Arica y Calama.

69 Y, en parte también, la identificación de ellos con figuras de la derecha política. ¿Puede entenderse el voto aymara por el candidato de la derecha (Joaquín Lavín) en las elecciones presidenciales de un par de años atrás como una añoranza de conducción política autoritaria, basada en una experiencia histórica reciente (el gobierno autoritario de Pinochet con una profusa presencia en las zonas interiores andinas), una tradición de demanda y consentimiento de coordinación social externa (Estado), dado escenarios locales de alta conflictividad?. Todo ello, para enredar más las cosas, en una situación de complejidad social en aumento.

sociales internas. Los títulos son símbolos que postulan, describen y validan relaciones de propiedad que, como sabemos, son relaciones entre personas y no de éstas con cosas o un medio de producción como la tierra. En esta medida, son instrumentos de poder: otorgan posiciones y condiciones para influir, imponer, controlar, obligar, etc., a terceros respecto de un bien específico que toma la forma de un medio de producción vital lleno de imágenes, significados y valoraciones (chacras o territorios de pastoreo). Este poder no está basado en la capacidad de acción o coacción de sus titulares, sino en garantes externos. El garante externo moderno de las relaciones de propiedad es el Estado. Es el poder del Estado, como poder superior al poder de la comunidad. En esta medida y a diferencia de los tiempos de antaño, se disocia el poder del Estado del poder, de menor alcance y ubicado en una posición jerárquica inferior, de la comunidad. Se disocia en la medida que apuntan hacia sujetos distintos que guardan entre sí relaciones ambiguas. En el caso de la comunidad, hacia el control colectivo de la tierra y de los productores, su coordinación, etc. En el del Estado republicano, desde prácticamente más de un siglo, garantizar los derechos de propiedad particulares sobre la tierra.

La titularidad y el control de los títulos en una comunidad campesina establecen una posición de poder realmente expectante. No sólo en cuanto representan un instrumento jurídico válido ante el Estado. No sólo porque con su posesión se gana en prestigio, en reconocimiento (aunque también en temor, resentimiento, a veces hostilidad y en otras agresividad). Su control y manipulación pueden transformarse también en un poderoso medio de acción, de coacción, de violencia, de negación, de arbitrariedad y de despojo. Esto que vale internamente, en las complejas relaciones de esos grupos que son las sucesiones aymaras, también ocurre entre los pequeños grupos locales que forman la moderna sociedad indígena regional. Contra este poder existen contrapesos internos, de tipo moral, también otros radicados en la acción colectiva defensiva o proactiva. En una comunidad altoandina sucesorial, contra la hostilidad, el ostracismo, la distancia social, la evitación, el desprecio y, en casos extremos, la expulsión física o la agresión mágica (brujería), los títulos pueden llegar a tener poca eficiencia final. El derecho consuetudinario que vincula los derechos sobre la tierra con la ocupación histórica puede ejercerse efectivamente y por mucho tiempo.

No obstante, el caso de Chulluncane, una estancia meridional de la comunidad histórica de Cariquima, es aleccionador respecto de los límites de ese poder basado en la tradición. Un título particular, datado en 1912, es "anulado" (no reconocido o aceptado), "enterrado" (ocultado, hecho desaparecer), se le intentó olvidar, se trató de actuar al margen y más allá de él. Esto funcionó bien por varias décadas. Hasta que en una coyuntura determinada, más de medio siglo más tarde "salió" de nuevo a la luz. Las consecuencias de esta emergencia fueron devastadoras.

4.5 El papel del Estado chileno

Dicho lo anterior, retornemos al tema de la propiedad y el conflicto comunitario sobre la tierra y el papel del Estado. El conflicto es concomitante con la constitución de la propiedad comunitaria ya durante momentos coloniales. Es oportuno recordar que los "amparos de tierra", como su nombre lo indica, son instrumentos preventivos o restitutivos frente al conflicto por la tierra entre tributarios de la Corona de España. De hecho, estos documentos consignan numerosos conflictos sobre tierras entre los detentadores de unidades territoriales asignadas para la generación del tributo. El conflicto en torno a la tierra recorre como un atributo permanente la historia más que centenaria de la comunidad andina de esta región y la de Cariquima e Isluga, que hemos estudiado con más detalle (Gundermann y González, 1997). El conflicto tiene lugar indistintamente a propósito de tierras agrícolas o dehesas ganaderas, si consideramos las modalidades en que se objetiva el recurso. Sobre estancias o chacras, si tomamos en cuenta unidades espacio productivas. Afecta a la relación entre comunidades históricas o a sus unidades internas. Dentro de las comunidades, se da entre secciones o facciones o entre individuos. Tiene lugar entre comunidad y linajes o entre comunidad e individuos, etc. Todas las posibles combinaciones de relación entre unidades socio territoriales y unidades sociológicas tienen en la historia de estas comunidades ejemplos de conflicto que mostrar. La vida y la historia de estas comunidades es indisociable del conflicto como una de sus propiedades constitutivas.

La explicación circunstanciada del conflicto requiere una estrategia de investigación en la que se debe recurrir a fuerzas, factores y procesos internos, como a otros externos a las propias comunidades, y radicados en planos tanto colectivos como individuales. Asimismo,

debe examinarse con cuidado cuánto los conflictos tienen un carácter contingente y se originan o se hacen manifiestos en determinados momentos históricos y bajo ciertas circunstancias, y cuánto forman en verdad parte constitutiva de la propia arquitectura de la comunidad, a la manera de una contradicción estructural que tensa de manera permanente las relaciones comunitarias. Una exploración sistemática y acabada de estas cuestiones representa todo un programa de investigación. Aquí nos hemos contentado con abordar algunas de ellas, de interés particular para hacer evidente el conflicto interno en torno a la tierra y el rol que en ello le cupo al Estado en el contexto del proceso de constitución de la propiedad andina moderna. Asumimos, entonces, que un actor de primera importancia en el conflicto contemporáneo es el Estado chileno. De su acción directa o de sus omisiones puede en no poca medida entenderse la forma que adquiere el conflicto de tierras durante el S.XX. Discutiremos tres aspectos, con especial referencia a Isluga y Cariquima, las comunidades históricas de la comuna de Colchane.

El primero se centra en el desconocimiento de la comunidad, una política inaugurada desde tiempos peruanos. El desconocimiento de la institucionalidad comunitaria significa desautorizar los instrumentos de gobierno local de los cuales estaba provista y que le permitían dirimir muchos de los conflictos de una manera oportuna, informada y en los niveles adecuados. No es desdeñable, en efecto, la acción de los caciques y de los cabildos locales imponiendo su autoridad e impartiendo justicia en un nivel local y, de manera general, en estimular un consenso normativo que facilitaba la armonía social de la colectividad. Restando atribuciones a la comunidad y reemplazándolas por cuasi funcionarios del Estado (Jueces e Inspectores de Distrito) el Estado chileno desperdició mecanismos razonablemente eficientes de control social y prevención del conflicto. Por lo general de origen local, estos funcionarios de menor cuantía tenían la ventaja de una gran familiaridad con los asuntos locales. Sin embargo, esa misma familiaridad, en ausencia de un control comunitario efectivo sobre ellos, y carentes sus propios superiores jerárquicos de un dominio equivalente que les permitiera supervisar el actuar de sus subordinados, abrió la puerta para que la acción de estos agentes estatales no se dirigiera a la prevención y la resolución, sino que en numerosos casos fuera una causa eficiente de conflictos sobre la tierra surgidos durante y con posterioridad a su desempeño.

El reemplazo de la comunidad en este plano no es, sin embargo, una razón explicativa suficiente. Se trata de cambios más drásticos y con mayores alcances, de los cuales derivan factores de conflicto. El Estado chileno y, antes que él, ya el peruano, modificaron drásticamente el balance de poderes internos de las comunidades de formato colonial. Dieron a las unidades productivas una autonomía y poder del que nunca gozaron con anterioridad. Esa autonomía y poder tiene como contraparte un debilitamiento de las atribuciones y funciones socio políticas de la comunidad impidiéndole actuar, como acabamos de ver, de manera más eficiente sobre la resolución de los conflictos. Pero, al potenciar las unidades económicas y al desautorizar y reemplazar las funciones que en estas materias había históricamente cumplido la comunidad, también se derribó el efecto de contención que desde la corporación se imponía, no pocas veces autoritariamente. Del mismo modo, se restringe su capacidad de dirigir las diferencias y tensiones sociales sobre cauces pacíficos e institucionales. Se creaba así un escenario en el cual resultaba más probable que los intereses y ambiciones de facciones, sucesiones, linajes e individuos se expresarán conflictivamente.

Pero, esto no es todo. Existe, como segunda cuestión, un proceso con el que se desarrolló un alto potencial de conflictividad sobre la tierra y en el cual el Estado chileno tiene una responsabilidad directa. Me refiero a las notables imperfecciones con las que se constituyó la propiedad en las tierras altas de Arica y Tarapacá. Se recordará que desde finales del S.XIX y durante varias décadas del S.XX se empleó en la constitución de títulos de propiedad el expediente de los Carteles de Dominio.[70] Se aplicaba cuando los propietarios, ocupantes o demandantes de las inscripciones no estaban en posición de respaldar sus solicitudes mediante alguna modalidad regular reconocida por la ley chilena (actos de compraventa o herencia documentados jurídicamente). Los interesados la utilizaron, también, cuando el procedimiento a seguir por estas vías era evaluado como demasiado engorroso o de alto costo. Sin embargo, lo que pudo ser válido como procedimiento para zonas campesinas de otras regiones del país, encontró aquí condiciones físicas extremas (posesiones de gran extensión a veces de varios miles de hectáreas) y sistemas de relaciones sociales en torno a la tierra altamente tensionados y potencialmente conflictivos.

70 Lo que aquí se especifica complementa información y comentarios realizados más arriba en este mismo trabajo.

Las arbitrariedades a que dio lugar su aplicación, todavía tienen trenzados a las sucesiones altiplánicas en verdaderas madejas legales. Se trata de una situación problemática general que afecta a la totalidad de la propiedad de las tierras de la alta cordillera andina del extremo norte chileno. Se generaron distorsiones y abusos de toda índole. No hubo mensuras topográficas, no se hizo comparecer a otros interesados, no se garantizó a través de autoridades locales la autenticidad de todo lo solicitado, los actos de corrupción funcionaria no fueron raros ante solicitantes ansiosos de premunirse de títulos. Por lo demás, se trata de una situación problemática general que afecta al conjunto de la propiedad de la tierra ganadera en la alta cordillera andina. Por lo tanto, la propiedad se inscribió con apego a ciertas formalidades de rigor, pero excluyendo y vulnerando derechos basados en la legítima posesión. Se creó un sistema de propiedad jurídicamente viciado y socialmente conflictivo. De ello es responsable, en primer lugar, el Estado por la aplicación de procedimientos inadecuados y, en segundo término, los propios aymaras que manipularon procedimientos inapropiados para las condiciones sociales existentes. En este último caso, lo que pudo ser válido como procedimiento de constitución de una base nacional de inscripciones, o incluso una modalidad adecuada para zonas campesinas de otras regiones del país, encontró aquí un sistema de relaciones sociales en torno a la tierra altamente tensionado y conflictivo que precipitó irregularidades y abusos de toda índole.

El sistema de constitución de la propiedad altoandina a través de los Registros de Bienes Raíces resulta entonces viciado desde sus raíces. Sin adentrarnos en los conflictos internos que todo ello generó,[71] digamos solamente que casi sin excepción los títulos obtenidos mantienen algún tipo de discordancia en los puntos de deslinde con comunidades sucesoriales vecinas. La situación se hace más compleja y las dinámicas de conflicto se hacen más explosivas y difíciles de resolver cuando existen varios títulos válidos de una comunidad, discrepantes entre sí y con los de los vecinos.

71 Con base en situaciones de individuos y linajes con títulos y de otros carentes de ellos; el caso de varios títulos no coordinados para una misma sucesión; alcances territoriales distintos para una misma propiedad entre títulos de una misma sucesión, etc.

Pero la acción deficiente y hasta negligente del Estado no se detiene aquí. Consignemos, como un tercer aspecto, que, en el momento presente, por demandas de los propios afectados y luego de haberse adquirido un conocimiento antropológico más sofisticado sobre las dimensiones sociales de la propiedad aymara, la gravedad de la situación empieza a ser reconocida por algunos organismos del Estado. Con anterioridad, el Estado chileno mantuvo una ignorancia culpable prolongada ya por más de un siglo. En la ceguera de sus culpas fundacionales dejó por demasiado tiempo de emprender cualquier acción reparadora de una situación en cuyo origen le cupo una responsabilidad no pequeña. Para agravar más las cosas, las iniciativas de saneamiento de la propiedad, junto con facilitar en ciertos casos la obtención de títulos por quienes no los poseían o no quedaban a cubierto de los ya existentes (por lo tanto, mejorando la posición de poder de quienes por esa carencia estaban expuestos a abusos y arbitrariedades por otras comunidades u otras facciones o linajes dentro de la propia), siguieron profundizando el problema. Los aymaras no fueron solo receptores pasivos de campañas estatales para premunirles de títulos: fueron también agentes y muchas veces habilidosos estrategas para obtener –títulos de propiedad mediante- ventajas y posiciones de poder sobre la tierra, respecto de otros individuos aymaras o grupos vistos como competidores reales o potenciales.

Conclusiones

Las páginas precedentes trataron acerca de la acción modernizadora y ordenadora del Estado chileno sobre la propiedad de la tierra de las comunidades aymaras en la actual Región de Tarapacá, luego que se hiciera efectiva la constitución de los Conservadores de Bienes Raíces. Como se recordará, el más temprano de ellos, el de Iquique, se funda en 1886. Entendemos tal acción del Estado como un factor eficiente en la definición de las características que adquiere en las comunidades aymaras el proceso de formación de la moderna propiedad andina.

Si en este contexto entendemos por modernización de las relaciones de propiedad de la tierra el someterlas al régimen jurídico común y, con ello, precipitar la formación (en algunos casos) y el desarrollo (en otros), de la propiedad privada individual, la evidencia histórica y etnográfica reunida manifiesta resultados parciales, de una parte, y contradictorios,

de otra. En efecto, un régimen de propiedad real de este tipo, y no sólo en términos formales o jurídicos, se hace efectivo en las zonas de valles precordilleranos, desplegando una estructura agraria de pequeños (a veces, medianos) productores reunidos en comunidades locales y organizados para ciertos fines específicos (riego, actividad religiosa, representación ante el Estado). En las tierras altas de uso pastoril, en cambio, puede decirse que el régimen de inscripción particular actuó, por vía de los hechos, en desmedro de los restos o resabios con que las comunidades históricas[72] mantenían en el control de la propiedad de la tierra. Pero, contradictoriamente, no operó en la dirección de la formación de un sistema de propiedad ganadera extensiva familiar, sino de agrupaciones de familias reclutadas por relaciones de parentesco patrilineales que hemos denominado comunidades sucesoriales. Aunque estos grupos multifamiliares ligados a la producción ganadera de camélidos y ovinos tienen en la zona numerosos antecedentes históricos, incluso coloniales, es con arreglo a la definición de la propiedad impuesta por el estado chileno que tales grupos se estabilizan y desarrollan durante el último siglo.

Las comunidades sucesoriales, contra lo que se cree o se busca creer, no son las comunidades tradicionales de origen colonial, pero tampoco, simplemente, agrupaciones locales de campesinos considerablemente autónomos entre sí, como en las áreas agrícolas de las quebradas andinas. De hecho, activan algunos rasgos colectivistas que acarrean importantes consecuencias. Son, como proponemos, neocomunidades modeladas en buena medida por la acción modernizadora del Estado chileno respecto de la propiedad de la tierra.

La inscripción de la tierra se dirigió también al ordenamiento de la propiedad; en primer lugar, deslindando la propiedad privada de la pública en los territorios nortinos anexados y, en el caso de la primera, definiendo sin ambigüedades los derechos de propiedad de la tierra (uso, goce y disposición de ella). Si bien lo segundo fue en términos generales alcanzado cabalmente, lo primero se realizó con irregularidades en su procedimiento, en un medio social andino con una larga historia de formación y redefinición de derechos y regulaciones acerca de la tierra,

72 A título de ejemplo, Isluga y Cariquima en los altos de los, por aquel entonces, Departamentos de Pisagua e Iquique, respectivamente.

amén de tensiones y frecuentes conflicto.[73] Debe recordarse, también, que es un medio social atravesado por acontecimientos históricos y políticos.[74] En relación con lo anterior y con las condiciones sociales de los campesinos aymaras, no se ha resuelto sino que se ha mantenido y reproducido una elevada desregulación jurídica sobre la tierra. Importa destacar que un tal estado de cosas es menos una inercia histórica, que una resultante de las condiciones sociales modernas y los requerimientos legales para el saneamiento jurídico de la propiedad. En estas circunstancias, para los campesinos andinos se precipitan diversas incapacidades ante el Estado y el mercado. No todo acaba aquí, sin embargo. Las irregularidades, desregulación y abusos en la constitución de la propiedad y en la inscripción de ella debe considerarse como un conjunto de hechos que estimulan eficientemente una alta conflictividad interna en torno a la tierra. La regulación, ordenamiento y paz social que podría esperarse no se logró. Por el contrario, el conflicto social andino se organiza en buena medida alrededor de la propiedad de la tierra y se nutre y reproduce de una acción del Estado en la formación de la propiedad indígena regional moderna que, en una relación compleja con los poseedores históricos, acarreó un estado de cosas jurídicamente incompleto y en muchos casos viciado, así como socialmente conflictivo.

El conflicto por la tierra está presente a todo lo largo de la historia colonial y republicana aymara. Se objetiva en torno a distintas unidades tecno productivas (las chacras agrícolas y el agua para su riego, o alrededor de la gran propiedad ganadera). En cuanto a sus actores, confronta a comunidades con el Estado y/o con intereses de empresas y capitalistas privados. Limitándose ahora al conflicto interno, este puede darse entre unidades sociales del mismo o diferente tipo y nivel de inclusión social,75 que entran en confrontación en torno a los derechos y la propiedad de la tierra. Aunque haciendo mención a varias de las posibilidades de disenso y oposición, aquí nos hemos detenido en la que opone a comunidades sucesoriales entre sí. En los conflictos situados a este nivel puede advertirse con bastante claridad la importancia que

73 Lejos, entonces de una tabula rasa histórica y sociológica como la que podría existir en áreas de colonización sin población originaria.

74 A veces traumáticos, como las prolongaciones andinas del conflicto de nacionalidades surgido de y avivado por la definición de soberanía por Tacna y Arica.

75 Comunidades históricas, comunidades sucesoriales o locales, linajes, facciones locales, familias extensas y, en el extremo, hogares.

en su génesis y desarrollos ulteriores ha tenido el Estado chileno, la política indiferenciada aplicada en materia de constitución de la propiedad de la tierra andina desde finales del S.XIX en adelante, así como sus implicaciones de desregulación de la propiedad y conflicto social extendido.

No obstante lo anterior, una adecuada interpretación histórica y sociológica del conflicto no puede limitarse a establecer el papel que por comisión u omisión de acciones cupo al Estado, primero peruano y más tarde chileno. Entre ellas, la aplicación de la legislación común y, por lo tanto, la negativa de aplicación de leyes especiales por aquel entonces vigentes; en relación con esto, el desconocimiento de la comunidad, el reforzamiento de las atribuciones y el poder de las unidades sociales menores en desmedro de la comunidad histórica; imperfecciones notables en la aplicación de la legislación; la ausencia de acciones reparadoras a pesar del conocimiento de la situación de conflictividad existente, etc. Es necesario incorporar también elementos internos y la relación de estos con aquellos de contexto, así como su dinámica histórica y resultados. Simplificando, los antecedentes expuestos apuntan claramente en la dirección de que las condiciones en que se desarrolló la constitución de la moderna propiedad andina abrió posibilidades para que en el campo comunal -como se recordará, organizado según una estructura segmentaria de varios niveles-, concretamente, en las relaciones entre grupos y de los hogares con sus grupos de pertenencia, se intensificaran los casos de conflicto por los derechos sobre la tierra, la riqueza y el valor social asociados a la propiedad.

El caso de conflicto intercomunal analizado es suficientemente ilustrativo a este respecto. Los conflictos sobre la tierra andina son básicamente modernos y normalmente conectados, directa o indirectamente, con la política y la acción del Estado en materia de propiedad y administración de las zonas interiores de la región. El casi centenario conflicto entre las actuales comunidades sucesoriales de Chulluncane y Villablanca pone de manifiesto una compleja relación entre ellas y una evolución de tales relaciones igualmente compleja, que se particularizó en el ámbito del diferendo y conflicto por la tierra. Se inicia cuando las familias extensas que explotaban el área amagada empiezan a estabilizarse sobre los territorios poseídos mediante la formación de títulos de

propiedad inscritos en el Registro del Conservador de Bienes Raíces de Iquique. Llegado a este punto, una situación de ocupación histórica, consagrada por la costumbre, entra en contradicción con un título emanado del Conservador de Iquique, ambas cuestiones esgrimidas por distintos grupos familiares extensos localizados. El conflicto entre esas dos fuentes de legitimidad de los derechos a la tierra se buscó resolver a través de una estrategia que, a la vez, enfrenta la relación entre grupos locales, y la de los individuos con el grupo al interior de cada uno de ellos. En cada uno de estos planos de relación se busca por décadas alcanzar títulos de propiedad que no contradigan los derechos establecidos por ocupación (es decir, un ordenamiento de la propiedad con arreglo a la historia de la ocupación) y que tengan las titularidades correspondientes (esto es, que incluya a todos los poseedores). En cada uno de esos planos, tales esfuerzos son administrados de tal modo de controlar que los intereses en juego no deriven en acciones que tomen la forma de conflictos abiertos o de desbordes de violencia. En varios momentos de esa larga historia los esfuerzos en tal dirección tuvieron retrocesos significativos. En cada una de esas ocasiones, el sistema de relaciones internos a cada grupo local y entre ellos se remeció hasta sus cimientos, obligando al realineamiento de miembros, la recomposición de relaciones, la búsqueda de salidas y la formación de soluciones que en el tiempo se demostraron sólo como estados de compromiso. La intensidad de tales eventos condujo casi siempre a que la gestión de la contención fracasara, a que el conflicto aumentara y a que emergiera ocasionalmente la violencia física.

En el presente, el conflicto interno sobre la tierra amara no ha disminuido. Más bien ha arreciado. Una sociedad que se desruraliza, deslocaliza, en parte se desagrariza y se redistribuye sobre un espacio social regional, cuenta con menores posibilidades para el procesamiento de la contraposición de intereses entre actores andinos, de tal modo que estas no adquieran características de conflicto abierto. Por lo demás, los intereses de tales actores, individuales o colectivos, son más heterogéneos y dinámicos que en el pasado y, en esa medida, aumentan las condiciones para la divergencia, la oposición y, con más frecuencia de la deseada, el conflicto.

Bibliografía

Albó, Xavier.
---2002 **Pueblos indios en la política**. Plural Editores, CIPCA, La Paz, Bolivia.
Aldunate, Carlos.
---1985 "Desecación de las vegas de Turi" en **Chungara** N°14, Universidad de Tarapacá, Arica, pp.135-139.
Bernhardson, Wayne
---1985 "El desarrollo de recursos hidrológicos del altiplano ariqueño y su impacto sobre la economía ganadera de la zona" en **Chungara** N°14, Universidad de Tarapacá, Arica, pp.169-181.
Bonilla, Heraclio
---1989 **La defensa del espacio comunal como fuente de conflicto. San Juan de Ocros vs. Pampas (Ayacucho), 1940-1970**. Documento de Trabajo Nº34, Instituto de Estudios Peruanos, Lima Perú.
Brush, Stephen
---1974 "Conflictos intercomunitarios en los Andes", en **Allpanchis** N°6:29-41, Instituto de Pastoral Andina (IPA), Cusco, Perú.
Bourdieu, Pierre
---1993 **Cosas dichas**. Editorial Gedisa, Barcelona, España.
---1994 "Stratégies de reproduction et modes de domination" En **Actes de la Recherche en Sciences Sociales** N°100, pp.3-12.
---1997 **Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción**. Anagrama, Barcelona, España.
Carter, William y Mauricio Mamani
---1989 **Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara**. Librería Editorial juventud, La Paz, Bolivia.
Collier, Jane
---1995 **El derecho zinacanteco. Proceso de disputar en un pueblo indígena de Chiapas.** Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, México (1ª Ed. En inglés de 1973).
De la Cadena, Marisol
---1989 "Cooperación y conflicto" en **Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social** (Enrique Mayer y Marisol de la Cadena), Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, pp.75-115.

Dennis, Phillip
---1990 **Conflictos por tierras en el valle de Oaxaca**. Instituto nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México (1ª ed. en español de 1976).
Fuenzalida, Fernando *et al.*
---1972 **Estructuras tradicionales y economía de mercado. La comunidad de indígenas de Huayopampa**. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima, Perú.
Gallino, Luciano
---1995 **Diccionario de sociología**. Siglo XXI Editores, México (de la segunda edición italiana revisada y corregida de 1983).
González, Héctor
---1996 "Características de la migración campo ciudad entre los aymaras del norte de Chile" en **Documentos de Trabajo**, Corporación Norte Grande, Arica, Chile.
---1997 "Economía y uso del espacio en la sociedad aymara actual" en **Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología**, t.2, pp.567-579, Valdivia, Chile
González, Héctor, Hans Gundermann y Roberto Rojas
---1991 **Diagnóstico y estrategia de desarrollo campesino en la I Región de Tarapacá.** Corporación Norte Grande, Arica, Chile.
Guerrero, Bernardo
---1978. **Los pentecostales y el proceso de desintegración de las comunidades indígenas del Norte Grande de Chile**. Memoria de Título de Lic. en Sociología, Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
---1984. "Movimiento pentecostal y corrientes modernistas en el altiplano chileno". En **Cuadernos de Investigación Social** N°8, Ciren, Iquique, Chile.
---1994 **A Dios rogando... Los pentecostales en la sociedad aymara del norte grande de Chile.** Tesis Doctoral. Departament of Cultural Anthropology / Sociology of Development, Universidad Libre de Amsterdam, Holanda.
Gundermann, Hans
---1984 "Ecología, forrajes y manejo ganadero: evaluación regional de una actividad productiva andina" en **Revista Chungara** Nº12, pp.99-123, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.

---1998a "Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el norte de Chile" en **Estudios Atacameños** Nº16, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile.
---1998b "Comunidad aymara, identidades colectivas y Estados nacionales en los albores del S.XX" en **A 90 años de los sucesos de la Escuela Santa María de Iquique** (VV.AA.), DIBAM, LOM, IIHDBA, UNAP, Santiago de Chile.
---2001 **Comunidad, sociedad andina y procesos socio-históricos en el norte de Chile**. Tesis Doctoral, Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, México.
---2002 "Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina", en **Estudios Atacameños** Nº20, en prensa.
Gundermann, Hans y Héctor González
---1992 "La comunidad andina en Chile; discusión y antecedentes preliminares" en **Revista Campus Iquique**, Año III, Nº20, pp.72-87, Universidad Arturo Prat de Iquique, Chile.
---1997 **Contribución a la historia de la propiedad aymara**. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Santiago de Chile.
Hidalgo, Jorge
---1986 **Indian Society in Arica, Tarapaca and Atacama, 1750-1793, and its response to the Rebellion of Tupac Amaru**. Tesis de Doctorado, Universidad de Londres, Inglaterra.
---1989 "Complementariedad andina y la expansión de las haciendas en el valle de Lluta y la Sierra de Arica: 1730-1838", MS.
---1992 "Haciendas y comunidades andinas en los valles costeros del norte de Chile: siglos XVII y XIX" en **Comunidades indígenas y su entorno**, M Orellana y J.M. Muñoz (Eds.), Universidad de Santiago de Chile.
Isko, Xavier
---1986 "Comunidad andina, persistencia y cambio", en **Revista Andina**, Año 4 N°1, pp.59-99, Centro bartolomé de las casas, Cusco, Perú.
---1992 **La doble frontera. Ecología, política y ritual en el altiplano central.** Hisbol – Ceres, La Paz, Bolivia.

Kessel, Johannes van
---1978. **Tarapacá rural. Las raíces históricas y culturales del subdesarrollo**. Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
---1980. "Ecología y orientación: problemas de la identidad cultural de los aymaras chilenos contemporáneos". En **Revista Chungara** N°6, Departamento de Antropología, Universidad del Norte, Arica, Chile, pp.137-144).
---1985 "La lucha por el agua de Tarapacá: la expropiación de las aguas del valle de Quisma" en **Chungara** N°14, Universidad de Tarapacá, Arica, pp.141-155.
---1990 **Los aymaras bajo el régimen militar de Pinochet (1973 – 1990).** En Cuadernos de Investigación Social N°21, Ciren, Iquique, Chile.
---1992 **Holocausto al Progreso. Los aymaras de Tarapacá**. Hisbol, La Paz, Bolivia (edición ampliada de la publicación homónina realizada en 1981 por CEDLA en Holanda).
Kessel, Johannes y Guerrero, Bernardo
1987 **Sanidad y salvación en el altiplano chileno: del yatiri al pastor**. Cuadernos de Investigación Social N°21, Ciren, Iquique, Chile.
Lechner, Norbert
1997 "Tres formas de coordinación social". **Revista de la CEPAL** Nº61: 7-17
Lemeiris, Jaap
---1987 **La lucha por el agua de los aymaras del norte de Chile**. Cuaderno de Investigación Social Nº20, Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique, Chile.
Molina, Raúl, Martín Correa, Marcela Mans y Roberto Cocha
---1997 **Estudio para la conciliación territorial entre las comunidades aymaras (ayllus) de Chulluncane y Villablanca, Marka de Cariquima, comuna de Colchane, altiplano de la I Región.** Grupo de Investigaciones Tepu, Territorios y Pueblos Indígenas, Santiago de Chile, Ms.
Nuñez, Lautaro
---1985 "Recuérdalo, aquí estaba el lagar: la expropiación de las aguas del valle de Quisma (I Región)" en **Chungara** N°14, Universidad de Tarapacá, Arica, pp.157-167.

Platt, Tristan
1999 **La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí. Desde la invasión europea a la República de Indios**. Fundación Diálogo, La Paz, Bolivia.
Paz Soldán, Mariano Felipe
1878 **Verdaderos límites entre el Perú y Bolivia.** Imprenta Liberal, Lima, Perú.
Provoste, Patricia
---1979 "Diferenciación e integración social en el altiplano chileno" en **América Indígena** Vol.XXXIX, Nº4, pp..795-811, Instituto Indigenista Interamericano, México.
---1980 **Etnia y comunidad: los pueblos del altiplano de Tarapacá.** Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad del Norte, Antofagasta, Chile.
Sanchez Albornoz, Nicolás
---1978 **Indios y tributos en el Alto Perú**. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
Villalobos, Sergio
---1979 **La economía de un desierto. Tarapacá durante la Colonia**. Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

Voces indígenas en la Corte española: retórica maya alrededor de la representación escrita y personal (Yucatán, siglo XVI)

Caroline Cunill

Introducción

En fechas recientes, las dificultades que el alejamiento de los territorios americanos de la Corte española pudo generar en el gobierno del Nuevo Mundo han suscitado el interés de varios investigadores. Así, se ha ido desarrollando una rica producción historiográfica centrada en el papel de la circulación de los escritos y de las personas en el gobierno de América.[1] La forma en que estas dos modalidades de comunicación política se complementaron en la toma de decisión también ha cobrado especial relevancia.[2] El presente capítulo se acerca a esta cuestión a partir de un estudio de caso: el de una carta que varios caciques de la gobernación de Yucatán mandaron a Felipe II en 1580 para que el futuro obispo fuera franciscano y que el rey enviara a la provincia a un grupo de frailes de la misma Orden. Los caciques justificaron aludiendo a la

1 Oscar Mazín, Gestores de la real justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. México: El Colegio de México, 2007. Guillaume Gaudin y Roberta Stumpf (eds.), Las distancias en el gobierno de los imperios ibéricos: Concepciones, experiencias y vínculos. Madrid: Casa de Velázquez, 2021. José Carlos de la Puente Luna, Andean Cosmopolitans: Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court. Austin: University of Texas Press, 2018. Guillaume Gaudin, "Un acercamiento a las figuras de agentes de negocios y procuradores de Indias en la Corte", Nuevo Mundo Mundos Nuevos [en línea], puesto en línea el 2 de octubre de 2017. Caroline Cunill, "De Yucatán a la Corte: defensores de indios, procuradores de los cabildos españoles y proceso legal en el siglo XVI", Revista Allpanchis, 47/85 (2020): 161-196. Caroline Cunill y Francisco Quijano, "Los procuradores de las Indias en el Imperio hispánico: reflexiones en torno a procesos de mediación, negociación y representación", Nuevo Mundo Mundos Nuevos [en línea], puesto en línea el 24/02/2020.

2 Arndt Brendecke, Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert, 2012. Guillaume Gaudin, Penser et gouverner le Nouveau Monde au XVIIe siècle. L'empire de papier de Juan Díez de la Calle, commis du Conseil des Indes. Paris: L'Harmattan, 2013. Sylvia Garcia-Sellers, Distance and Documents at the Spanish Empire's Periphery. Stanford: Stanford University Press, 2014. Darío Barriera, Ouvrir des portes sur la terre. Microanalyse de la construction d'un espace politique. Santa Fe (1573-1640). Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2016 y "Archipiélagos de gobierno: Distancias y discontinuidades territoriales como problemas históricos de los territorios americanos de la monarquía española", Autoctonía, 8/2 (2024): 925-958. Adrian Masters, We, the King. Creating Royal Legislation in the Sixteenth-Century Spanish New World. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

excelencia de la labor pastoral franciscana, que derivaba, según ello, del profundo conocimiento que los frailes tenían de la cultura y de la lengua de sus feligreses mayas.

Esta carta se encuentra en el Archivo General de Indias de Sevilla y forma parte del corpus de documentos del siglo XVI escritos en lengua maya yucateca que se han conservado hasta la fecha de hoy.[3] Forma parte, más precisamente, del género conocido como "petición", okot ba en maya yucateco.[4] Hasta la fecha de hoy, solo se conocen tres cartas-peticiones escritas en lengua maya en la segunda mitad del siglo XVI. La primera, fechada entre febrero y marzo de 1567, fue reproducida en siete ejemplares y firmada por distintos grupos de caciques mayas.[5] La segunda, con fecha del 9 de marzo de 1567, fue firmada por 25 gobernadores y alcaldes mayas y acompañada de una traducción realizada por el intérprete español Alonso de Arévalo.[6] El expediente

3 Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, legajo 104, 2 fols., Carta de varios caciques de Maya, en Yucatán, a 8 de enero de 1580, escrita en la lengua de Yucatán con caracteres latinos y traducida al español. He publicado este documento en Uay dzibnoon maya. Escrita en (la tierra llamada) Maya. Análisis de dos cartas inéditas del siglo XVI. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Biblioteca Indomexicana, 2023. Matthew Restall publicó una traducción inglesa del texto maya en Maya Conquistador. Boston: Beacon Press, 1998.

4 Sobre la producción de peticiones por parte de las poblaciones indígenas en distintos contextos imperiales, ver Sahila Belmessous (ed.), Native Claims: Indigenous Law against Empire, 1500-1920. Oxford: Oxford University Press, 2012. Sobre las características de este género documental en Yucatán, ver Matthew Restall, The Maya World: Yucatec Culture and Society, 1550-1850. Stanford: Stanford University Press, 1997. William Hanks, Converting Words. Maya in the Age of the Cross. Berkeley: University of California Press, 2010.

5 AGI, México, 367, fols. 62-71, Carta de los caciques indios de Yucatán, en maya y traducción, 11 y 12 de febrero de 1567 (6 ejemplares). Un séptimo ejemplar de la carta se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), Diversos-Colecciones, 24, N. 77, fols. 1r.-2v. La versión castellana de uno de los ejemplares de esta misiva fue publicada en 1877 en Cartas de Indias Cartas de Indias. Madrid: Ministerio de Fomento, 1877, doc. LXVI, pp. 367-368. Para un análisis del contexto de producción de las cartas de 1567, ver Zoraida Raimúndez Ares, "Las cartas de los caciques de Yucatán a Felipe II, de 1567. Edición crítica y análisis". Trabajo de fin de Master bajo la dirección de Alfonso Lacadena. Madrid: Universidad Complutense, 2016 y "Cartas de los caciques de Yucatán de 1567: nuevas perspectivas. Aportaciones desde la edición crítica y la traducción". Estudios de Cultura Maya, 54 (2019): 219-253. William Hanks, "Reducción and the Reforming of the Social Landscape in Colonial Yucatan", en Alain Breton, Aurore Monod-Becquelin y Mario H. Ruz (eds.), Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 161-180.

6 AGI, México, 359, R. 2, N. 10, Carta de los indios a Su Majestad, 9 de marzo de 1567 con traducción del intérprete general Alonso de Arévalo, fechada en el 12 de marzo de 1567.

en el que aparece la carta de 1580 se compone de dos folios. El primero contiene la misiva en lengua maya yucateca y la traducción castellana en el anverso. En el segundo folio aparecen las firmas de los caciques mayas y la del intérprete Juan Ruiz de la Vega y, en el anverso, elementos descriptivos destinados a agilizar el tratamiento del documento en el Consejo de Indias.

El objetivo del presente estudio consiste en esclarecer las razones por las cuales los caciques mayas eligieron a fray Gaspar González de Nájera como portador de su misiva a la Corte española. Argüimos que este personaje sirvió para "encarnar" físicamente una alianza que los caciques fraguaron con el gobernador de Yucatán y los franciscanos. Mostramos, asimismo, que la retórica de la representación escrita y física fue usada por los caciques como argumento para obtener la atención y el favor del monarca. Nuestro análisis se fundamenta tanto en el análisis filológico de las versiones maya y castellana de la carta, como en la identificación de otros documentos de archivos que fueron llevados a Madrid por fray Gaspar González de Nájera en 1580. El presente trabajo combina, por lo tanto, el análisis histórico y filológico para esclarecer las estrategias de negociación de las que se valieron los caciques mayas para defender sus intereses ante las más altas instancias del gobierno monárquico.

Fray Gaspar González de Nájera, encarnación de una alianza

El legajo 104 de la sección "Gobierno de México" del Archivo General de Indias contiene varios expedientes escritos desde la gobernación de Yucatán y mandados a Madrid en 1580. Además de la mencionada misiva de los caciques mayas del 8 de enero de 1580, allí se encuentran una carta que el gobernador de la provincia, don Guillén de las Casas, mandó a Felipe II el 2 de enero de 1580, así como la probanza de méritos y servicios que Gaspar Antonio Chi, descendiente del linaje Xiu de la región de Maní, elaboró a finales de 1579.[7] Además de la proximidad en sus fechas de producción, aquellos documentos tienen otro elemento en común: todos fueron llevados a la Corte española por fray Gaspar González de Nájera, entonces

7 AGI, México, 104, Carta de don Guillén de las Casas al rey sobre la muerte de fray Diego de Landa, Mérida, 2 enero de 1580. AGI, México, 104, Probanza de méritos y servicios de Gaspar Antonio Chi, 1579-1580. La probanza del descendiente de los Xiu fue publicada por publicado por Sergio Quezada y Anabel Torres Trujillo en Tres nobles mayas yucatecos. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, Gobierno del Estado de Yucatán, 2010.

guardián del convento de Mérida y definidor de la Orden franciscana.
La probanza de Gaspar Antonio Chi empezaba con una carta de poder que el peticionario había otorgado a fray Gaspar de Nájera el 2 de enero para que lo representara ante el Consejo de Indias.[8] En su misiva del 2 de enero, el gobernador don Guillén de las Casas afirmaba que su escrito, al igual que una petición del Provincial de la Orden franciscana, fray Fernando de Sopuerta, había sido remitido a fray Gaspar de Nájera para que éste los presentara en la Corte española.[9] Por su lado, en las primeras líneas de su carta del 8 de enero, los caciques mayas esclarecían que —la columna de la izquierda corresponde al texto maya y en la de la derecha a la traducción castellana elaborada por el intérprete español Juan Ruiz de la Vega:

ca dziibtic huun tees	te escribimos esta carta
tu pach p° frai gaspar de najera	con el padre frai gaspar gonzalez de najera[10]

El conjunto documental conformado por la carta del gobernador, de los caciques y de la probanza de Gaspar Antonio Chi estaba, por lo tanto, vinculado por la persona de fray Gaspar de Nájera que sirvió de portador de los documentos.

Los lazos intertextuales entre la carta de los caciques mayas y la del gobernador también sugieren que sus autores conocían los escritos de los otros y que aquellos documentos habían sido concebidos, desde un principio, como una unidad coherente. Don Guillén de las Casas se refería a la muerte del obispo fray Diego de Landa, acaecido en abril de 1579, en aquellos términos:

8 AGI, México, 104, Carta de poder a fray Gaspar de Nájera y Francisco Pacheco en nombre de Gaspar Antonio, Mérida, 2 de enero de 1580, en Quezada y Torres Trujillo, Tres nobles mayas, p. 40.

9 AGI, México 104, Carta de don Guillen de las Casas al rey sobre la muerte de fray Diego de Landa, Mérida, 2 de enero de 1580.

10 AGI, México, 104, Carta de los caciques, 8 de enero de 1580. Para facilitar la comprensión del texto maya, en las notas de pie de página damos las definiciones de los términos mayas contenidas en el Calepino de Motul, uno de los primeros diccionarios maya-castellano (ca. 1580). Dzibtah: "escribir"; huun: "papel, carta o libro"; pach: "las espaldas o cuestas de cualquier animal; el envés de cualquier cosa" (Calepino de Motul, 1995, 1: 215, 354, 610).

> Días ha que di cuenta a Vuestra Majestad de la muerte del obispo don fray Diego de Landa y de cuan necesario era que V. M. proveyese perlado que fuese persona cual convenga para el consuelo espiritual de estas ánimas que están a su cargo mayormente de estos pobres indios naturales.[11]

Por su lado, los caciques mayas suponían que el monarca ya había sido informado de la muerte del obispo. Al principio del segundo párrafo escribían:

auohelmeexi uil ceex ah tepal dzabci uyatzil	ya habrá sabido tu mag.tad de la muerte
ca ya yumil ti frai diego de landa	de nuestro querido padre frai diego de landa[12]

A continuación, los caciques pedían al monarca que les diera un obispo franciscano, arguyendo que los religiosos de esta Orden se habían encargado de su evangelización desde la conquista. El gobernador don Guillén de las Casas también expresaba un deseo similar en su misiva:

> Y porque ahora el provincial de la orden de San Francisco de esta provincia que es el padre fray Fernando de Sopuerta envía al padre fray Gaspar de Nájera guardián de este convento de esta ciudad de Mérida a suplicar a V. M. le mande enviar religiosos porque hay gran necesidad de ellos, y junto con esto entiendo suplicar a V. M. sobre la elección de este obispado que sea en fraile de su Orden.[13]

11 AGI, México 104, Carta de don Guillen de las Casas al rey sobre la muerte de fray Diego de Landa, Mérida, 2 de enero de 1580.

12 AGI, México, 104, Carta de los caciques, 8 de enero de 1580. Ohelmaa: "tener sabido o conocido"; -i uil: "partícula de subjuntivo [...]; es dubitativa. Por ventura, quiza o debe de ser que"; dzabal: "pasivo de dza dar, conceder, otorgar, entregar, poner en algún lugar"; -ci: "indica el pasado como en pudzci: huyó"; yatzil: "la misericordia, limosna, caridad y merced que se recibe" (Calepino de Motul, 1995, 1: 203, 205, 369, 388, 591, 653).

13 AGI, México 104, Carta de don Guillen de las Casas al rey sobre la muerte de fray Diego de Landa, Mérida, 2 de enero de 1580.

Para justificar su demanda el gobernador de Yucatán invocaba, al igual que los caciques mayas, la historia de la evangelización de la provincia:

> […] lo que podré decir a V. M. sobre esto con la verdad que soy obligado que la orden de San Francisco en las Indias es de tan gran fruto y consuelo para la conversión y buen tratamiento de los indios cuanto se puede encargar y cuanto mostraran a V. M. las cartas que con ésta envío que me escribieron los indios de la provincia de Tabasco.[14]

Tampoco resulta casual que, en su probanza de méritos, Gaspar Antonio Chi, hiciera hincapié en el papel que había desempeñado en el gobierno temporal y espiritual de la provincia desde la década de 1550 gracias a los servicios de traducción e interpretación que había brindado a alcaldes mayores, gobernadores y obispos españoles.[15] Esa intertextualidad sugiere que las cartas de los caciques mayas, el gobernador, los franciscanos y Gaspar Antonio decidieron fraguar una alianza para que sus respectivas demandas tuviesen más peso en la Corte española.

Dentro de esta alianza, cada grupo perseguía sus propios objetivos. Los franciscanos pretendían reforzar el monopolio que tenían sobre el gobierno espiritual de la provincia gracias al nombramiento de un obispo de su Orden susceptible de ayudarles a ganar la lucha por el control de las doctrinas que pretendían arrebatarles los clérigos seculares.[16] El gobernador don Guillén de las Casas, que estaba enfrentándose a las álgidas críticas del defensor de indios Francisco Palomino, consideraría útil poner de manifiesto el aprecio que le tenían los caciques mayas.[17] De hecho, los caciques mayas no dejaron de loar el gobierno de don Guillén de las Casas y pidieron que fuera prolongado en su cargo:

14 Ibidem.

15 Caroline Cunill, "El uso indígena de las probanzas de méritos y servicios: su dimensión política (Yucatán, siglo XVI)", Signos Históricos, 32 (2013): 14-47.

16 Adriana Rocher Salas, "Entre el cordón de San Francisco y la corona de San Pedro: la administración parroquial en Yucatán", Estudios de Cultura Maya, 25 (2004): 149-168.

17 Caroline Cunill, Los defensores de indios de Yucatán y el acceso de los mayas a la justicia colonial, 1540-1600. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2012, pp. 110-127.

chinpul ba ca caah ta taan	suplicamos a tu mag.tad
ca adzacbeçeex	seas servido de prolongarle
yabil culhebal uay vmek	el tiempo de su gobierno[18]

En cuanto a los caciques, utilizaron el elogio de la labor pastoral de los franciscanos para expresar una reivindicación lingüística. En efecto, dejaron entender que el éxito de la evangelización se debía al profundo conocimiento que los frailes tenían de la cultura y, sobre todo, de la lengua maya yucateca. De este modo, su petición para que el próximo obispo fuera franciscano y que el rey enviara a la provincia a un grupo de religiosos de esa Orden entrañaba la idea de que todos aquellos personajes tendrían que conocer la lengua de sus feligreses.[19]

Distancia, escritura y co-presencia como argumentos en la negociación con Felipe II

La contraposición entre el obstáculo de la distancia que separaba el rey de sus vasallos mayas y el papel de mediación que desempeñaban la escritura y la representación personal constituye un argumento central en la carta de los caciques de 1580. Ya en el primer párrafo, los autores explicaban que habían confiado su carta a fray Gaspar de Nájera para que "fuera" a la Corte y "hablara" con el monarca de las cosas que les convenían. Según los caciques, el religioso

cu benel ***ta taneex***	va a la presencia de tu mag.[tad]
u caan*tes ti baal yan unah toon loe*	a tratar algunas cosas que nos convienen[20]

18 AGI, México, 104, Carta de los caciques, 8 de enero de 1580. Chintal: "humillarse, inclinarse, estar humillando o inclinado a la humidad". Chincab ba: "humillarse"; dzacbezah: "añadir o alargar añadiendo"; haabil: "edad o tiempo de años"; cultal: "asistir, residir o estar así en algún lugar, hacer residencia así"; mektantah, -te: "gobernar o regir gente o pueblo, tenerlo a cargo y tener cuidado o gobierno de otro menor" (Calepino de Motul, 1995, 1: 101, 146, 207, 243, 342, 518-159).

19 Caroline Cunill, "Usos de la voz "maya" y reivindicación identitaria en una carta inédita en lengua maya yucateca del siglo XVI", Estudios de Cultura Maya, 60 (2022): 167-183.

20 AGI, México, 104, Carta de los caciques, 8 de enero de 1580. Benel: "ir"; tan: "presencia. De aquí sale tin tan, ta tan, tu tan, etc. En mi presencia, en tu presencia, en su presencia, etc."; cantah: "contar, platicar y conversar relación" (Calepino de Motul, 1995, 1: 83, 698, 108).

El uso del verbo maya *can* ("contar, platicar y conversar relación") se refería a la dimensión oral que debía revestir la actividad de fray Gaspar de Nájera *en la presencia* de Felipe II.

Así, el religioso no solo fue elegido para *llevar* los mencionados escritos a la Corte, sino también para *representar* a sus autores, esto es, para exponer oralmente ante el monarca y sus consejeros el contenido de las peticiones que le habían remitido sus vasallos americanos. Gaspar Antonio Chi explicaba que otorgaba su poder al "reverendo padre fray Gaspar de Nájera, guardián del monasterio del señor San Francisco de esta ciudad de Mérida y definidor en la dicha orden" para que pudiera "pedir y suplicar ante Su Majestad y ante los señores de su Real Consejo de las Indias […] me hagan merced".[21]

En el tercer párrafo de la carta de 1580, los caciques mayas explicaban al rey en qué consistía la misión que debía desempeñar fray Gaspar de Nájera en la Corte. Según ellos, el religioso iba a la "presencia" real (taan) para "manifestar" (chacancunah) y "expresar/decir" (can) la "necesidad" (numyail) que tenían de ministros:

cu talel ***ta taan***	va a tu presencia
uchacaancun *yetel* ***ucante***	a manifestar
ca numyail tees loe	la necesidad que de ministros tenemos[22]

Los caciques insistían, por lo tanto, en el carácter decisivo que revestía la presencia física de representantes suyos en la Corte española para negociar directamente con el monarca.

21 AGI, México, 104, Carta de poder a fray Gaspar de Nájera y Francisco Pacheco en nombre de Gaspar Antonio, Mérida, 2 de enero de 1580, en Quezada y Torres Trujillo, Tres nobles mayas, p. 40.

22 AGI, México, 104, Carta de los caciques, 8 de enero de 1580. Talel, tal: "ir o venir"; tan: "presencia. De aquí sale tin tan, ta tan, tu tan, etc. En mi presencia, en tu presencia en su presencia, etc."; chacancunah: hacer patente y manifiesta alguna cosa, declararla, descubrirla, probarla, publicarla"; numyaa: "trabajo, mengua, penuria, miseria, aflicción, fatiga, molestia, necesidad, vejación, adversidad, tribulación y duelos" (Calepino de Motul, 1995, 1: 108, 224, 576, 698).

La noción de co-presencia estaba estaba expresada con la forma *ta taan*, que significaba literalmente "en tu presencia". La reiteración de *ta taan* recordaba la dimensión presencial que cobraba la súplica de los caciques gracias al viaje y a la representación de fray Gaspar de Nájera. De hecho, resulta llamativo que la forma *ta taan* estuviera utilizada junto con los verbos *ookot ba* ("rogar") y *chinpul ba* ("humillarse, inclinarse"), que introducían la petición de los caciques.[23] Por otro lado, los verbos *can* ("contar, platicar y conversar relación") y *chacancun* ("hacer patente y manifiesta alguna cosa, declararla, descubrirla, probarla, publicarla") hacían hincapié en que esta presencia física ofrecía la oportunidad de manifestar, en el sentido literal de "hacer presente/visible", las demandas de los caciques mayas en la Corte al permitir un diálogo directo con el rey. La misión de fray Gaspar de Nájera consistía, por ende, en convertir un documento escrito en un discurso oral.

Para los caciques la necesidad de mandar a representantes a la Corte española se veía reforzada por el alejamiento de los territorios americanos del centro de poder. Así, un poco más adelante en la carta, pedían nuevamente que fueran muchos los franciscanos que el monarca enviara a Yucatán con fray Gaspar de Nájera:

cahau ah tepale pimcunoob padresob	envíanos tu Majestad muchos padres
tu pach padre frai gaspar de najera	con el padre frai gaspar gonzalez de najera[24]

Agregaban:

yoklal lay ***uthan likul nachil***	porque a eso va a estas partes longincuas
auicnaleex *ceex ah tepale*	a tu presencia[25]

23 Calepino de Motul, 1995, 1: 595 y 243.

24 AGI, México, 104, Carta de los caciques, 8 de enero de 1580. Pimcunah: "poner gruesa o engordar alguna cosa y tupir la manta o paño cuando se teje" (Calepino de Motul, 1995, 1: 642).

25 AGI, México, 104, Carta de los caciques, 8 de enero de 1580. Oklal: "por o por causa"; lay: "demostrativo, éste, esto, aquél, aquello"; than: "causa o razón"; likul: "de alguna parte o lugar, de donde"; nachil: "cosa extraña, de otra tierra o reino"; icnal: "con, en compañía, en poder, en casa o donde alguno está" (Calepino de Motul, 1995, 1: 378, 461, 543, 593, 734).

En este fragmento, el término *icnal* (“con, en compañía, en poder, en casa, o donde alguno está”) funcionaba, por lo tanto, como sinónimo de *tan* (“en presencia de”).[26] Además, la voz *nachil* (“cosa extraña, de otra tierra o reino”) les permitían a los caciques insistir en la distancia que los separaba del monarca. Implícitamente, ponían de realce su esfuerzo por superar el obstáculo del alejamiento y requerían que el monarca prestara atención a sus palabras.

En este contexto, es lógico que los caciques abrieran y cerraran su carta haciendo énfasis en el papel de la escritura como soporte para comunicar con el monarca. En las primeras líneas explicaba que:

ca dziibtic huun tees	te escribimos esta carta
tu pach p° frai gaspar de najera	con el padre frai gaspar gonzalez de najera

Y la misiva se terminaba con la expresión *uay ti dzibnoon maya* que significaba literalmente “aquí te hemos escrito [esta carta] en la tierra maya”. *Dzibnoon* está compuesto con la raíz del verbo *dzib* (“escribir”), con el sufijo antipasivo -n y con la primera persona del plural -*oon*.[27] El objeto sobreentendido es la carta (*huun*) que escribieron los caciques. El adverbio de lugar *uay* (aquí) y el deíctico espacial *tii* seguido del nombre del territorio (maya) arraigaban el acto de escribir en el espacio local.

Sin embargo, el envío de la carta a través de la persona de fray Gaspar de Nájera permitía superar la dimensión local de la palabra de los caciques mayas para alcanzar al espacio lejano en el que se encontraba el monarca. Así, pues, los verbos de movimientos u benel (“va”) y u talel (“va”) y la forma likul+pronombre permitían insistir en la movilidad de fray Gaspar de Nájera. De este modo, la carta y el mensajero desempeñaban funciones complementarias y eran soportes indispensables de la mediación entre el rey y sus vasallos mayas. Este rol radicaba en

26 Sin duda con el fin de reproducir en castellano el paralelismo perceptible en la estructura maya, el intérprete tradujo estos fragmentos por “[fray Gaspar de Nájera] va a la presencia de tu Majestad”, “va a tu presencia” y “va a estas partes longincuas a tu presencia”.

27 Agradezco a Valentina Vapnarsky por darme a conocer el antipasivo, su forma y significado.

la capacidad de desplazamiento tanto de las palabras escritas (la carta), como de su realización en la oralidad (a través de un representante).

En el último párrafo de la carta, los caciques retomaron el argumento del alejamiento con respecto al monarca. Pero en aquella ocasión, ya no mencionaron a fray Gaspar de Nájera, sino a la mediación divina:

cahina yolte cilab ayichees catuchie	o pluguiera a dios nos conce diera la benigna y real presencia de tu mag.[tad]
mai uil bahun ca cici ol ti ceese	que contento que alegría recibiríamos todos tus vasallos
heuac ma uchac ***tac thaani***	mas no pudiendo ser esto que deseamos
yoklal ***nachilees***	por estar como estamos tan alejados de esos reinos[28]

Los caciques suplicaban a Dios que les dejara, literalmente, “ver el rostro del rey”, ya que les daría una inmensa alegría. Lamentaban que les resultaba imposible platicar con el monarca por estar alejado de ellos. En esta ocasión, *nachil* ya no se refería a las lejanas tierras de Yucatán, sino al lugar distante donde se encontraba el rey. Se puede argüir que los autores crearon, gracias al cambio de punto de vista desde el cual se percibía la noción de distancia, un juego de espejos casi perfecto entre ambas tierras. Resulta interesante detenerse, asimismo, en el uso del verbo *tac thaan* que el *Calepino* registraba con la definición de “entremeter alguna plática o razón” y que estaba acompañado del ejemplo *maa a tacic a than tac than* “no entremetas razones en lo que nosotros hablamos”.[29] El uso de este término era coherente con la idea de que la co-presencia permitía la interacción oral, tan fundamental en cualquier proceso de negociación y del que los caciques estaban privados si no fuera por la intercesión de un “tercero” o “medianero”.

28 AGI, México, 104, Carta de los caciques, 8 de enero de 1580. Ich: “rostro, cara, faz, gesto, aspecto”; cat uchi: “lo mismo que cachi. Cachi: partícula de pretérito imperfecto, lo que se hacía hoy”; maih: “no fuera, no sería, o no hubiera sido en oración en subjuntivo”; cicii ooltah, -te: “holgarse, regocijarse de alguna cosa, gozarse de ella”; he uac: “conjunción adversativa: empero” (Calepino de Motul, 1995, 1: 113, 119, 309, 381492 y 515).

29 Calepino de Motul, 1995, 1: 684.

Consideraciones finales

Los caciques mayas hicieron un hábil manejo de una retórica del alejamiento de los territorios americanos del centro del poder y de la necesidad de mediación escrita y personal para defender sus intereses ante el rey y su Consejo. Confiaban en la fuerza de la co-presencia y de la oralidad, que permitirían complementar la de la escritura para vencer la distancia y convencer al rey.[30] Es probable que los caciques plasmaran con ello un elemento de su propia cultura política, en la que la palabra tenía un valor destacado.[31] Pero también reproducían el discurso generalizado en aquella época según el cual la presencia de un representante en la Corte tenía una incidencia en las decisiones del rey y de su Consejo.[32] De hecho, varios vasallos americanos supieron utilizar la retórica de la distancia para insistir en la necesidad de ser "escuchados" con oídos atentos en la Corte. Así, el defensor de indios Francisco Palomino lamentaba en 1572 que "como el Real Consejo de Vuestra Majestad est[uvier]a tan distante de esta tierra y la Real Audiencia de Nueva España trescientos leguas de ella", se sacaban "mal testimonios de negocios semejantes que toca[ba]n a los interesados en indios".[33]

En la década de los 1550, fray Bartolomé de las Casas ya había denunciado la injusticia que provocaba la masiva presencia de procuradores de los cabildos españoles en la Corte española. Sin embargo, la petición del dominico de institucionalizar la representación indígena en el Consejo de Indias fue rechazada por el monarca, quien recordó que los indígenas tenían la posibilidad de enviar a sus propios procuradores

30 Estas nociones también son centrales en una petición dirigida al rey escrita por los cabildantes nahuas de San Juan Tenochtitlan en 1574. Caroline Cunill y Rossend Rovira Morgado, "Un documento nahua de 1574: nuevas miradas desde el prisma de historia, la archivística y la filología", Estudio de Cultura Náhuatl, en prensa.

31 Caroline Cunill, "El pensamiento político maya en el Yucatán del siglo XVI: reflexiones sobre can y than (la plática/la palabra)", Estudios de Cultura Maya, 52 (2018): 117-137.

32 Sobre el impacto de la presencia de procuradores en la Corte española, véanse Mazín, Gestores de la real justicia. Gaudin, "Un acercamiento a las figuras de agentes". Cunill y Quijano, "Los procuradores de las Indias".

33 Carta de Francisco Palomino al rey, Mérida, 2 de octubre de 1572, citado en Caroline Cunill, "'Como el Real Consejo de Vuestra Majestad está tan distante de esta tierra': escribanos y papeles en disputa en el Yucatán del siglo XVI", en Gaudin y Stumpf, Las distancias en el gobierno, 2021.

a la Corte.[34] Si bien se ha demostrado que el viaje de representantes indígenas a la península ibérica fue una constante en la historia del Imperio, también es cierto que el nivel de representación siempre fue muy asimétrico.[35] Esto se debió principalmente a la desigual capacidad económica de la que gozaban aquellos sectores sociales para financiar esos viajes, punto que denunciaron actores de la época y que han puesto de manifiesto investigaciones recientes.[36]

El envío de la carta y el viaje de fray de fray Gaspar de Nájera permitían, según los caciques, compensar el obstáculo que suponía el alejamiento de la Corte y de la persona real. Así, los caciques supieron utilizar con suma habilidad este argumento en el hilo retórico de su propia misiva y usarlo para pedir la atención y la benevolencia de Felipe II. La bidireccionalidad del viaje de fray Gaspar de Nájera evocada en la carta de 1580 hacía que el franciscano se convirtiera en el mediador por excelencia, ya que su viaje de ida y vuelta permitía que la petición de los caciques llegara al rey y que la merced real llegara, a su vez, a la población maya. En cierto sentido, esta circularidad geográfica se veía reflejada en los paralelismos que entrañaban el mismo texto. Por otro lado, la bidireccionalidad del viaje de fray Gaspar de Nájera expresaba implícitamente la expectativa de reciprocidad que albergaban los caciques, esto es, su esperanza de que el monarca respondiera favorablemente a su carta-petición. En otras palabras, fray Gaspar de Nájera debía garantizar la reciprocidad deseada.

Bibliografía

Arzápalo Marín, Ramón, edición, paleografía y notas, *Calepino de Motul. Diccionario maya-español.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, 3 vols.

34 Caroline Cunill, "Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española", Nuevo Mundo Mundos Nuevos, puesto en línea el 18/09/2012.

35 Sobre los viajes a la Corte de procuradores indígenas, ver Luis Miguel Glave Testino, Glave Testino, Luis Miguel, Memoria y memoriales. La creación del programa político de la nación andina, XVI-XVIII. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2023 y "Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras (1646)", Revista Complutense de Historia de América, 34 (2008): 85-106. Puente Luna, Andean Cosmopolitans.

36 Sobre la asimetría entre la representación de los cabildos españolas y el de los pueblos de indios, ver Cunill, "De Yucatán a la Corte".

Barriera, Darío, "Archipiélagos de gobierno: Distancias y discontinuidades territoriales como problemas históricos de los territorios americanos de la monarquía española", *Autoctonía*, 8/2 (2024): 925-958.

Barriera, Darío, *Ouvrir des portes sur la terre. Microanalyse de la construction d'un espace politique. Santa Fe (1573-1640).* Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2016.

Belmessous, Sahila (ed.), *Native Claims: Indigenous Law against Empire, 1500-1920.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

Brendecke, Arndt, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español.* Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert, 2012.

Cartas de Indias. Madrid: Ministerio de Fomento, 1877.

Cunill, Caroline, *Uay dzibnoon maya. Escrita en (la tierra llamada) Maya. Análisis de dos cartas inéditas del siglo XVI.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Biblioteca Indomexicana, 2023.

Cunill, Caroline, "Usos de la voz "maya" y reivindicación identitaria en una carta inédita en lengua maya yucateca del siglo XVI", *Estudios de Cultura Maya*, 60 (2022): 167-183.

Cunill, Caroline, "'Como el Real Consejo de Vuestra Majestad está tan distante de esta tierra': escribanos y papeles en disputa en el Yucatán del siglo XVI", en Guillaume Gaudin y Roberta Stumpf (eds.), *Las distancias en el gobierno de los imperios ibéricos: Concepciones, experiencias y vínculos*. Madrid: Casa de Velázquez, 2021, pp. 223-234.

Cunill, Caroline y Francisco Quijano, "Los procuradores de las Indias en el Imperio hispánico: reflexiones en torno a procesos de mediación, negociación y representación", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], puesto en línea el 24/02/2020, consultado el 29 de septiembre del 2024.

Cunill, Caroline, "De Yucatán a la Corte: defensores de indios, procuradores de los cabildos españoles y proceso legal en el siglo XVI", *Revista Allpanchis*, 47/85 (2020): 161-196.

Cunill, Caroline, "El uso indígena de las probanzas de méritos y servicios: su dimensión política (Yucatán, siglo XVI)", *Signos Históricos*, 32 (2013): 14-47.

Cunill, Caroline, "Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, puesto en línea el 18 de septiembre del 2012 y consultado el 29 de septiembre del 2024.

Cunill, Caroline, *Los defensores de indios de Yucatán y el acceso de los mayas a la justicia colonial, 1540-1600.* Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2012.

Cunill, Caroline y Rossend Rovira Morgado, "Un documento nahua de 1574: nuevas miradas desde el prisma de historia, la archivística y la filología", *Estudio de Cultura Náhuatl,* en prensa.

Gaudin, Guillaume, *Penser et gouverner le Nouveau Monde au XVIIe siècle. L'empire de papier de Juan Díez de la Calle, commis du Conseil des Indes*. Paris: L'Harmattan, 2013.

Garcia-Sellers, Sylvia, *Distance and Documents at the Spanish Empire's Periphery.* Stanford: Stanford University Press, 2014.

Gaudin, Guillaume, "Un acercamiento a las figuras de agentes de negocios y procuradores de Indias en la Corte", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], puesto en línea el 2 de octubre de 2017, consultado el 29 de septiembre del 2024.

Gaudin, Guillaume y Roberta Stumpf (eds.), *Las distancias en el gobierno de los imperios ibéricos: Concepciones, experiencias y vínculos.* Madrid: Casa de Velázquez, 2021.

Glave Testino, Luis Miguel, *Memoria y memoriales. La creación del programa político de la nación andina, XVI-XVIII.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2023.

Glave Testino, Luis Miguel, "Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras (1646)", *Revista Complutense de Historia de América*, 34 (2008): 85-106.

Hanks, William, "Reducción and the Reforming of the Social Landscape in Colonial Yucatan", en Alain Breton, Aurore Monod-Becquelin y Mario H. Ruz (eds.), *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 161-180.

Hanks, William*, Converting Words. Maya in the Age of the Cross.* Berkeley: University of California Press, 2010.

Masters, Adrian, *We, the King. Creating Royal Legislation in the Sixteenth-Century Spanish New World.* Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
Mazín, Oscar, *Gestores de la real justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid.* México: El Colegio de México, 2007.
Puente Luna, José Carlos de la, *Andean Cosmopolitans: Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin: University of Texas Press, 2018.
Quezada, Sergio y Anabel Torres Trujillo, *Tres nobles mayas yucatecos*. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, Gobierno del Estado de Yucatán, 2010.
Raimúndez Ares, Zoraida, "Las cartas de los caciques de Yucatán a Felipe II, de 1567. Edición crítica y análisis". Trabajo de fin de Master bajo la dirección de Alfonso Lacadena. Madrid: Universidad Complutense, 2016.
Raimúndez Ares, Zoraida, "Cartas de los caciques de Yucatán de 1567: nuevas perspectivas. Aportaciones desde la edición crítica y la traducción", *Estudios de Cultura Maya,* 54 (2019): 219-253.
Restall, Matthew, *The Maya World: Yucatec Culture and Society, 1550-1850.* Stanford: Stanford University Press, 1997.
Restall, Matthew, *Maya Conquistador.* Boston: Beacon Press, 1998.
Rocher Salas, Adriana, "Entre el cordón de San Francisco y la corona de San Pedro: la administración parroquial en Yucatán", *Estudios de Cultura Maya*, 25 (2004): 149-168.
Zimmermann, Günter von, *Briefe der indianichen Nobilität aus Neuspanien an Karlo V und Philipp II um die Mitte des 16.* Hamburgo: Herausgegeben vom Hamburgischen Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, 1970.

Los pueblos originarios y los tribunales de justicia: los personeros comunarios en los Andes
(revisita a un estudio de hace 30 años)

Luis Miguel Glave

Traigo a consideración del Congreso de Derecho Indígena un estudio que publiqué en 1992. Hace ya tantos años, el autor entregó a la imprenta un largo trabajo etnohistórico sobre un antiguo grupo étnico cuyo hábitat se encuentra al sur de la capital de la región del Cusco en el Perú. En aquel libro, titulado Vida símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena, hicimos una interpretación de la historia de un grupo originario llamado Cana o Kana, con su complemento los Canchi y mostramos como tuvo, y tiene una larga historia. Luego de los lógicos cambios en su conformación fruto de momentos tan impactantes como la consolidación del dominio Inca, la invasión española y la creación de un sistema colonial de tres siglos, la crisis del mismo, las luchas emancipatorias y la formación de la república criolla, el grupo étnico o pueblo originario, se recreó y enfrentó nuevos retos para su subsistencia. Todo ese largo proceso es llamado un proceso de etnogénesis.

En esa última etapa, se produjo una coyuntura de gran importancia, desde fines del siglo XIX hasta más o menos 1930, con lo que se llamó el reconocimiento de las comunidades indígenas, luego llamadas campesinas. El estado nacional "reconoció" como entes de derecho civil a los pueblos campesinos organizados en comunidades que provenían de un largo proceso de creación y recreación.

Los campesinos andinos del sur del Perú se organizaron y aparecieron representantes de los pueblos a los que se llamó apoderados. Como los grupos de poder en el campo y sus representantes en el estado se dieron cuenta del peligro que para sus intereses esto representaba, llamaron a esos personeros como cabecillas. Eran cabecillas de luchas, a veces legales y otras políticas y violentas a manera de alzamientos. Convocado por la revista Debate Agrario que publicaba el Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES), publiqué un derivado del libro sobre la etnohistoria Cana, con el título de "Personero o cabecilla", que es el que ahora reeditamos. Aquí presento al pueblo originario que se estudiaba

en el libro, con sus diversas parcialidades, ayllus y comunidades y la coyuntura de luchas que encabezó un personero indígena que se llamó Domingo Huarca Cruz, cuya figura histórica y su contexto reivindico.

En la larga duración, una corriente subterránea se muestra ante nuestros ojos, una identidad que se recrea sin perder los elementos de sus esencias, incluso cuando se derrumbaba en determinados momentos, aplastada por la explotación colonial y los cambios que se vivían a su interior, como esos ríos que se sumergen y vuelven a la superficie. La documentación que encontramos confirmó esta percepción. El segundo semestre del año 1987, visitamos Sicuani, una animada villa, la entrada al altiplano andino del sur peruano que alberga el lago Titicaca en su centro. Es el punto del nacimiento del río Vilcanota, que traducido al castellano es el río señor o rio mayor, como denominaron al Guadalquivir los musulmanes en Sevilla. Un espacio que conocíamos en sus determinaciones simbólicas gracias al estudio de la etnia de los Cana y su hábitat, justo en los intersticios de esos espacios y ocupando de manera salpicada los mismos. Allí podía haber algo, aunque no había archivo institucional civil.

Gracias a la larga investigación previa descubrí que Antaycama, la más grande comunidad del antiguo grupo étnico era un conglomerado de pequeñas unidades simbólicas y de linaje, que se estructuró en dos parcialidades, que dieron origen a una comunidad indígena que el estado republicano reconoció como ente jurídico recién a finales de los años 1920, luego de conflictos, luchas sociales por la tierra y los recursos naturales y violencia. La inscripción legal de estas comunidades indígenas se hizo a través de expedientes en los que uno de los requisitos era la presentación de algún título de propiedad, algunos de los cuales, la mayoría, se remontaban al periodo colonial. Los papeles incoados por el Patronato de la Raza Indígena que el estado paternalista fundó entonces en los años 1920 pasaron al Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas hasta que, con la reforma agraria de 1969, se trasladaron del archivo ministerial a las distintas zonas de administración del Ministerio de Agricultura. En Sicuani había una región agraria y allí debían estar expedientes de las comunidades provenientes de la etnia estudiada.

En un espacio poco aparente, con una clasificación precaria, sin mucho orden y sin duda muy desmembrados, los expedientes estaban allí.

Uno de ellos correspondía a la gran comunidad de Antaycama. Casi sin leerlos en el momento, los fotocopiamos y me los llevé a mi oficina en Lima para trabajarlos detenidamente. Gran sorpresa me produjo descubrir que uno de esos documentos tenía un contenido muy desconcertante. Se trataba de una escritura notarial que contenía varios "discursos" elaborados en distintos momentos. Solo algunos pasajes obedecían a la estructura de un instrumento notarial, formado a inicios del siglo XVII, como resultado de un pleito por linderos que llevaron adelante los indios de un repartimiento colonial contra otros que pretendían derechos sobre sus territorios, en un momento en que las transformaciones administrativas del dominio colonial hacían añicos el orden previo de los grupos étnicos que convivían en el mismo espacio. Las autoridades invocadas en ese expediente, que sancionaron su derecho a la posesión de las tierras en disputa, eran a la vez, figuras históricas de los siglos XVI y XVII junto a arquetipos simbólicos que trascendían el momento de la escritura, desde Manco Capac, inca señor y fundador del reino previo a la invasión, pasando por el virrey Francisco de Toledo que gobernó en 1570, don Carlos Inca el inca encomendero que poseyó el dominio sobre los indios del lugar, Domingo Cabrera Lartaun un visitador de tierras de mediados del siglo XVII, Tupac Amaru el gran rebelde andino del siglo XVIII y Simón Bolívar el libertador americano del siglo XIX. Pasaba el expediente de la denominación colonial de repartimiento o encomienda, a la republicana de provincia. Junto a la aparente sanción legal de autoridades arquetípicas sobre la legitimidad de la posesión de los territorios, una voz moral sin identificación daba normas sobre la inviolabilidad del territorio comunal y la defensa que los comuneros debían sostener sobre el mismo.

El documento era producto de una elaboración de archivo de memoria, llevada adelante por sucesivas generaciones de autoridades indígenas, que rememoraban su soberanía territorial en base a una lectura de la historia, carente de la linealidad propia del pensamiento europeo que supuestamente se manifestaba en los documentos notariales del tipo del que le dio origen. En resumidas cuentas, era un invento, un artefacto de memoria y una guía moral y política. Los papeles debieron estar en poder de los curacas encargados de custodiarlos, celosamente, como preciosos argumentos de su identidad. El hecho histórico es que ese documento fue aceptado por las autoridades peruanas del siglo XX como un documento legal que amparó la propiedad comunal de un extenso

territorio, habitado por un par de decenas de ayllus (grupos de parentesco andinos) que pertenecían a un colectivo simbólico y cultural que provenía de una larga historia.

Fue gracias a ese descubrimiento que luego vine a conocer que ese no era un caso excepcional. Los estudios sobre las luchas indígenas en Bolivia y de llamados los llamados caciques apoderados, representantes de las comunidades indígenas y pueblos originarios frente al estado nacional, para defender las tierras poseídas ancestralmente frente a los intentos de usurpación, mostraban casos similares. Estos caciques apoderados como se denominaron en Bolivia hicieron un gran trabajo de lucha legal desde fines del siglo XIX como lo han rescatado los estudios de los miembros del Taller de historia oral andina (THOA) en La Paz. Los documentos coloniales habían sido celosamente guardados por los indios, presentados en sucesivas confrontaciones contra otros colectivos indios o frente a extraños poderosos, para defender sus recursos naturales. En esa historia de litigios, habían sido reelaborados, constituyendo un depósito de memoria. Cada cierto tiempo eran sacralizados en rituales donde los papeles adquirían el estatus de ídolos parlantes, que eran alimentados por voces de tiempos sucesivos, que se añadían de manera a veces inextricable, en los pliegos antiguos para que fueran depositarios de la memoria de las luchas en defensa de las tierras y la supervivencia.

Destacó entre los caciques apoderados Santos Marka Túla, cacique del ayllu Jilata en Sicasica, La Paz. Estos dirigentes que lucharon por defender las tierras comunarias y ganar derechos ante el estado, guardaban documentos que llamaban coloniales, producto de copias de diversos expedientes, algunos tenidos en las cajas comunales y otros obtenidos por ellos con devoción de investigadores en los archivos estatales nacionales. Santos Marka T'ula entregó al archivo nacional una cantidad de documentos que según su gente guardaban la historia de sus derechos. La documentación comunaria estaba compuesta de transcripciones que tenían una y otra intervención del transcriptor, que aclaraba conceptos o que introducía códigos de comportamiento, normativas morales comunarias. Lo mismo que descubrimos en Canas en el Perú, se descubrió en la Paz, Potosí y otras regiones de Bolivia. Movimientos paralelos con nombres diversos y ritmos desiguales.

Posteriormente, el gran antropólogo andinista Tristan Platt, rescató otro conjunto fantástico de documentos de raigambre indígena conservados por el curaca Agustín Carvajal en Macha, en Chayanta al norte de Potosí. Otro tanto hizo Vincent Nicolas con documentos de los ayllus de Tinguipaya, también en Potosí, Bolivia. Los investigadores Paola Revilla y Pablo Quispert han recopilado y analizado todos estos y otros varios aportes y han publicado un estudio bajo el nombre Kintal sut'i, una expresión quechuizada de la norma punitiva de dar un "quintal de azotes" a quienes violaran las disposiciones normativas comunarias que se insertaban en los documentos.

Por otro lado, es importante resaltar la ideología que informaba las acciones y el pensamiento de los líderes o personeros del sur del Perú, que algunos han denominado milenarista y otros incaista. Estos personeros se afiliaron al Comité pro-derecho indígena Tahuantinsuyo que se había fundado en 1919. Esta institución, tan bien estudiada por Carlos Arroyo y Wilfredo Kapsoli, no solo era un ente burocrático, tuvo extensas ramificaciones en lo más profundo de la geografía rural de los Andes. Retomaron a inicios del siglo XX, la idea del retorno a una época donde solo reinasen los indios, como pensaron los aymaras en sus luchas del siglo XVIII al decir de Sinclair Thomson. Los personeros además organizaban colectas de recursos para sus gestiones, que eran denominadas "la rama" y de allí se les conocía como ramalistas.

El Comité Tahuantinsuyo fue mucho más allá de la Asociación Pro-Indígena que funcionó con ideología indigenista desde principios de siglo. El Tahuantinsuyo se juntó con los primeros socialistas y en su fundación anidaron en su seno muchos anarquistas y anarcosindicalistas. En el ideario del Comité no estaba tan clara la raigambre milenaria que se manifestaba en las acciones directas de lucha de los campesinos que se movieron bajo sus banderas. Ellos fueron los herederos de una memoria indígena que se había gestado en la época colonial a partir de la lucha memorialista de los caciques por reivindicar sus derechos, como lo muestro en mi último libro Memoria y memoriales, la creación del programa político de la nación indiana. Esa lucha memorialista desembocó en un programa revolucionario mucho más radical durante la gran rebelión andina que representó paradigmáticamente Tupac Amaru en 1780 y que tuvo manifestaciones locales y regionales muy diversas con líderes como Tomás Apaza Tupac Catari, Felipe Velasco Tupac Inca,

Tomás Catari, Pedro Vilca Apaza o Alejandro Callisaya. A la explosión indigenista organizativa del Comité Pro-derecho Indígena y sus profetas de la rebelión como los llamó Manuel Burga, siguió una represión brutal que tuvo uno de sus escenarios en la tierra de Domingo Huarca y frente a ello, una verdadera insurrección indígena que se muestra en las páginas del estudio que ahora reeditamos.

En la vecina provincia de Cotabambas y en la intermedia de Chumbivilcas, en la década de 1920 también, se produjo una masacre de pobladores originarios por parte de los hacendados. En la región ocurrió un proceso similar al que se vivió en Canas como presentamos en este estudio. La revuelta indígena contra los abusos de los gamonales fue estudiada por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante. Un estudio modestamente publicado que ha tenido muy restringida difusión. Pero todavía menos conocido es el trabajo de reclamación de territorios y de reconocimiento comunario que tuvo lugar a fines de la década de 1940 e inicios de la siguiente. Una petit histoire surge de unos documentos escasamente conocidos, que reposan en otra dirección agraria, la de Apurimac, de la provincia de Cotabambas y el expediente de reconocimiento de una comunidad llamada Pampaña, hoy un barrio de Tambobamba en Cotabambas o Grau como vino a denominarse parte de la provincia más recientemente. Parte de esa documentación fue publicada en un admirable conjunto de documentos exhumados por Rainer Hostnig, Ciro Palomino y Jean-Jaques Decoster, Proceso de composición y titulación de tierras en Apurímac-Perú. Siglos XVI-XX. El conflicto tuvo lugar con haciendas de Chalhuahuacho en Cotabambas y Progreso en Grau, además de una compañía minera que obtenía oro y lo sacaba de esas regiones casi inaccesibles entonces hasta la capital del país. El personero, acusado también, mucho tiempo después de su auge como movimiento, como "ramalista" y cabecilla agitador, se llamó Lino Ccoropuna Ccoñislla.

Ccoropuna "encontró" también en un repositorio notarial unos títulos que adujo ser de su pueblo. Los documentos legalizados notarialmente también adolecen de incongruencias, fechas incorrectas, aunque con personajes históricos reales que actuaban en favor de los comunes, uno de los cuales llevaba el nombre de Pampaña, que el personero pretendió hacer reconocer. Por supuesto, los hacendados y las autoridades que actuaban a su favor y con su lógica, negaban la existencia de tal comunidad y por tanto de su derecho a las tierras que reclamaban.

Desconocido líder indígena, Ccoropuna dejó de su accionar para defender las tierras de su pueblo y formalizar ante el estado el reconocimiento de su comunidad, unas mínimas huellas documentales que sin embargo se unen a una gran historia. Un antropólogo, Federico Helfgott trabajó el conjunto de la documentación, tanto la publicada en el libro documental de Hostnig, Palomino y Decoster como la que quedó en el archivo ministerial. La de Helfgott es otra publicación casi desconocida titulada "Fuimos anoticiados de la existencia de los primitivos títulos. Un movimiento indígena-campesino en las provincias de Cotabambas y Grau, Apurimac, 1945-1953", la cual merece ser remarcada, como la de Valderrama y Escalante, que rescatan la profunda historia de estos territorios de la actual provincia de Apurímac donde una larga historia de lucha y memoria indígena se hicieron carne en los campesinos que lucharon por sus territorios y su justicia. Tanto la actual provincia de Espinar, escenario de la lucha de Domingo Huarca que se presenta en el estudio que reeditamos, como Cotabambas y Grau en Apurimac, son dos de los espacios más conflictivos en la actualidad, producto de la aparición de poderosos capitales mineros que han puesto en explotación viejas minas con modernos y destructivos métodos de extracción, dando lugar a nuevas luchas de los pobladores originarios que, esta vez, no solo defienden sus territorios y sus derechos sino la sostenibilidad de todo el medio ambiente. Elementos suficientes para reclamar la pertinencia de reeditar la historia de Antaycama y su personero Domingo Huarca Cruz.

PERSONERO O CABECILLA

La figura histórica del jefe indio, el *curaca quechua* y el *mallku aymara* es tan compleja como la de los *ayllus* y los señoríos étnicos. De cualquier manera, bautizados como caciques por los españoles, fueron los más importantes y polémicos personajes de la etnohistoria -y de la historia a secas- andina.

Los señores naturales andinos, que colaboraron con la conquista o que se mantuvieron a la cabeza de grandes o medianas poblaciones, agrupadas en distintos niveles segmentados de formaciones sociales y políticas, lograron mantener algunos privilegios y sirvieron a sus pueblos en la defensa de su reproducción. Caciques gobernadores de los repar-

timientos, alcaldes mayores de vanos pueblos, capitanes de la mita de provincias enteras, alguaciles mayores de los indios de las parroquias de las ciudades, maestres de campo de provincias y ciudades en las movilizaciones armadas, fueron distintos cargos que desempeñaron ante el Estado colonial, manejando a las personas y los recursos de sus señoríos naturales. Hacia adentro, hacia sus pueblos, fueron señores, curacas o *mallkus*, con distintos grados de hegemonía y poder. Algunos fueron representantes étnicos legítimos, otros legitimados por su influencia en el mundo exterior, muchos advenedizos y oportunistas, otros exitosos empresarios que garantizaban la mediación en su poder económico. Hasta principios del siglo XVIII mantuvieron la cara étnica de la historia andina, articulada por filiaciones propias o reinventadas, que reprodujo formas económicas y culturales de tipo nativo.

La evolución del conjunto social colonial determinó que la población nativa deviniera en un gran campesinado, dividido en indios de hacienda y miembros de pueblos de indios. Todos eran tributarios del Estado colonial, divididos en clases de acuerdo con su acceso a la tierra se abría paso una diferenciación campesina de tipo económico El cumplimiento de determinadas obligaciones a la manera de escalas permitía acceder a los recursos y al poder, mientras en la base se mantenía el principio de reciprocidad y las filiaciones culturales regidas por el parentesco y las pequeñas tradiciones. Fue el surgimiento de las comunidades andinas. Como grupos fragmentados, aislados, fueron las células sociales en las que se reprodujo la población andina, con la familia campesina en la base, en un renovado ritmo demográfico que dejó atrás la crisis poblacional. A nivel global, sim embargo, surgió una indianidad generalizada los runas, los indios más allá de su horizonte étnico cultural, con un imaginario colectivo que anclaba en un pasado idealizado y un sueño del futuro para ellos. Apoyados en ese imaginario colectivo, los últimos curacas andinos del siglo XVIII, que se mantuvieron en la medida de su capacidad económica más que en su legitimidad política hacia afuera, propusieron un proyecto de reformas con una mayor participación media en el Estado. Su derrota militar determino su exclusión política.

Después de la derrota militar de fines del siglo XVIII, la exclusión política de los curacas y la desaparición del funcionario colonial que representaba al Estado en la localidad -el corregidor- significaron la aparición de un estamento mestizo intermediario entre los fragmentados grupos medios y el Estado colonial. La intermediación se cobraba con parte de los excedentes campesinos apropiados a nivel local. Desde entonces los poderes locales llevaron la colonia a la localidad, mientras

el Estado colonial se derrumbaba. Frente a los poderes locales, los indios se articularon en sus *ayllus* y parcialidades dentro de comunidades cuyos representantes fueron los alcaldes *vara*, los *varayoc*, mandones, segundas, autoridades tipo cabildo cuya función era parlamentar con los poderes locales. El poder, en las comunidades, se redujo a la proporción en que ellas mismas se reproducían.

En un contexto de cambios, las comunidades se crearon, se fusionaron y también se fraccionaron Pero hacia fines del siglo XIX, cuando ya en el imaginario rural el Estado peruano, el Estado criollo y sus símbolos se extendían en reemplazo del antiguo orden colonial, los campesinos se vieron precisados a buscar representaciones más amplias y legítimas, que lograran arrancar del Estado algunas normas de protección o que renovaran los viejos pactos entre los indios y los "otros", que conocían como *wiracochas*. Esos representantes de los campesinos indígenas se llamaron *personeros*. Los gamonales, los poderes locales, los denominados *cabecillas*. Fueron como una renovada figura de los antiguos curacas, pero esta vez avalados en un imaginario indígena campesino -los ideólogos urbanos fueron las corrientes indigenistas- dentro del Estado criollo, dejando atrás las representaciones mentales de la sociedad étnica.

Veamos un caso de representación campesina en una sociedad rural convulsionada, en las punas del sur andino, en un pequeño poblado que surgió con el desarrollo de un nuevo mercado. El pueblo era Tocroyoc, el personero, Domingo Huarca[1]. La idea central que se postula es que en un momento histórico determinado se produjo un encuentro fundamental para la vida de los actuales hombres y mujeres de estas localidades. Fue la intersección entre el devenir histórico real de sus vidas y una forma ideológica o imagen de esa historia y del mundo que ellos se habían hecho para enfrentar los cambios en sus existencias.

Ese encuentro fue parte de un proceso violento. Viejas contradicciones, renacidas en un nuevo momento de desarrollo de las relaciones sociales y de poder, se recrearon y reavivaron. Pero también se recrearon complejas redes de solidaridades internas en el grupo indio homogeneizado en el crisol de la explotación, acompañadas de un imaginario colectivo que les daba sustento. Esa imagen de su histona y del mundo sustentó un fenómeno muy importante para el futuro de estas personas lo que

1 GLAVE, Luis Miguel. Vida, símbolos y batallas Creación y recreación de la comunidad indígena siglos XVI XX.

se ha llamado el reconocimiento de las comunidades indígenas. Fueron estas instituciones, que se habían ido cristalizando en el proceso de homogeneización étnica y fragmentación social, las que asumieron el papel de depositarias de la ideología y de las rescatadas formas de reproducción cultural y económica de los campesinos. Desde entonces les correspondería un papel central en la formación de una nueva cultura nacional y en la rearticulación de los campesinos como sector social y económico dentro de la formación social conjunta. Los que comandaron a los campesinos en todo este proceso, que va desde fines del siglo XIX hasta 1930, fueron sus representantes, personeros que obtenían el título de tales ante las autoridades locales y algunas veces de los propios ministerios nacionales.

La histona de los pobladores *canas* hacia fines del siglo XIX fue la del crecimiento de una estrategia campesina de enfrentamiento del mercado y de reproducción biológica y social. Ese crecimiento general de los campesinos debía chocar con el hambre de recursos que el sector mestizo o *misti* venía desarrollando desde mediados del siglo XIX. Los abusos por expropiación de tierras se daban desde hacía un largo tiempo[2], pero se agudizaron a fines del siglo XIX, al amparo de una ley que de alguna manera retrotraía la legislación hasta las normas liberales de inicios de la república. Se trataba de la ley de 1893 referente a los terrenos indígenas. Alguna vez se consideró que esa ley reconoció implícitamente la existencia de las llamadas comunidades indígenas, amparando sus propiedades colectivas en una reedición del apoyo estatal que desde la colonia se dio a los indios para garantizar la reserva colonial de mano de obra. En esa oportunidad fueron otros los intereses que la originaron. Los campesinos pudieron ver en este tipo de legislación alguna garantía a sus posesiones, pero lo que ocurrió fue que dentro de las colectividades campesinas, al desarrollarse una de las formas de posesión y usufructo, de carácter individual, se abrió paso a la posibilidad de mayores enajenaciones, como realmente ocurrió[3].

El esquema de exacciones era muy simple al diferenciarse el acceso a los recursos internos dentro de las colectividades campesinas y primar algunas veces el uso individualizado por familias, los conflictos por linderos y por herencia dieron lugar a ventas tras las que se ocultaban los

2 Ver sobre todo MANRIQUE, Nelson. *Yawar Mayu Sociedades terratenientes serranas 1879 1910.* DESCO, Lima, 1988.

3 Ver BASADRE, Jorge. Historia de la Republica del Perú. 6ª edición, tomo I, Editorial Universitaria, Lima, 1986.

intereses de los *mistis*. Amparados en un poderoso local, algunos linajes lograban defender sus tierras o ganar las de otras familias, terminando el control de las mejores tierras o pastos en poder de los llamados gamonales. Ello fue más dramático en la época que trataremos que cuando la cuestión fue planteada, todavía en el siglo XIX. Cuando se suscitaban problemas, los *mistis* presentaban verdaderos o fraguados contratos escritos, frente a la sola tradición verbal de los linajes campesinos, de ahí que las autoridades, vinculadas a los *mistis* por supuesto, ampararan a estos y acusaran de "*fabuladores y viles*" a los indios por su natural "*idiosincrasia*".

Los abusos por servicios personales y la agitación campesina en su contra, particularmente en Chucuito y el actual departamento de Puno, fueron otro detonador de conflictos y nueva conciencia campesina. Los abusos denunciados por los campesinos tienen características de exacciones directas y violentas. Implicaban compromisos serviles de trabajo y el uso directo del poder y la violencia. Tenemos casos de pastores que debían pagar ovejas supuestamente perdidas por ellos y eran expropiados, o expropiaciones por falta de pago de arrendamientos de las propias tierras campesinas que eran anexadas en los fundos de los *mistis*. También, el incumplimiento del pago de tributos que eran cobrados coactivamente en especies. Todas estas cobranzas y embargos implicaban el uso de la violencia y la fuerza local, de carácter étnico, con mestizos reclutados en bandas y apoyados por una pequeña y dispersa gendarmería cuando era menester. Ello condujo a un necesario afloramiento de la violencia más primitiva y a los robos y depredaciones propias de una guerra interna a propósito del control de los recursos.

La situación general que todo esto implicaba era la de una subordinación india que se mantenía en ese dominio interno a cambio de una supuesta protección paternalista y de un sistema de alianzas clientelistas con sus vecinos *mistis*. La protección que los campesinos recibían de sus señores implicaba resguardo a la rapiña tributaria y estatal, pero también a la de los otros *mistis*. Ese clientelismo terminó invirtiendo las fuerzas y convirtiendo lo que pudo ser un acuerdo de los indios con los *mistis* en un enfrentamiento cuando estos se apropiaron de los recursos y pretendieron monopolizarlos[4].

4 Ver GONZALES, Mlchael "*Neo Colonialism and Indian unrest m Southern Peru 1867-1898*2 en Bulletim of Latín American Research 6/1 pp 1-26.

Hay que señalar que estos pastores no eran pobres, pues tenían el control de los recursos más estimados para el desarrollo de la ganadería en las punas y manejaban el mercado para satisfacer sus necesidades de moneda y acceder a otros recursos. La situación de las economías campesinas había cambiado radicalmente del estado de penuria por el que atravesaron al promediar la mitad del siglo XIX, habían ampliado sus fronteras de pastos e integrado en un hábil manejo de la zonificación las altas estepas, sus productos habían mejorado en sus términos de intercambio con el mercado exterior al que se vinculaban, y la tributación de tipo colonial, que se mantenía con otros nombres, había descendido en su impacto interno sobre los recursos campesinos[5]. Pero sus intereses estaban enfrentados con los de los *mistis*. En el contrapunto y en la disputa por recursos, el enfrentamiento de ambas partes se agudizaba, tenía que explotar. Ello ocurrió en la década de 1920-1930, cuando la rebelión se mantuvo latente y la ideología y la lucha legal estuvieron en la vida cotidiana

La coyuntura de 1920 se abrió en el marco de la aparición de nuevas comentes políticas que se manifestaban también a nivel local, así como con los cambios sociales y económicos que el desarrollo del mercado y de la nueva sociedad nacional habían introducido. Las protestas por abusos serviles y por la tierra se hicieron entonces más frecuentes, más ideológicas y más irritantes para el sector *misti*, ahora convertido en un aletargado conjunto de comerciantes y terratenientes rurales, enfrentados al campesinado de una manera violenta y muy cargada ideológicamente[6]. Los documentos utilizan innecesariamente términos como «*gamonal*», «*crimen abominable*», «*raza miserable*» y, por supuesto, «*misti*» e «*indígena*», comúnmente aceptados y manejados por los actores como identificatorios de los grupos. El desarrollo de una ideología campesina del «nosotros», atada a una histona recreada en el mito, en el ritual y, como veremos, en la protesta legal, fue el factor más saltante de esta coyuntura. Las referencias a las denuncias legales pueden ser cansadoras en Coporaque, particularmente en Pichigua, en Yauri, por

5 Ver respecto a la situac1ón de estas economías en 1846, el informe del apoderado fiscal de Canchis Marcos Villafuerte un excelente diagnóstico de la vida rural de entonces antes de la peste de mediados de siglo (AGN H 4 1877 R 0318). Sobre la zonificación y el recurso de los bofedales, ÜRLOVE Benjamín «*Mollocahua 1931 Un levantamiento carnpesmo en el sur del Peru*» en Jorge Flores Ochoa y Abraham Valencia *Rebeliones 1ndígenas quechuas y aymaras,* Centro de Estudios Andinos Cusco, 1980.

6 Ver al respecto el libro documental de Gutiérrez (Gutierrez, Julio, *Así nació Cusco rojo*, Cusco, 1986).

supuesto, y en toda la zona baja de Langui y Layo[7].

Ello por cierto ocurrió en un marco generalizado de violencia y enfrentamiento, paralelo a una reformulación de la presencia del Estado que implicó el final «reconocimiento» de las comunidades de indígenas, instituciones que terminarían siendo depositarias del contenido de esta ideología y de esta historia recreada, reductos finales de la defensa del «nosotros» y de la reproducción económica del campesino indio frente a la arremetida mestiza y la subordinación neocolonial.

No bien iniciado el período liguista, se desataron las tensiones. Fue el año 1921 el más violento y representativo de la nueva situación En una aldea campesina, estratégicamente ubicada en las punas de la flamante provincia de Espinar, se iniciaron las hostilidades. Un Jefe o «*cabecilla*» campesino fue el personaje central. Su nombre Domingo Huarca Cruz.

Conviene ubicar mejor el proceso económico seguido por el poblado desde fines del siglo XIX y, en él, la posición de la familia del famoso personero comunal. Tenemos para ello los materiales fiscales a nuestra disposición.

Entre fines del siglo XIX y 1917 se produjo, en Yauri, un aumento del número de propiedades ganaderas y de propietarios de esas estancias y ganados En 1895 se registraron 216 propiedades, mientras en 1917 fueron 266, en términos de propietarios individuales, en 1895 fueron 203 frente a 250 en 1917. La mayor parte eran propiedades del mínimo de renta imponible, al que estaban sujetos la mayoría de los linajes campesinos. El crecimiento del número de estancias y de propietarios revela el aumento de los pastos y de los espacios en actividad ganadera entre ambas fechas. Pocos fueron los que teman más de una propiedad, normalmente las familias *mistis* de poder local. La economía pastoril creció. Entre estos pastores algunas familias son más representativas tienen ganado en distintas parcialidades o *ayllus* de la comunidad de Antaycama y se relacionan entre ellos por parentesco, aumentando su importancia interna dentro del grupo.

Los Huarca pertenecían a este grupo. En 1895 tenían ocho estancias, todas en la parcialidad de Chorrillo, donde, a instancias de Huarca, que movilizó a la población, se fundaría Tocroyoc, sólo Mariano Huarca

7 Archivo Histórico del Cusco (en adelante AHC), Prefectura documentos sueltos.

registró dos estancias de su propiedad, convirtiéndose en uno de los pocos dobles propietarios de todo el distrito. Mientras, en 1917 sólo se registraron cuatro estancias de la familia, aunque una era avaluada en algo más del mínimo impositivo. Los Saico, que, como veremos, tenían relación política con ellos, poseían ocho estancias, y los Samata una. Es decir, aunque el apellido no figura en la misma proporción que en 1895, es de suponer que no perdieron sus tierras, sino que las difuminaron entre la parentela con otros apellidos.

No era esta, sin embargo, la única familia campesina con recursos apreciables. Otros casos son todavía más llamativos, pero los Huarca sin duda, tenían una ascendencia y un poder internos muy apreciables.

En este grupo es que creció Domingo Huarca, pensando en formar un pueblo con capitalidad política y liberando su tráfico comercial de la tutela de pueblos languidecientes de *mistis* como Ocoruro. La rivalidad con Ocoruro y el deseo de profundizar su mercado y de ser capital de distrito fue una bandera de lucha de Huarca. La pugna por esta reivindicación de carácter político, administrativo y comercial estuvo entonces atada al crecimiento de nuevos poblados que rearticulaban el espacio campesino, lo que arrojó como resultado una nueva fuente de diferenciaciones y conflictos, como este de Tocroyoc y otros en Acocunca y, posteriormente, en Sillacunca o El Descanso[8].

Huarca, nombrado «*cabecilla*», presenta reivindicaciones. Se suscita un gran miedo entre los vecinos, que consideran a los medios en rebelión. Aparentemente los indios toman o intentan tomar el pueblo de Ocoruro. El texto reseñado señala como antecedente de la final represión al movimiento de Tocroyoc lo que ocurnó en Alcasana y Chañi de Pichigua en 1914, cuando mucha gente reclutada por los mestizos atacó las estancias indias robando ganado y enseres y quemando luego las viviendas. Finalmente, la narración de Piel[9] termina cuando Huarca es asesinado por los *mistis*.

8 Ver RUIZ BRAVO, Patricia. *Sicuani la ciudad en el problema regional*, Centro Bartolomé de Las Casas Cusco, 1986 y ALENCASTRE, Andres. *Kunturkanla un pueblo del Ande*, Editorial Garcilaso, Cusco, 1961. En el caso de Tocroyoc desde 1912 se hacían reclamaciones por poner una plaza en la parcialidad de Chorrillo (ver RÉNIQUE, José Luís, *Los sueños de la sierra Cusco en el siglo XX*, CEPES, Lima, 1991).

9 PIEL, Jean «*A propósito de una sublevación rural peruana en los inicios del siglo XX. Tocroyoc 1921*» en Dependencia 1/3 pp 3 28.

Otros estudios nos dan alguna referencia adicional sobre los sucesos de Tocroyoc. Burga[10] vincula la agitación del año 1921 con los mensajeros del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo. Como veremos, esta es una realidad muy importante para comprender las agitaciones campesinas. Sabemos también, gracias a este estudio, que los desórdenes de Yauri se produjeron en mayo de ese año. El dato más importante proporcionado por Burga es la transcripción del informe del subprefecto de Espinar, Gregorio Álvarez Valer, del 12 de mayo. Burga señala que fue en Yauri la manifestación campesina del 2 de mayo que estremeció a las autoridades y mestizos de la zona, pero ella ocurrió realmente en Tocroyoc y el día del mercado. Fue encabezada por Huarca, de «*la parcialidad grande*» de este pueblo, con 4.000 indios a los que se les leyó un comunicado con acuerdos del Comité Central Tahuantinsuyo. Esta fue la única acción documentada del movimiento de Tocroyoc, por lo demás, la toma de Ocoruro que mencionaran las fuentes orales de Piel puede ser el mismo intento de copar la hacienda de Héctor Tejada, del que nos informa otro testimonio local[11]. Sin duda, los campesinos estuvieron agitados, pero no hay más evidencias de actos de rebeldía que estas y el recuerdo oral que Piel recogió y que se conserva hasta hoy.

Por su parte, el trabajo de Kapsoli[12] nos ofrece además la evidencia de la prensa gremial del Comité Central Tahuantinsuyo, que refiere la mitológica inmolación de Huarca, con la extracción de sus ojos y la exhibición del cadáver en Ocoruro o Yauri, al estilo de los escarmientos punitivos coloniales. La imagen fue muy difundida entonces en varios escritos políticos. Fue el «*mensaje*» de forma mítica en que se convirtió el asesinato del líder, transformado en un mártir de connotaciones simbólicas. Por ello la reiteración de figuras violentas propias de las imágenes andinas de sacrificios en pos de redención futura Kapsoli aporta, además, nuevas evidencias de la ramificada conexión de Huarca con el Comité Central Tahuantinsuyo, gracias a varios memoriales previos que desde Yauri se llevaron a la Asociación Pro-Indígena y a un texto de José Gardella publicado en Buenos Aires en 1923. En ese texto se refiere un memorial de los campesinos de Yauri, Ocoruro y Condoroma (obviamente los que conformarían la comunidad Antaycama), donde

10 BURGA Manuel «Los profetas de la rebelión 1920 1923» en J P Delerey SamtGeours Estado y naciones en los Andes Insututo de Estudios Peruanos Lima 1986.

11 ALENCASTRE Andrés «*Sublevaciones indígenas*» Monografía presentada al curso de Sociología Nacional Universidad Nacional del Cusco, Cusco 1942.

12 KAPSOLI, Wilfredo. *El pensamiento de la Asociación Pro indígena*, Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco,1980.

afirman que las treinta y nueve parcialidades de estos pueblos habían dado sus poderes a los obreros de Lima para que los representen en la realización del primer Congreso Indígena. Ello ocurriría en el centenario de la independencia del Perú, cuando se fundaba la organización indigenista más importante de la historia moderna andina.

Sabemos algo más de las acciones que condujo Domingo Huarca gracias al material que se conserva en la propia localidad de Tocroyoc[13]. El Ministerio de Fomento emitió un oficio que informa que veintitrés delegados indígenas, jefaturados por Huarca, habían estado en Lima haciendo gestiones de defensa campesina. Ellos fueron a los que en las localidades se les identificó como «*cabecillas*». Los delegados campesinos decían llevar el mensaje de los indígenas a la capital, en ese año simbólico del centenario de la independencia. En manos de una más violenta exacción de recursos y de tierras por parte de los mestizos en los pueblos, los indios se presentaron ante el Estado en demanda de «*protección*», de la misma manera que lo hicieron los señores étnicos de la época colonial temprana. En grupo, desde las provincias altinas y sureñas de Cusco, demandaron garantías y arrancaron un nombramiento oficial del Ministerio de Fomento como delegados de las Comisiones de Indígenas. Ellos debieron sentirse como funcionarios oficiales, pues tenían el amparo estatal a su liderazgo campesino local.

Con ese amparo estatal, Huarca y sus compañeros regresaron a Cusco. A los pocos días, la comunicación se extendía por las punas. El 2 de mayo, un jueves de mercado en Yauri, con su grupo, Domingo Huarca llevó esta noticia y la de las organizaciones indígenas que se centralizaban en la capital de la república. Esa resolución ministerial fue realmente como su condena a muerte. Las actividades que desde entonces realizó, en medio de un temor generalizado de los mestizos, fueron consideradas como una sublevación india y como tal fue enfrentada por las bandas armadas que se formaron en los pueblos, apoyadas por las gendarmerías nacionales de las capitales de provincia. Su final no podía ser otro que el asesinato del líder, un personaje de indudable carisma y

13 Los documentos fueron conservados por el cuñado de Domingo Huarca, Benito Samata (Zamata), y por la familia descendiente Samata Huarca. Constan de diez testimonios desde el of1cio del Ministerio de Gobierno a la Prefectura de Cusco de 1888 hasta los preparativos de las primeras fiestas en homenaje a Domingo Huarca el 28 y 29 de junio de cada año con los gastos y el programa de actuaciones y bailes por anexos. Los citaremos en adelante como *Documentos Huarca*. Agradezco a Antonio Lovon entonces miembro del equipo de promotores del Centro de Formación Campesina de Tocroyoc quien me facilitó la documentación y me ayudó en el conocimiento de la zona de esta investigación.

ascendencia en la masa campesina.

La defensa legal ante el Estado como protector, en la época de la fraseología indigenista y la organización dispersa de un partido de los indios, con sus fraternidades secretas de apoyo llamadas «*la Rama*», se mantuvo aun luego de la violenta respuesta mestiza de 1921. De Tocroyoc, fue Nazario Saico quien volvió a Lima con vanos memoriales de protesta, continuando con el papel de personero o cabecilla Recordemos que los campesinos de lo que sería pronto la comunidad de Antaycama habían presentado repetidos memoriales ante el Comité Pro-Indígena entre 1910 y 1920[14] En 1922 Saico juntó diversas acusaciones contra gamonales por abusos y expropiación Ilícita de tierras[15].

Las acusaciones indias son exactamente iguales a las que el gobernador pampamarquino de 1922, expresando el pensamiento *misti* frente a la situación de agitación, señalara como calumnias y mentiras robo de ganado, apropiación ilícita de tierras, incendios de chozas, obligación de pagos por servicios no cumplidos o ganado perdido, etcétera. El carácter eminentemente servil de la dependencia personal entre los indios y los señores mestizos era lo que se ponía en tela de juicio. Por eso, los delegados de las Comisiones Indígenas, como lo hicieran sus antecesores, *mallkus* y curacas andinos del siglo XVII, adjuntaron leyes a su favor que los protegían de los servicios personales. El propósito era hacer ver ante el Estado benefactor y protector que no se cumplían sus prevenciones a favor de la raza. Por eso todavía en 1922 podemos ver que un personero campesino lleva una resolución suprema de 1888 por la que los antecesores campesinos de la robusta colectividad de los antiguos *antas* de Yauri habían conseguido la protección del Ministerio de Gobierno y Policía contra los servicios personales gratuitos que los «*naturales, por error o abuso*» seguían cumpliendo en las punas sureñas. Junto con un memorial de creación y defensa de las «*escuelas indígenas*» en seis parcialidades, esta antigua resolución fue acompañada de la demostración de la continuidad de la opresión que representaban los memoriales que los campesinos de Yauri presentaron. Así, el accio-

14 KAPSOLI, Wilfredo. *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*. Tarea, Lima, 1984 pp. 48- 49.

15 Documentos Huarca. Son ocho extensos memoriales de distintas parcialidades de Antaycama como Mollocahua, Marquin, Coto Collana, Huancane Anta, Marquin Collana y parcialmente Ichulahua Anta de donde aparentemente fueron un grueso de los caídos por la represión de los poderes locales de Yauri. Sobre el papel de apoyo de la Asociación Pro Indígena con la que los campesinos de Yauri estuvieron vinculados ver KRAPSOLI, Wilfredo. *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena* op cit.

nar de los personeros se remonta en esta localidad por lo menos a 1888, y ello quedó marcado en la conciencia de los líderes posteriores.

De manera paralela a la presentación de los documentos que comentamos, los familiares de Domingo Huarca y de los campesinos de Ichulahua seguían juicio contra los masacradores (no parece haber otro nombre para ellos) del 29 de junio, fecha de la cruenta ejecución de Huarca y de otros campesinos. La hermana de Huarca, ya viuda, fue en ese tiempo depositana de los documentos que Huarca había presentado y que Samata llevó como su sucesor personero de Espinar a Lima. La continuidad y la memoria se mantenían en constante recreación, hasta su posterior plasmación colectiva y ritual. Todavía en 1927, poco antes de que los juicios por los enfrentamientos de 1921 fueran sobreseídos, Samata estaba protestando por las penas ridículas que los *mistis* locales habían recibido por las muertes que causaron.

Como hemos visto, la familia de Huarca era acomodada, pero no estuvo exenta de las contrad1icciones propias de la sociedad campesina diferenciada. La posesión de tierras y de solares, cuando Tocroyoc fue por fin declarada capital de un nuevo distrito y sede de una feria comercial de importancia, fue objeto de disputa entre sectores de la fam1ia[16]. Esas contradicciones entre sectores de los anexos de lo que ya era la comunidad indígena de Antaycama no fueron inpedimento para que el mito de Domingo Huarca se extendiera y arraigara entre los campesinos. Cada 28 de junio, la víspera de la fecha de su inmolac1ón, desde cada anexo comunal se concentran en la plaza del pueblo, «*danzando por sus ayllos*» diría un informe colonial, en representación teatral de la muerte de Huarca, inmolado por la colectividad india y en crecimiento constante hacia el mañana, como la muerte de Atahuallpa comenzó a ser representada en el ritual del siglo XVII.

Como veremos de inmediato, los campesinos actuaron, además, con un comportamiento regido por el simbolismo y el mesianismo, expresados en una forma más ritual que militar o política. Por el lado de los mestizos enfrentados en cuanto que sector de clase con los campesinos, lo que se manifestó fue un miedo generalizado a un ataque violento contra ellos. Ello ocurrió en el contexto de una agitación que ha sido llamada por Burga[17] la «*Gran Sublevación*», un proceso que duró hasta 1923 y

16 El desarrollo de nuevos poblados por el efecto de su ubicación en las nuevas rutas comerciales de integración campesina fue un moderno factor de conflictos.

17 BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto. *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Ediciones Rickchay Perú, Lima, 1980, pp. 45-48.

que fue una conjunción entre temores y estallidos dentro del accionar nuevo de los «*profetas de la rebeli*ón»[18], esos mensajeros indígenas que se llamaron personeros o cabecillas, que terminaron vinculados con el Comité Central Tahuantinsuyo. Las acciones más concretas y dramáticas, sin embargo, fueron las de los hacendados que mataron probablemente a centenas de campesinos, en medio de un hambre generalizado por apoderarse de sus tierras y un gran temor a la defensa desesperada y prepolítica de los indios.

Casi en el mismo momento que los sucesos de Tocroyoc, en Layo y toda la comarca del lago de Langui y Layo se suscitaron otros v10lentos enfrentamientos Es importante para nosotros notar que, en esta nueva coyuntura de la historia de los antiguos *canas*, en un mismo momento se produjo un estado de agitación y violencia, cargado de expresiones rituales y de un mensaje mesiánico en toda la comarca, entonces dividida en dos provincias Canas y Espinar. Lo curioso es que nuevamente las explosiones y la organización interna expresaron los antiguos segmentos en que se dividían las poblaciones los *canas* de Urco, asociados a las punas y cuya cabecera estaba entonces no en Pichigua sino en el territorio de los *antas*, los de *uma*, asociados a la humedad, al lago de Langui, cuyo centro estuvo en un cerro sagrado en las orillas del lago. Los sucesos de Layo y la zona del lago fueron contemporáneos a los de Tocroyoc (se diría, incluso, casi coordinados). Fueron también claras las influencias de los mensajeros indios vinculados al Comité Central Tahuantinsuyo y la de los líderes de los levantamientos de Huancané y Azángaro, violentamente reprimidos un tiempo antes.

El testimonio más sugerente de este suceso violento es el que dejara don Andrés Alencastre, testigo de los acontecimientos y vinculado a ellos por la muerte de su padre, jefe de los mestizos del pueblo[19]. Seguiremos su relato para presentar los hechos. Según Alencastre, había sido nombrado gobernador del distrito el mestizo Luis Condori, lo que soliviantó a los vecinos que estaban acostumbrados sólo a la autoridad de los «*caballeros*». Condori fue atemorizado con violencia por unos mozos del vecindario. Con dos gendarmes que le dio el subprefecto, quiso hacer justicia sin lograrlo, lo que lo motivó a pasarse al bando indio, que ya estaba en efervescencia por los conflictos por la tierra y la influencia de los líderes de Puno. Se hizo cabecilla como entonces lo era Huarca en Yauri.

18 BURGA, Manuel «*Los profetas de la rebelión*», op. cit.

19 ALENCASTRE Andrés «*Sublevaciones indígenas*», op. cit.

El cerro o *apu* de *Rumi Taque* (Rumitaque), un morro al sur oeste del lago desde donde se domina toda la hoyada del lago, fue el lugar donde se reunió la muchedumbre para atacar la población. Los campesinos hicieron largas reuniones donde se consumió alcohol y coca. Algunos quisieron acabar sólo con los abusivos y nombrar nuevas autoridades, otros pretendían exterminar a los blancos y restaurar el Tahuantinsuyo, «*hasta los perros y gallinas blancas deben ser muertos*», decía el mensaje de los rebeldes mesiánicos. Las quejas que se destacaban en el sentir campesino eran por los renovados servicios personales por los que eran expropiados de sus bienes. Se juntaron los indios con los licenciados del ejército y se prepararon para atacar.

Mientras, los *mistis* se habían agrupado y llamado a Leopoldo Alencastre, que estaba en su hacienda Lupinayra (Chihuinayra), a 50 leguas de Layo. Alencastre tenía ascendencia en los *mistis* y en la masa por ser hombre de trabajo (había sido arriero y conducía vinos y licores al Cusco). Con el dinero compró tierras. Según nuestro testimonio, sin embargo, no dejaba de tener serios conflictos con los campesinos. Los mismos indios lo habrían hecho latifundista, pues en pleito con familiares dentro de un *ayllu* o en una estancia, los que reclamaban derechos hicieron que Alencastre fuera su apoderado, recuperando los terrenos y quedándose ellos de pastores allegados. De esa manera acaparó tierras y tenía aliados -así como enemigos- entre los indios.

Eran las primeras horas del 1º de julio. Ya en la mañana del día siguiente, junto con vecinos de Langui y gendarmería enviada por el subprefecto, los de Layo fueron a rescatarlo, pero se encontraron con la muchedumbre que ascendió al morro de Rumitaque y desde ahí atacó con piedras que las mujeres les alcanzaban a los hombres, danzando y levantando las polleras en mofa de sus adversarios. Con fuego de fusiles lograron los atacantes derrotar la resistencia india y pusieron en fuga a los alzados, dejando treinta y cuatro muertos en la meseta.

El proceso Judicial fue típico. Las acusaciones fueron falsas por ambos lados. No avanzaban las diligencias por años, hasta que el representante parlamentario de Canas logró suspender las acciones por lo que se llamaba la «*Masacre de Rumitaque*».

Un trabajo reciente[20] ha seguido los testimonios de Alencastre y añadido referencias que provienen de la tradición oral en el pueblo. Señala un antecedente en Hampatura en 1914, en protesta por la expropiación de terrenos. Eso habría sido un síntoma de protestas incubadas desde antes del momento de la sublevación. Señala también la influencia muy marcada de los movimientos puneños. Junto con la influencia de los líderes puneños, confirma la presencia de delegados del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, desde 1919, antes de su instalación en 1920. Esto parece claro por todos los otros testimonios. Entre el Comité Central Tahuantinsuyo y los líderes de Puno se introdujeron los llamados *ramalistas*. Con esa logia secreta de ayuda, la práctica de los mensajeros mesiámcos se hacía todavía más eficaz en medio de las dificultades de comunicación en estos espacios abiertos de pastores. Además del encuentro en Rumitaque, Valencia sigue a Jaime Alencastre sobre otras batallas que se habrían producido (la de Checa Pucará es a la que debe haber aludido Chaparro, el juez cuyo testimonio seguiremos más adelante). El encuentro de Checa fue el 17 de junio. Dice que hubo cincuenta muertos.

Tomaremos una pieza de antología para Ilustrar lo que ocurría en el pensamiento mestizo el oficio de Francisco Guevara, subprefecto de Canas, al prefecto de Cusco, del 21 de octubre de 1922[21].

Se trataba de un documento probatorio de la situación angustiosa que pasaba el vecindario *misti* de las localidades de Pampamarca y Tungasuca Guevara señalaba que hacía más de un año que en Canas y toda la región «*han sentido una conmoción de querer restaurar el antiguo Imperio del Tahuantinsuyo*». Esto demuestra que efectivamente 1921 fue un año de agitación ideológica, confabulaciones y temores, que terminaron en sangrientas acciones punitivas contra los campesinos. El documento es interesante en la medida que confirma la continuidad de los temores, pero también da algunas evidencias más de la forma de pensar de las autoridades locales de entonces.

Dice Guevara que la idea de la restauración nació con el Comité Pro-Derecho Indígena, institución que actuó con buenas intenciones, pero que fueron desviadas una vez que lograron levantar en algo el estado de

20 VALENCIA Abraham «*Las batallas de Rumitaque movimientos campesinos de 1921 en Canas*» en Jorge Flores Ochoa y Abraham Valencia. *Rebeliones indígenas quechuas y aymaras*. Centro de Estudios Andinos, Cusco, 1980.

21 AHC, Prefectura, Comunicaciones, L 2 1920-1922.

postración de la raza indígena. Esa desviación se habría manifestado en el «*reparto*» que con aspiraciones a la «*comunidad de las tierras*» habrían hecho los delegados. Vincula esta actitud, sin duda alguna, con la prédica del «*comunismo*», primera aparición en nuestra histona de este movimiento e ideología. Esto puede relacionarse con los postulados que en el proyecto de legislación indígena de Manuel Quiroga (1920) se presentaron ante el Congreso Regional del Sur, los cuales fueron apoyados por «*la Rama*», como se desprendió del informe del Juez Chaparro luego de los sucesos de Layo.

En esa legislación se planteaba un empadronamiento general de los indios con un posterior reparto de tierras comunalmente. Fue la época en que se debatieron sin aplicación alguna hasta cuatro proyectos de legislación indígena[22], lo cual antecedió a la agitación india de 1921. Según el subprefecto caneño, esta era la «*utopía mayor*» en que los indígenas buscaban la «*igualdad absoluta*», social, económica e intelectual y así «*creerse iguales a los blancos o mistes como ellos nos califican*». Esto surgiría del «*odio eterno*» que el indio tiene al *misti*.

Como corolario de esto, los indios recurrieron a las calumnias, ya que en la «*psicología del indio se contemplan todos los vicios, inclusive el de la calumnia*». Señala una serie de supuestas calurnnias, del mismo tenor de todos los memoriales que hemos visto presentados en el contexto de la agitación, todos falsos según este pintoresco personaje local.

Aunque el debate sobre el destino de las posesiones de tipo colectivo y de la existencia de los agrupamientos campesinos corporados que se denominaron comunidades había empezado desde el inicio de la república, sólo en la época del segundo leguísmo fue que se llegó a un definitivo reconocimiento y amparo oficial a sus posesiones y derechos. Luego de largos e inútiles debates, y cuando en distintas corrientes políticas se ventilaba lo que se llamaba la cuestión indígena, se inició el proceso de «*reconocimientos*».

La Constitución de 1920 amparó esta idea, pero sólo se ejecutó cabalmente desde 1925, cuando se mandó hacer el padrón de comunidades con sus límites, población y bienes. En 1926 se reconocieron 59 comunidades, en 1927 fueron 54, en 1928 el número fue más elevado, llegando a 98, y en 1930 se tenían inscritas 321 comunidades.

22 BASADRE, Jorge. *Historia de la Republica del Perú*. op. cit pp. 308.

En algunos lugares, donde los *ayllus* y parcialidades eran la forma fundamental de organización social de los campesinos (Puno, por ejemplo), durante este tiempo no se reconoció sino el 2 3% de las comunidades que actualmente existen, mientras que desde 1963 se inscribieron el 92%. En cambio, en la zona de los antiguos *canas*, particularmente en la parte alta que ahora es el escenario de nuestro análisis, la mayoría de las organizaciones, de distintas maneras, se presentaron con sus documentos y sus datos para ser oficialmente reconocidas. En Espinar, flamante provincia creada en medio del crecimiento de la arremetida mestiza por los recursos, fueron el grueso de las comunidades las que lograron reconocerse. En otras zonas de la antigua provincia de Canas, en cambio, ello no ocurrió. En Yanaoca, por ejemplo, y en los pueblos de origen *canchi*, enclavados en medio de las pequeñas propiedades agrícolas, los reconocimientos de comunidades datan de épocas posteriores.

Cabe pensar que la agitación campesina, la ideología comunista en crecimiento y la lucha por la tierra fueron las causas de esta diferenciación de actitudes. Esto es probable, pues en agitaciones y conflictos posteriores, en Yanaoca o San Pedro, por ejemplo, en medio de los conflictos los campesinos recurrían a esta herramienta legal para su defensa.
Sin embargo, la lucha por la tierra no debe ser la única razón. Ese factor, junto con la prédica ideológica y los acuerdos internos entre los grupos segmentados de una sociedad dividida por intereses externos, fueron el impulso definitivo. Como quiera que sea, las organizaciones sociales y económicas campesinas de la zona agitada por los conflictos y las alteraciones que ahora estudiamos, acudieron masivamente ante la nueva puerta abierta para ellos en su integración y defensa.

En los expedientes de reconocimiento, muchas veces los delegados campesinos, junto con sus datos básicos, reclamados por los funcionarios para empadronarlos, indicaban los nombres de los «*usurpadores*» de sus tierras, los odiados «*gamonales*» de la prédica pro-indígena. Tenemos casos en Coporaque, Langui y Layo, Pichigua y, por supuesto, Yauri. Algunos son más evidentes, como los casos de Langui, cuyas comunidades estaban enclavadas en terrenos fértiles y apreciados donde los particulares habían desarrollado la conducción privada y se formaron verdaderas haciendas. Ello corrobora la importancia que los conflictos previamente expuestos tuvieron para la coyuntura del reconocimiento.

En los trámites se puede ver, además, que las contradicciones continuaban. Como los gobernadores y subprefectos tenían que informar respecto a la exactitud de los datos dados por los delegados campesinos, se puede apreciar la posición que los mestizos tenían en este nuevo comparendo o medición de fuerzas.

Por ejemplo, el informe del gobernador de Langui fue muy extenso, justificando la legalidad de las compras de los mestizos a los campesinos propietarios por herencia de parcelas comunales. Para terminar ese informe afirmaba que habiendo exigido a los indios que residían en diferentes puntos «*de lo que ellos han llamado comunidad*» sus títulos, se había convencido «*de que en realidad no existe comunidad según unos papeles que han presentado en la que consta que muchos indios abitan desde la región de Yanacucho hasta Quecra [y] ocupan sus estancias que les pertenese a cada uno de estos i con sus límites conosidos*».

Así, la agrupación de pequeños propietarios, en la que primaba la conducción individual, no podía ser comunidad,ni siquiera por «*unos papeles*» que como títulos presentaron los delegados campesinos. Esos títulos provenían de transcripciones de viejos documentos coloniales que las autoridades campesinas, depositarias de la tradición, habían guardado o que en distintas búsquedas por conflictos habían logrado conseguir de sus vecinos o propietarios privados, manteniendo la generalidad del contenido, pero también alterándolo muchas veces o «*interpretándolo*» de acuerdo con los intereses de las partes. Por eso, abundaba el gobernador Epifanio Miranda, lo que los indios llamaban comunidad se llamaba «*parcialidad, que quiere decir una agrupación de individuos que antes obedecía a un solo envarado que hacía de autoridad entre ellos i servía de intermediario ante las autoridades del pueblo*». De manera que eso no podía ser comunidad, y los acusados de usurpadores eran mestizos que sólo habían comprado algunos fundos de los indios que se los vendieron por distintos motivos. La Prefectura del Cusco respondió al subprefecto de Canas que el gobernador debía constreñirse a responder por la exactitud de los informes y evitar «*apreciaciones de otro género*».

Los indígenas campesinos tenían de alguna manera un apoyo en las autoridades departamentales, que bloquearon estos intentos de evitar reconocimientos. Pero con todo, en otros informes, en los que ya no aparecían las consideraciones acerca de la existencia o no de comunidades, las autoridades locales, luego de señalar la población y los bienes de los «*comunitarios de las parcialidades*», informaban que la mayoría de los

territorios habían sido «*comprados*» por distintos mestizos. Alguna vez, incluso, señalaron que «*dentro de los limites i mojones señalados en el presente informe aparecen vendidas casi la totalidad del Ayllo*».

Los indios, que así se denomina generalmente a los campesinos en los informes de las autoridades mestizas, vivían «*libremente*» en esas tierras, «*gozando de la libertad en sus casas*» (pero que no eran suyas (!), según los informes de los funcionarios civiles locales). Por ejemplo, en Pichigua, cuando se reconoció la comunidad de Mamanoca, se evidenció que casi la totalidad de la parcialidad estaba ocupada por el fundo «Boston» de Héctor Tejada, el patrocinador de la nueva provincia de Espinar. Sin embargo, algunos gobernadores mestizos dejaron escrita la realidad de la vida campesina, señalando que los indios eran «*explotados*» y las comunidades «*completamente despojadas*», como lo hizo el gobernador de Pichigua, Eulogio Álvarez.

Luego de los reconocimientos, los conflictos continuaron incluso con mayor violencia en algunas partes. Por ejemplo, en Langui, los mismos denunciados en el expediente de reconocimiento de vanas comunidades figuraron en 1929 usurpando tierras y enfrentados con los indígenas, cometiendo, en el lenguaje indigenista de la época, «*abusos incalificables*». Cuando estos abusos fueron evidentes, como en este caso, los mestizos terminaron purgando prisión, pero ello no obstante, no perdían sus posiciones de fuerza y sus «*secuaces*», administradores y otros campesinos allegados seguían agrediendo a los comunitarios[23].

Tanto como los conflictos con agentes externos a los indígenas, identificados como *mistis* o mestizos, los problemas que se presentaron para el futuro de las comunidades tenían que ver con los conflictos internos. Como hemos visto, estos enfrentamientos eran normales en el desarrollo de la sociedad campesina en su proceso de conversión en campesinado nacional. En el momento de los reconocimientos no sólo ocurrieron fenómenos de reintegración e ideologización comunitaria, sino que también se manifestaron las tensiones cotidianas entre los componentes de estas agrupaciones.

El reconocimiento de comunidades implicó pues el encuentro entre la historia larga de estos campesinos y las ideas que de su historia y del mundo se hicieron frente a las demandas de su integración a nuevas formas estatales y de poder que se manifestaban en la década de 1920.

23 AHC, Prefectura, documentos sueltos.

En medio del violento enfrentamiento de castas en la lucha económica por los recursos, el acceso al reconocimiento, ganado en el debate político y en la práctica social y política de los campesinos, fue un punto de recuperación de posiciones campesinas. Pero esa recuperación no evitó que la lucha se mantuviera, al punto que luego se volvieron a manifestar cruentas batallas entre indios y mestizos y la lucha política continuó.

Lo cierto es que la fracción de clase dominada y diferenciada económica y étnicamente respondía en distintos planos a su dominación. Uno fue este de los reconocimientos, otro, la creación de un imaginario colectivo que se manifestó en el ritual y la expresión artística y en una «*invención de tradiciones*» o lectura campesina de la histona.

La comunidad campesina de Antaycama fue la expresión más importante de una federación de *ayllus* y parcialidades que mantuvieron una antigua integridad para su reconocimiento oficial durante la época leguista. Ellos lograron su inscripción en el registro oficial de comunidades en 1928. Es interesante notar que mientras otras comunidades presentaron títulos antiguos, coloniales normalmente, de las distintas visitas de tierras y particularmente de la de mediados del siglo XVII hecha por Domingo de Cabrera Lartaun, los campesinos de Antaycama tienen en su expediente de la dependencia estatal correspondiente y en sus papeles colectivos, como en la memoria oral, una extensa histona absolutamente original, que escapa a los patrones comunes de títulos coloniales que se pueden ubicar.

Las supuestas titulaciones coloniales que los campesinos presentaban no eran exactas ni mucho menos auténticas. Algunas eran verdaderas invenciones sobre un patrón conocido en algunos casos, de un título auténtico se obtenía otro, de acuerdo con las tradiciones, en otros, de tantas transcripciones y en pleitos continuos, se alteraban los títulos originales. El caso de Antaycama fue la más clara expresión de estas alteraciones. No fue sólo una necesaria identificación colectiva, donde se pusiera en los documentos el nombre que la entidad tenía para ser presentada ante el Estado, ello fue así al punto que su título no menciona una sola vez el nombre de la comunidad. El documento fue presentado en conjunto por las comunidades que se hicieron reconocer en el distrito de Pichigua, aunque Antaycama pertenecía a Yauri. Este escrito es una interpretación sincrética de la historia en el que se justificaba la posesión comunal de las tierras y se identificaba a todo el pueblo de los antiguos *canas* en su proceso de constitución como comunidades a través del tiempo. El documento guarda algunas de las formas de

los expedientes coloniales, pero carece de sintaxis y es algunas veces incomprensible. Pareciera alguna vez una traducción de una narración *quechua* al castellano en la forma documental colonial. Adolece de tantas imperfecciones en sus posibles sucesivas transcripciones, que muchas veces pierde también la lógica.

El momento del reconocimiento fue un punto en el que los campesinos lograron efectivo apoyo en su lucha por la reproducción cultural y económica.

Pero eso no era suficiente, y el poder mestizo reaccionaría nuevamente con violencia. Ello ocurrió en otro de los anexos de nuestra comunidad de Antaycama. En 1921 fue Tocroyoc, una década después fue en Mollocahua, el morro donde los *canas* podían divisar toda su comarca, lugar sagrado donde volvió a derramarse la sangre campesina.

Desde entonces, el nivel de la lucha entre los bandos adquirió otras connotaciones. Los representantes indígenas estaban acreditados por el Patronato de la Raza y eran perseguidos para encarcelarlos, acusados ya como «*comunistas*». Eran los continuadores de las Comisiones que ante el Ministerio de Fomento logró reconocer Domingo Huarca, vinculados todos con el Comité Central Tahuantinsuyo. Las escuelas particulares indígenas eran también objeto de la violencia del bando *misti*. Finalmente, en uso de la prédica ideológica con la que se desarrollaba el movimiento campesino, Gavino Condori y los personeros aducen ser «*descendientes del poderoso Tahuantinsuyo*» y no deben morir «*en la tierra que sus ancestros hicieron*»[24].

El hecho está registrado en la prensa política regional. En el primer número del periódico de la célula comunista cusqueña, *El Ayllu*, de febrero de 1932, figura la denuncia de incendios en Yauri y Pichigua, como venganza por los sucesos de Mollocahua. Los incendios eran seguidos de robos de ganado y enseres domésticos. La misma práctica de arrasamiento que hoy se utiliza para reprimir movimientos sediciosos en el campo era empleada por estas bandas armadas apoyadas por la Guardia Civil Producto de los arrasamientos, se detenía a decenas de varones, pastores supuestamente implicados en la resistencia de Mollocahua, movilizados luego de la ejecución de uno de sus cabecillas.

24 AHC, Prefectura, sueltos, 13 de noviembre de 1931 «*Denuncian crímenes abominables e impetran garantías 1 libertad de sus representados ind*ígenas de Yauri»

Para liberarlos, las autoridades, también *mistis* locales, cobraban en dinero a los detenidos, convirtiéndose el momento violento de la política en la vieja prebenda del uso privado del poder público.

Luego del intento de resistencia campesina, los cuadros políticos del bando *misti* asediaron las posiciones campesinas con violencia y recuperaron la iniciativa. Era el momento de mayor fuerza económica y política de un personaje de quien ha tomado el nombre el distrito donde ocurrieron estos hechos, Héctor Tejada, que hizo de una parcialidad del viejo teritorio Hatuncana una de las más grandes haciendas de la región. En 1917, como parlamentario, había logrado la formación de la provincia de Espinar. Los campesinos demandan con justicia que el distrito lleve el nombre de quien lo impulsó y personifica: Domingo Huarca.