

SARAUI

Los desafíos del pluralismo jurídico en las comunidades indígenas del sur andino.

Álvaro Espinoza Collao
Juan Carlos Araya González
Alberto Díaz Araya

Ediciones
Universidad de Tarapacá
2023

SARAUI

Los desafíos del pluralismo jurídico en las comunidades indígenas del sur andino.

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

Ediciones
Universidad de Tarapacá

Titulo: *Sarau*i. Los desafíos del pluralismo jurídico en las comunidades indígenas del sur andino.
Álvaro Espinoza Collao, Juan Carlos Araya González y Alberto Díaz Araya.
Ediciones Universidad de Tarapacá©

ISBN: 978-956-6028-31-4
Propiedad intelectual: 2023-A-10464
Imagen de portada: Pintura del Geoglifo Sol.
Pintura de Portada: Patricio Madera.
Primera edición: 300 ejemplares.
Diseño: Nicole Cortés Aliaga.

*Sarau*i: *"Modo de vivir, costumbre, o Ley"*, Ludovico Bertonio 1612, p. 310.

Publicación que forma del Convenio UTA - Conadi Res. 534/2023, cod. n° 1075605 y Fondecyt 1221368 y 11200160.

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

ÍNDICE

Prólogo 7

La sociedad tarapaqueña al tiempo de la invasión española.
Lautaro Núñez Atencio 11

Nueva constitución y pueblos indígenas en Chile:
Mirada retrospectiva y perspectivas futuras.
José Aylwin 39

Democracia Plurinacional.
El *Thaki*: ejercicio de la justicia indígena.
María Eugenia Choque Quispe 45

La "Decisión Intercultural": reflexiones a propósito del
reconocimiento del pluralismo jurídico en la (fallida)
propuesta de Nueva Constitución.
Cristóbal Carmona Caldera 55

Conflictos en la propiedad inmueble en el altiplano de Tarapacá.
Una zona de derecho propio aymara.
Álvaro Espinoza Collao 63

El contexto intercultural en la ejecución penitenciaria.
Juan Carlos Araya González 85

Pueblos Originarios en los espacios transfronterizos:
desafíos para las relaciones internacionales.
Gonzalo Álvarez Fuentes - Cristian Ovando Santana 113

"*Haciendo relación de las cosas tocantes a su Gobierno*".
El orden del Inca en la documentación colonial temprana
(Perú,1540-1570).
Germán Morong Reyes 131

Astronomía cultural de los geoglifos andinos:
Un ensayo sobre los antiguos tarapaqueños, norte de Chile.
Persis B. Clarkson - Luis Briones Morales 161

PRÓLOGO

¿Cómo sería lícito ya para nosotros
separar de la naturaleza las leyes y los derechos?
Cicerón

El presente texto titulado "*Saraui. Los desafíos del pluralismo jurídico en las comunidades indígenas del sur andino*", en relación al término que acuñará el jesuita *Ludovico Bertonio en su Vocabulario de la Lengva Aymara* en 1612, y que tradujo como: costumbre, modo de vivir, o Ley. Compila un conjunto de contribuciones de académicos provenientes de distintas disciplinas, siendo en lo esencial, el resultado de los aportes de quienes participaron en el VII Congreso Internacional de Derecho Indígena, organizado por la Universidad de Tarapacá y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, subdirección norte en el mes de octubre del año 2022.

En lo particular, es posible observar un análisis de naturaleza multidisciplinaria a diversos conflictos jurídicos desde distintos enfoques que abarcan las ciencias jurídicas, históricas y filosóficas y políticas, con un tronco común sustentado en la realidad de las comunidades indígenas que habitan el espacio centro sur andino. En este sentido, se asume el Derecho como una realidad socio-cultural condicionada históricamente por principios, normas y valores que descansan en la memoria y el quehacer de los distintos pueblos. De esta manera, se abandona el clásico paradigma normativo que suele construir la dogmática jurídica, insertándose, esto último, como un fenómeno propio de toda comunidad humana que se transforma y adapta como respuesta a cada tiempo, dejando su marca en los diversos ordenamientos jurídicos.

Diacrónicamente, las sociedades responden a valores globales y locales que orientan la construcción normativa. Desde este paradigma las sociedades democráticas propias de nuestro siglo, relevan la identidad cultural y el libre desarrollo de la personalidad como cuestiones supremas que favorecen la dignidad de las personas, tanto individual como colectivamente. En este contexto, el pluralismo jurídico se sitúa como una cuestión vincula a la defensa de estos valores, exhibiendo un camino que quiebra realidades y que presenta un sendero complejo de transitar desde la realidad política y social propia del Estado – Nación moderno.

En lo principal, el objetivo de esta obra es acompañar desde una mirada amplia, la construcción de un nuevo espacio de dialogo sobre los derechos indígenas. Para este efecto, contribuimos al desafío de revitalizar la memoria para fortalecer una identidad, con miras a que las diver-

sas expresiones jurídicas se fortalezcan construyendo realidades para el futuro. Si bien, el texto emana del trabajo de académicos pertenecientes a diversas áreas de conocimiento, destaca por un contenido que resulta de fácil comprensión para un público general que sienta curiosidad por la materia, siendo de interés para todo tipo de lector.

El libro consta de un número de 9 artículos ordenados de la siguiente manera. A modo, de introducción histórica amplia, el Dr. Lautaro Núñez Atencio, Premio Nacional de Historia en el año 2002, bajo el título "*La sociedad tarapaqueña al tiempo de la invasión española*". Nos ofrece una visión panorámica sobre el espacio tarapaqueño antes de la invasión europea, relevando el conjunto de saberes consuetudinarios que conformaban un sistema complejo para la vida y, el impacto que conllevo la instalación de una nueva estructura reguladora. Desde su erudita exposición es posible comprender otras lógicas, aquellas que se registran invisibilizadas y que justifican la territorialidad de los antiguos tarapaqueños. Tal como nos señala: "*La propiedad europea se erigió de la usurpación de la tierra indígena y los vencidos pasaron gradualmente a ser campesinos dominados por un régimen desconocido*". Estos antecedentes que la arqueología y la etnohistoria nos hace visibles, resultan vitales para el discurso de la dogmática jurídica en tiempos donde el paradigma del Derecho propio en Tarapacá, es una realidad en esperas de ser descifrado.

El profesor José Aylwin en su apartado nombrado "*Nueva constitución y pueblos indígenas en Chile: Mirada retrospectiva y perspectivas futuras*", presenta un conjunto de reflexiones respecto al proceso constituyente que se desarrollaba coétaneamente al VII Congreso de Derecho Indígena en el que participo como expositor. En este contexto, nos ofrece una mirada basal del inicio del desafio constitucional, su desarrollo y su resultado. Se resalta el carácter indigenista que este alcanzo, como el lugar central que tuvo en la propuesta la discusión sobre la libre determinación y el derecho de propiedad sobre las tierras indigenas. Para finalizar, reflexiona sobre la falta de adhesión indígena a la propuesta y sobre las omisiones que pudieran haberse cometido en la técnica legislativa.

Por su parte, Maria Eugenia Choque presenta un trabajo denominado "*Democracia plurinacional. El thaki: ejercicio de la justicia indígena*", nos exhibe la propuesta de un camino hacia la descolonización en la realidad de las comunidades indígenas en Bolivia, sustentado en la propuesta de los principios que emanan de la estructura internacional de los Derechos Humanos. Desde esta referencia se pregunta: ¿si este reconocimiento institucional se conforma como el *thakhi* o el camino a seguir?, proponiendo un orden que, desde el pasado del *ayllu* transite a un futuro con base en la memoria como fuerza de transición.

El profesor Cristóbal Carmona, nos presenta algunas reflexiones respecto al reciente proceso constituyente bajo el título "*La "decisión intercultural": reflexiones a propósito del reconocimiento del pluralismo jurídico en la (fallida) Propuesta de Nueva Constitución*". En el texto plantea las relaciones entre el componente indígena y su relevancia transversal en todo el proceso fallido. Desde esta perspectiva, nos vincula el principio de interculturalidad como un elemento contenido en diversos instrumentos juridicos internacionales, destacando su relevancia para la relación entre el Estado y los pueblos indígenas. Finalmente, resalta la contiuidad de un vinculo vertical en los intentos por implementar un pluralismo juridico en las estructuras de los Estados, examinado formas diferentes de dialogos y decisiones interculturales.

Un texto de mi autoria, denominado "*Conflictos en la propiedad inmueble en el altiplano de Tarapacá. Una zona de Derecho propio aymara*", nos permite explorar respecto de la relación entre las variables derecho de propiedad en la zona altiplánica de la región de Tarapacá y los estándares jurídicos impuestos desde las normas internacionales vinculadas a los pueblos indígenas, incluida la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Desde este enfoque, se vincula la realidad definida por los conflictos de propiedad que tutelan las relaciones entre las comunidades que habitan este espacio, como consecuencia de la imposición del régimen de inscripción al incorporarse a la soberanía del Estado chileno. Así, se justifica la urgente necesidad de proveer de herramientas jurídicas a los tribunales y otras instancias resolutivas, para resolver estos conflictos con la pertenencia cultural que exige la aplicación del Derecho propio indígena. Identificando normas, practicas, principios e instituciones de naturaleza jurídica derivadas del análisis de antecedentes históricos y prácticas modernas asociadas a la propiedad indígena aymara. Fortaleciendo, en definitiva, el quehacer del Estado en materia de Derechos Humanos de la población indígena.

El profesor Juan Carlos Araya, nos presenta un artículo que con el título de "*El contexto intercultural en la ejecución penitenciaria*", analiza en el marco del Derecho penitenciario nacional, las obligaciónes del Estado impuesta por la legislación interna y otros instrumentos internacionales vigentes; en especial los deberes de respetar los derechos de los pueblos indígenas, sus formas de vida, costumbres y tradiciones en un contexto de privación de libertad. Definiendo que, el incumplimiento de los deberes jurídicos compromete la responsabilidad internacional del Estado y afecta de manera transversal la identidad cultural de los pueblos indígenas.

Los investigadores Cristian Ovando y Gonzalo Alvarez, incorporan un artículo que con el título "*Pueblos originarios en los espacios transfronterizos: desafios para las Relaciones Internacionales*", centran nuestra atención en la

realidad de las comunidades indígenas que habitan espacios transfronterizos, poniendo en relieve en las contradicciones que se presentan entre los cimientos del Estado moderno, sus relaciones internacionales y la diversidad de fenómenos no tradicionales que se expresan en estos espacios. Finalmente, concluyen que los espacios transfronterizos se conforman como áreas de tensión, pero a la vez conforman como zonas de transición y cambio para el dinamismo de los pueblos originarios, como vehículo que puede propiciar las transformaciones internacionales.

German Morong, desarrolla desde la disciplina histórica un artículo titulado "*Haciendo relación de las cosas tocantes a su gobierno" El orden del inca en la documentación colonial temprana (Perú,1540-1570)*". En este analiza las improntas sobre policía y buen gobiernos incaicas presentes durante los primeros tiempos del periodo colonial, las que serán agenciadas como mecanismos tempranos de control de la población indígena andina. Desde esta perspectiva, propone la circulación de un saber que diacrónicamente será instrumentalizado por la estructura de gobierno colonial. Evidenciando, un fragmento de la política imperial- jurisdiccional adquirida desde fuentes primarias, la cual relata las complejidades históricas que conllevo la traslación entre dos formas ontológicamente diferentes de gobernar.

Finalmente, a modo de homenaje, se presenta un manuscrito que atestigua el acervo patrimonial que poseen los pueblos andinos, los cuales desde tiempos precolombinos se han vinculado al inhóspito desierto atacameño. La presencia de geoglifos en el área septentrional de la pampa del Tamarugal, reconfiguran al agreste desierto por un paisaje constituido por múltiples significados, articulado por centurias la costumbre al "marcar" las llanuras arenosas y las rutas milenarias con símbolos identitarios y territorialidades indígenas.

El geoglifo del *Inti – Sol*, refleja el cosmos en los parajes nortinos, como testimonio de otras formas de construir un habitar más allá de los deslindes pueblerinos que el Estado colonial impuso. En el paisaje sagrado, el geoglifo dialoga con la soledad de los antiguos caravaneros, quienes durante el rito procesional "*del ir y venir*" por la inmensidad de la pampa, sacudían sus ponchos multicolores frente al espejismo de las aguadas y vertientes al caminar. En aquellos lugares donde el tiempo se detuvo, aún se puede ver la figura de Luis Briones Morales, a quien dedicamos este libro por su señero trabajo al valorar el arte de los pueblos del desierto al cual pertenecía.

Álvaro Espinoza Collao, Editor.

LA SOCIEDAD TARAPAQUEÑA AL TIEMPO DE LA INVASIÓN ESPAÑOLA[1]

Lautaro Núñez Atencio[2]

Introducción

Al revisar hoy lo que se ha publicado sobre la sociedad indígena que habitó el espacio tarapaqueño antes de la invasión europea advertimos que logró a través de varios miles de años domesticar los recursos del mar, de los valles y oasis interiores hasta el borde del altiplano, generando comunidades y culturas complejas, capaces de instalar la vida en uno de los desiertos más extremos de los Andes. No debió ser fácil conducir y regular el curso de estas poblaciones a cargo de autoridades étnicas que debieron crear normas para asegurar la vida aldeana, las labores agrarias, pastoralistas, mineras, costeñas, intercambios, fuerzas de tareas especiales y aun los tiempos de ritualidad bajo sus cosmovisiones. Acciones regidas por procedimientos consuetudinarios que implicaron estímulos y sanciones en cuanto el universo andino ya había alcanzado tal desarrollo material y espiritual que ameritaba ser conducido desde una elite con funciones reguladoras.

Estos antecedentes muy propios de las sociedades complejas anteriores a la invasión española fueron observados claramente en el territorio tarapaqueño cuando los conquistadores se conectaron inicialmente con las autoridades locales que llamaron Caciques. Es el momento en que reconocieron que aquí la vida estaba regulada también con deberes y derechos, aunque no escritos, conservándose en las memorias de los dominados.

La ocupación española tuvo un carácter militar en sus inicios, pero la incorporación de la sociedad local a los intereses colonialistas implicó aplicar nuevas normas que esta vez eran reguladas por derechos indianos escritos, permitiendo a la nueva administración asegurar un dominio regulado y penado, orientado a asegurar la dependencia de la sociedad avasallada a través de los tres siglos de poder tanto monárquico como eclesiástico.

Definitivamente, nuestros antepasados indígenas tarapaqueños vivieron este síndrome de la conquista muy profundamente bajo derechos

---

1 Este artículo fue publicado en la *Revista Campus Iquique*, Vol. III, No. 20, pp. 60-71 en el año 1992 por la Universidad Arturo Prat, Iquique. Se han introducido adendas pertinentes al presente Congreso Internacional de Derecho Indígena.

2 Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama.

limitados colonialistas que no fueron liberados durante el surgimiento de Chile como Estado Nacional, salvo algunas leyes aisladas. En efecto, en el marco de un país percibido como unitario y socialmente homogéneo, sustentado con la tesis de una integración étnica voluntaria u obligada, obviamente no se intentó un tratamiento jurídico que apoyara a los idearios de las propias comunidades indígenas.

Estos antecedentes explican los actuales planteamientos tendientes a lograr normas jurídicas orientadas a reconocer, valorar y convivir con los Pueblos Originarios derivados de este largo proceso colonialista y republicano, pleno de incomprensiones y marginalidad. Para entender aquellos Changos, Camanchacas, Tarapaqueños, Aymaras, Quechuas, más los Atacamas fronterizos, que constituyen este proceso vigente de reivindicaciones, es necesario recordar cómo a través de una larga historia sus ancestros lograron conformar comunidades de alta complejidad y logros vitales, anteriores a la conquista, y cómo fueron afectados por la invasión, conquista y colonización europea bajo cuerpos jurídicos conservadores. En consecuencia, ya es el tiempo de apoyar toda iniciativa tendiente a proponer un Derecho Internacional Indígena que se merecen aquellos(as) que fundaron los países actuales.

La sociedad tarapaqueña antes de la conquista española

Definitivamente los humanos estuvieron hace 12 mil años en este desierto y por ello sus obras y aportes tuvieron el tiempo suficiente para crear formas de vida acordes a este espacio desde los andes al litoral asociado a la búsqueda de progreso social. Los españoles desplazados por el camino inca (Figura 1) se encontraron con culturas tarapaqueñas maduras que habían convivido con este territorio de tal suerte que no cayeron de la nada, sino al revés: se enraizaron en una conversación larga y sostenida con sus medios ecológicos y culturales. Pues alguien dirá que en estas regiones nunca existió un Machu Picchu, nunca existió un mercado de Tenochtitlán. ¡Qué bueno entonces! … porque mientras más diversas sean las culturas, el progreso humano será mucho más complejo y creciente, mientras más similares sean nuestros pensamientos, muy triste sería vivir en este mundo. Por algo no hay dos Pueblos Originarios en Chile que sean parecidos.



Figura 1. Ruta preincaica longitudinal que une la quebrada de Tarapacá desde Huarasiña al oasis de Pica, utilizada posteriormente por la expansión inca y española. (Foto del autor).

Ocurre, entonces, que esta tierra derivada de un pensamiento singular que surge del enfrentamiento armónico entre los humanos y este medio geográfico, dio lugar a pueblos que le son propios a este territorio. Todas las actividades de explotación que hoy manejamos en esta comarca fueron labores usuales antes de la llegada de los españoles: pescadores especializados desde cetáceos hasta sardinas, fueron mineros metalúrgicos desde los 1.200 años AC, pero, es más, fueron agricultores y pastores especializados en los cultivos del complejo cordillerano y semitropical. Domesticaron nuestra flora y fauna, porque fueron capaces de sacarle a la tierra la mayor variedad de papas, maíces, quínoas, zapallos, ajíes, porotos, llamas y alpacas. Casi toda la agricultura de hoy ya lo era antes de los españoles, porque todos los pueblos que apostaron

a vivir y producir en la Pachamama ganaron la riqueza económica y cultural, traficada por las caravanas de llamas desde mucho antes de los incas.

Descubrieron un principio que hasta el día de hoy nos cuesta entender: que es posible la vida en los desiertos desde un punto de vista autárquico o autosuficiente. Nuestros desiertos no nos dan todos los bienes que necesitamos y deseamos. El desarrollo profundamente andino está basado en la gran capacidad de nuestra sociedad antigua y contemporánea por rescatar los productos de distintas y distantes regiones, traficándolos o trasladándolos de un lugar a otro: papas secas a la costa, donde jamás se podría cultivar una papa; charqui de pescado comiéndose a los 4.000 metros de altura, donde jamás se podrían multiplicar los peces. Esa gran capacidad andina para mover sus bienes excedentarios a través de las caravanas de llamas cargueras, desde los 1.200 años AC hasta hoy, es uno de los mecanismos andinos más sustanciales para generar desarrollo en estos territorios.

Por otro lado, la noción de integración andina fue un asunto no discutido durante los tiempos precolombinos, porque aquellas sociedades fueron esencialmente integracionistas. Los tarapaqueños constituyeron culturas singulares a nivel del área Centro Sur Andina, integrando en una sola unidad sociopolítica a las ocupaciones de valles, de oasis y costa y las cabeceras altiplánicas, configurando una sociedad tarapaqueña que sobrevivió al régimen implantado por los invasores españoles. Y serán también indios, mestizos, zambos, mulatos, criollos y españoles los que después construirán la sociedad colonial y los inicios de la modernidad a través de una nueva epopeya: la ocupación de la pampa salitrera en el siglo XIX.

Estamos hablando de una sociedad de raíz interétnica que sigue viva hasta el día de hoy y que sigue desafiándose con nuevas "conquistas" contemporáneas, de tal manera que es complicado hablar de prehistoria y de una historia cuando en verdad la sociedad es una sola. Esta sociedad tarapaqueña logro su expresión preincaica a través de dos entidades culturales: la cultura Arica, cuya distribución geográfica involucra el sur del Perú hasta el valle Camarones y la cultura Pica-Tarapacá que va desde el valle de Camarones hasta el río Loa, aproximadamente. Estamos hablando de poblaciones que estuvieron vigentes los últimos 500 años antes de la invasión europea, articulando los valles con la costa en franca convivencia: los pescados secos suben, los maíces secos bajan (Figura 2).

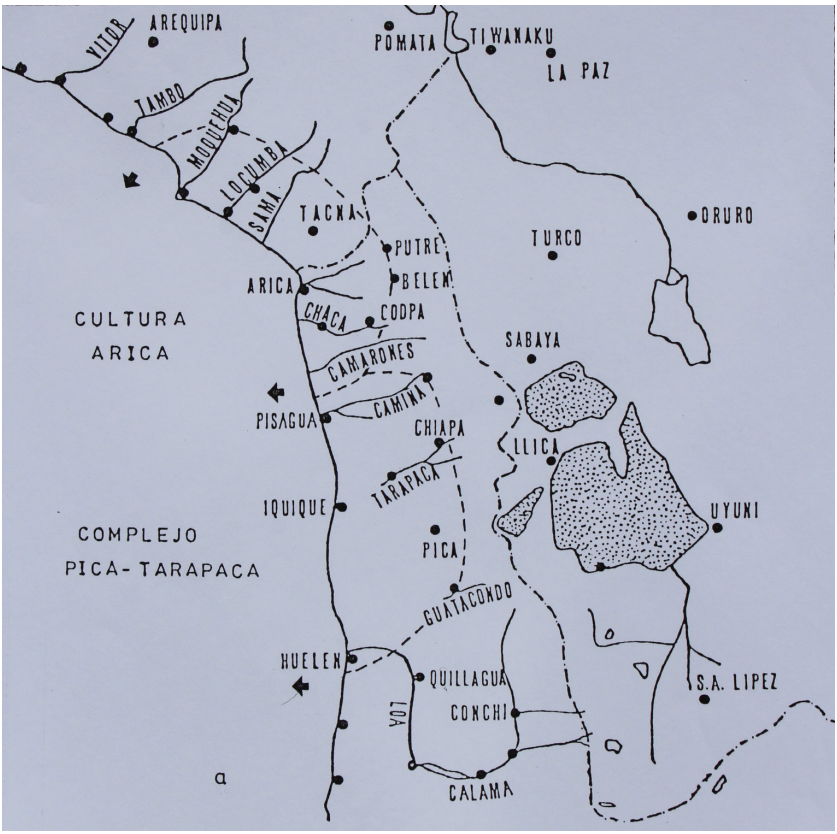


Figura 2. Plano de la distribución de las culturas preincaicas Arica y Pica-Tarapacá. (Elaboración del autor).

Los incas en este territorio sobredimensionan la explotación minera preexistente. La mina del Sol en Huantajaya que está detrás del hospital de Iquique en la pampa, más allá de la quebrada de Huantaca, fue explotada por los incas y hay muchas otras, porque los incas interrogaron a los mineros tarapaqueños (Figura 3).

No obstante, los españoles presionaron a los incas para preguntarles dónde estaban las minas. Pero esto no es un asunto propio de los españoles, porque en el siglo XIX los pioneros que llegaron a estas tierras siguieron apretando a los pirquineros locales para preguntar dónde estaban las minas. Ahora los procedimientos son más humanos, porque hay Facultades de Geología para resolver estos problemas. Se agregaría además la innovación hidráulica, aquella gran capacidad andina para intentar trasladar las aguas desde los techos de 4.000 metros de altura a Pampa del Algarrobal o Pampa del Tamarugal según consta en varios

documentos de la época. Entonces, el manejo de la energía humana a través del envío de colonias dependientes fue enfatizado ya por la elite incaica en este territorio.



Figura 3. El mineral de plata colonial de Huantajaya, cerca de Iquique, explotado por incas y españoles, activo aún durante el siglo XIX. (Bollaert 1860).

¿Qué características étnico-culturales reunía el territorio tarapaqueño en los tiempos del contacto europeo? Aquí se han logrado reunir múltiples evidencias de tráfico interpisos. En el tramo Camarones/Loa durante el periodo tardío (1.000-1.450 DC) hemos registrado geoglifos, petroglifos, apachetas, senderos, asentamientos, paskanas, funebria intrusiva, rasgos culturales foráneos y otros, que hacen de sus fronteras inter aldeanas un territorio de tráfico y de encuentros interétnicos.

Se recordará que en este territorio ocurrió una ocupación altiplánica tardía pre inca e inca, que tendió a infiltrarse hacia el W. No obstante, en las tierras bajas había una densa ocupación tardía pre inca que configura la cultura Arica y Pica-Tarapacá, esta última emplazada entre el valle de Camiña al Loa, entre los 2.500 metros al nivel del litoral, a juzgar por la distribución de los componentes típicos: cerámica Pica estriada de base cónica, cerámica Chiza modelada, tiesto de doble cuerpo, sombreros policromos con estructura de madera, bolsas policromas y grandes capachos de carga. El *locus* se estableció entre la quebrada de Camiña, Tarapacá y los oasis de Pica. Incluyó a los asentamientos

periféricos de Guatacondo y el Loa inferior. Hacia el norte del valle de Camiña durante este periodo pre inca se distribuyó la cultura Arica, aproximadamente desde la costa de Mollendo al valle de Camarones, incluyendo algunos valles serranos y el litoral con sus típicos componentes cerámicos polícromos ariqueños.

Sin embargo, la notable presencia de lanas, llamas, abundante textilería, coca, guacamayos, parinas, etc., entre estas culturas apegadas al Pacífico, habla a favor de una evidente conexión altiplánica con las etnias Pacaxes, Lupacas, Carangas y Lípez.

Al examinar la data arqueológica de la cultura Pica-Tarapacá (conjunto de aldeas y cementerios bajo un régimen de Señorío), se desprende que:

a) Mantenía grupos en un mismo territorio a través de enclaves agrarios, forestales y costeños (evidencia en Pica, Pampa del Tamarugal y costa sur de Iquique), incluyendo probables labores mineras fuera de las cabeceras de acuerdo a la evidencia antropológico-física (J. Munizaga, comunicación personal).
b) Controlaban excedentes de producción (v. gr.: maíz), a juzgar por las evidencias de altos stocks en registros funerarios, residenciales y depósitos ad hoc.
c) Se comunicaban en forma permanente transando los excedentes a través de flujos caravaneros conforme al "principio giratorio de la interacción costa/altiplano" mediante una red de caminos, tambos, paskanas, geoglifos y apachetas.
d) La comunidad étnica era conducida por una jerarquía sociopolítica de acuerdo al registro de dos tumbas colectivas del tipo pircadas, con abundante ajuar de estatus, dentro de un amplio dominio de sepulturas simples e individuales (cementerio del valle de Quisma-Pica).
e) Las labores eran suficientemente especializadas, ya que algunas ofrendas femeninas señalan a lo menos equipos exclusivamente vinculados con textiles, otras con objetos de cultos, agricultura, caza de aves, etc. Por otro lado, la textilería de acuerdo a su alta complejidad implicaba a artesanos especialistas de tiempo parcialmente completo.
f) La distribución de los bienes era algo asimétrica a juzgar por contextos funerarios ricos (telas nuevas), opuestos al registro de vestimentas reparadas a raíz de un uso excesivo, lo cual se acentúa con la presencia de tumbas con escaso ajuar de estatus (carencia de metales).

Por lo anterior se postula que los asentamientos Pica-Tarapacá constituían un Señorío compuesto por autoridades étnicas residentes en cada zona aislada de producción (v. gr.: costa, oasis, quebradas), que en última instancia obedecían a un Señorío jerarquizado. Obviamente que otro tanto ocurrió con el Señorío Arica, cuya mayor complejidad

ha apoyado su carácter de Estado embrionario. A continuación, se contrastarán estas evidencias arqueológicas con los datos etnohistóricos locales (Figura 4).

Las primeras observaciones sobre las relaciones existentes entre los cacicazgos y su control de distintos nichos ecológicos en la vertiente occidental se detectan en Cúneo (1977), válidas para los Valles Occidentales. Pero se debe a las preguntas de Murra (1970: 60) en qué medida la división territorial de las tempranas encomiendas andinas consideró a las autoridades étnicas y sus recursos pre-incaicos en la organización de sus territorios recién integrados al poder cuzqueño. El mismo autor (1972) volvió al problema, señalando que a partir del año 1542 los europeos lograron comprender que la riqueza productiva asociada a locus poblacionales se fundamentó en el control que ejercía cada etnia sobre distintos segmentos ecológicos. Los estudios locales posteriores de Larraín (1975), Villalobos (1979), Trellez (1980) y Pease (1981) han ayudado aun parcialmente a esta comprensión. En verdad, la Encomienda de Tarapacá habría recogido el patrón de integración de recursos en un territorio compuesto por distintos enclaves ecológicos, tal como funcionaban los territorios étnicos durante el período de Desarrollo Regional Tardío pre-inca. En este sentido se ordenarán los datos siguientes para esclarecer las relaciones entre el poder étnico y acceso a recursos.

Para comprender los estudios de comienzos del siglo XX, planteados por Cúneo (1977), es necesario revisar los anteriores de Murra (1972). Estos ayudan a comprender el carácter interétnico de ciertos sectores de valles bajos como Sama y Moquegua, donde se fijaron "islas" o colonias de productores altiplánicos procedentes del reino Lupaga (Chucuito) antes de la invasión europea. No obstante, las fuentes históricas tempranas tienden a mostrar la desarticulación del "régimen archipiélago" por las "reducciones Toledanas" y un mayor dominio de las relaciones de trueque entre territorios colonizados y sus núcleos altos (Pease 1981). A pesar de esta situación, aún se puede extraer de los documentos históricos más tempranos evidencias de:

1. Un manejo multi e interétnico en los Valles Occidentales como reflejo de instituciones y procedimientos preeuropeos, y
2. Un ordenamiento integrativo de territorios étnicos con distintos componentes ecológicos.

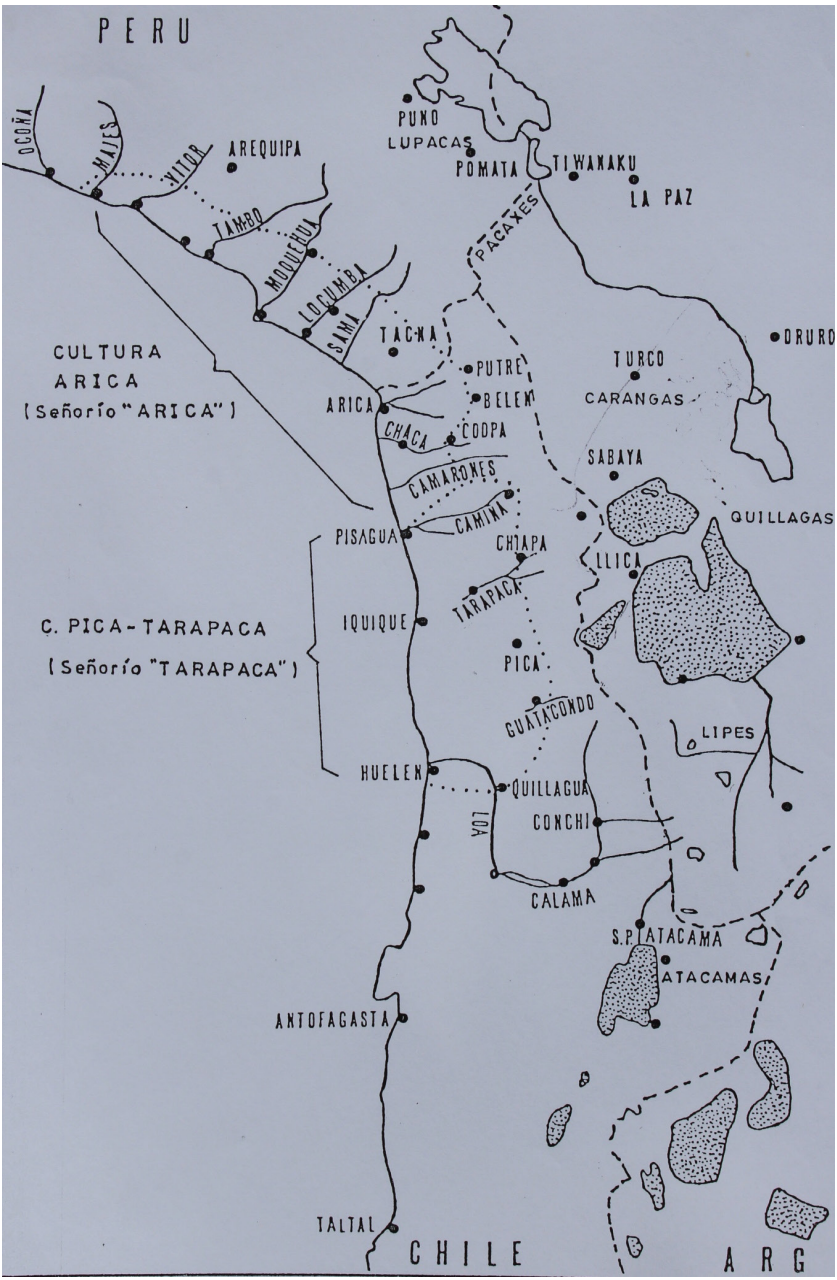


Figura 4. Plano con la reconstitución de los Señoríos locales prehispánicos de Arica y Pica-Tarapacá durante el primer contacto europeo. (Elaboración del autor).

Los estudios de Cúneo se adelantaron lo suficiente al respecto, pero sus fuentes, aunque reales, no fueron citadas ad litteram, de modo que aún resta un gran esfuerzo compilativo para dar más validez a sus siguientes observaciones sobre movimientos de grupos a lo largo del perfil tierras altas - costa a nivel de la subárea Valles Occidentales (Cúneo 1977: vol. 1):

a. Grupos de agropastores accedían directamente a los valles bajos del sur peruano. Los Orcosuyos alcanzaban el mar por los valles de Sihua y Vítor, integrados a la ensenada de Ovilca donde mantenían guaneras y pesquerías.

b. Similar ingreso a las tierras bajas hacía los grupos de Chucuito, instalándose en los valles de Moquegua, Ilabaya, Tarata, Sama, Tacna, Lluta, Arica y Camarones. Alcanzaron la costa de Tumen Palla (Tambo), Sullco, Tumen Pla (llo), Morro de Sama, Arica, Vítor y Camarones, tras el acceso al guano y pesquerías del litoral.

c. También durante el siglo XVI, la región de Tacna se comprometía con dos cacicazgos; uno de mayor prestigio o Hanansaya (sector alto) con su *llacta* de Tacana o Tacna. Aunque hacia 1596 ambas se alteran por conflictos de turnos de agua, es obvio que esta división recogía una situación política temprana, compatible con la integración armónica de los recursos serranos y costeños en esta región.

d. Determina que existió tempranamente un movimiento intenso de grupos, al punto que reconoce que uno de los ayllus de Tacna tenía derechos sobre los suelos de Codpa (a 70 km al SE de Arica) hasta el siglo XVII. En efecto, destaca que durante la encomienda de Pedro Pizarro había 400 indios de Tacna en Codpa y desde aquí se tenía acceso a las guaneras y pesquerías en la desembocadura de la quebrada de Vítor, al W de Codpa, revitalizando derechos ancestrales o preexistentes.

e. El análisis de la encomienda de Lucas Martínez lo llevó a reconocer que incluía la parte alta del valle de Azapa y Lluta (asentamientos de Socoroma, Chacani, y Umagata), los pueblos de pescadores locales y mitimaes intrusivos en Ulibaya, Huanta, Arica y Ocurica con dependencia del Señor Cariapasa. Es decir, una unidad espacial que incluía el transecto sierra-costa ariqueña.

f. La situación anterior la ratifica con el catastro de indios y sus anexos adjudicados al Capitán Villegas en 1550:

> *… e a vos Juan Ayaviri, cacique principal de Umagata, en los valles de Arica, e Lluta, e Azapa, e Ocurica e de los pescadores questas en la costa de Arica, Cayacaya e Chacayuta e a vos Chura y hermano, e Chuquihuanca, e Vila, e Ichacayo, prencepales de los diferentes ayllos e los demás principales e indios uros subjetos… (Cúneo 1977, vol. I: 460).*

g. Plantea que los oasis de Pica, al igual que Moquegua, Ilabaya, Tarata, Tacna y Codpa, constituyen un cacicazgo que fue:

> *… una preocupación social territorial y agrícola de los cacicazgos lacustres del Collao (Cúneo 1977, vol. I: 467).*

También vincula a la quebrada de Tarapacá con ocupaciones Pacajes. Otra vez observa que hay integración de oasis y costa en el caso de Pica, por cuanto en 1569 integraba como repartimiento los puertos del Loa, eventualmente varias localidades costeñas al sur de Iquique, en donde se destaca Pabellón de Pica, una de las guaneras que aún se recuerda que era explotada directa y exclusivamente por los agricultores de Pica.

h. Reconoce que los indios de Pica y de la quebrada de Tarapacá, en el año 1585, se advierten:

> *… todos de una nación e lenguaje, e siempre han tenido e tienen los dichos caciques de Tarapacá señorío sobre ellos, y los mandan, y los dichos caciques i indios de Pica les obedecen en todo lo que les mandan… (Cúneo 1977, vol. I: 469).*

Esta evidencia concuerda con la data arqueológica antes referida en términos de que el Complejo Pica-Tarapacá cubría el territorio desde Camiña al Loa, abarcando una unidad socio-política, cuya cabecera podría haber radicado en las aldeas tardías de la quebrada de Tarapacá en su tramo inferior, localizadas entre Huarasiña y Tarapacá Viejo (San Lorenzo de Tarapacá).

i. Determina la población indígena de Tarapacá en el año 1666 compuesta por 76 ayllus con caciques en Pica, Tarapacá, Chiapa, Iquique, Camarones y Pisagua. Si separamos los lugares señalados de acuerdo a la división geográfica, el carácter multi e interecológico de la población de Tarapacá (Camarones-Guatacondo), es evidente aún durante el siglo XVII (Ver cuadro).

COSTA	VALLES Y OASIS BAJOS	VALLES Y OASIS ALTOS	ALTIPLANO
Puerto del Loa	Guatacondo Bajo	Guatacondo Alto	
	Tazme (¿Tasma?)	Camiña	Zepita
Ique Ique	Camarones	Ssioga (Soga)	
Pisagua	Pica	Urus de Coscaya	
	Carhuisa (Cahuisa)	Gualiña (¿Guaviña?)	
	Pacho (¿Pachica?)	Miñi-Miñi	
	Uracmina (Guarasiña)	Chiapa	
		Maasya (¿Macaya?)	
		Bilaya (¿Sibaya?)	
		Capisa (¿Sipiza?)	
		Ssica (¿Suca?)	
		Collana	
		Sibaya (o Chiapa)	
		Guayaco (Guallaga) (cerca de Camiña)	
		Camissa (¿Carvisa?)	

Los impactos durante la Conquista y Colonización española

Con este marco de referencia podemos afirmar que los europeos se encontraron con instituciones autóctonas que distribuían el excedente social de tal manera que distintas colonias intrusivas se disponían a lo largo del perfil transversal como a nivel inter valles. Si bien es cierto que la expansión inca se compromete con este modelo, ya Cúneo (1977) planteó que estos trasplantes ocurrieron antes de la expansión de Tawantinsuyu. Hacia 1548 (citado por Villalobos 1979: 27) la distribución de indios asignados a Pedro Pizarro (al sur de Arequipa), cubría valles y tierras altas. En este caso producían bienes combinados de distintos medios ecológicos: "*algodón, coca, ají, pescados, ovejas (llamas), maíz (…) y son indios de rescate*" … es decir, practican el caravaneo de bienes.

En el año 1540 Pizarro concedió los indios de Tarapacá al conquistador Lucas Martínez, equivalente a un amplio territorio desde Ilo hasta Tarapacá, cubriendo una vasta región ahora peruano-chilena (equivalente a los Señoríos Arica y Tarapacá, antes evaluados con data arqueológica). Se compone de una fisiografía desértica, donde se incorporan pisos serranos, y de valles y costeños. La provisión más fiel ha sido transcrita por Barriga (1948: 17-18) y de ella se desprenden varias consideraciones válidas para gran parte de la Encomienda de Tarapacá (se excluye el territorio de Arequipa) entre Ilo y quebrada de Tarapacá, sin incorporar a su vez el territorio de Pica al puerto del Loa (Mamiña, Guatacondo y Quillagua):

a) Al disponer los datos sobre un mapa, se desprende de norte a sur la siguiente composición de los Señoríos locales al año 1540:

- El cacique Pola (con solo 194 indios) controlaba los siguientes

asentamientos costeños: Tacari (¿Acari?), Parica, Tamanco, Piato, Ete, Meca y Moquehua, incluyendo una estancia en tierras altas (Chiri).

- El Señorío que arbitrariamente llamamos "Arica" del cacique Cayo (con 444 indios) mantenía el transecto costa - Tacna - Ilabaya, bajo el cacique Cariapasa. Integraba los transectos de Lluta - Azapa (bajo la autoridad de Guacocan), Guator (bajo Lalio) y Camarones. Es decir, asentamientos en valles bajos, costa (Ariaca /Arica, donde radicaba el mitma de Tarapacá a cargo de Yano) y las estancias en las tierras altas para los cultivos de coca, ají y grana.

- El Señorío que llamamos "Tarapacá" del cacique Tuscasanga (con 900 indios) ejercía dominio sobre la costa y en asentamientos de valles como Carvieza (Camiña) bajo sus caciques Ayavire y Taucare. Probablemente también sobre la quebrada de Aroma y en los asentamientos más serranos de Omaguata (bajo Ayavire) y Chiapa (bajo Chuquichambe). Integraba además a la quebrada de Tarapacá (Cato) con asentamientos en el tramo inferior en la zona de San Lorenzo de Tarapacá (bajo Apo) y asentamientos más altos como Guaviña (2.370 m) en un régimen de valle serrano (Figura 5).

b) Hay una denominación separada para una sola región: valle de Tarapacá y del Cato. Al examinar las referencias se puede aclarar esta aparente contradicción. En efecto, Pizarro (citado en Villalobos 1979: 27) señala tempranamente que las minas de Huantajaya se llaman Tarapacá por estar cerca del pueblo del mismo nombre, obviamente emplazado en la quebrada de Tarapacá. Al observar cómo los primeros europeos emplean el término de valle del Algarrobal o valle de Tarapacá, se desprende que se refieren a una amplia región que cubre los bosques de la pampa intermedia y el tramo bajo de la actual quebrada de Tarapacá como una unidad. Ésto se extrapola, además, porque en esa época todo lo que ocurría, incluso en la costa, eran eventos manejados desde la quebrada de Tarapacá donde radicaba la cabecera sociopolítica.

Las minas de Huantajaya desde antes de los europeos se explotaban con gentes que provenían de esta quebrada (testimonio de Pizarro, citado en Villalobos 1979). En este sentido el Señor Tuscasanga, cacique de Tarapacá, tenía su asiento en lo que hoy es probablemente el sector de Tarapacá Viejo, frente a San Lorenzo (1.410 m), y no es extraño que se le adjudiquen como suyos los indios pescadores a raíz del régimen archipiélago (Figura 6). Es decir, Tuscasanga controlaba la costa, valles bajos y asentamientos serranos sometidos a un régimen de mayor altitud con acceso a agricultura y eventualmente a algo de ganado, pero

sin un control directo sobre el altiplano. Dominaba el territorio desde la costa a Pachica (1.590 m), incluyendo las tierras de alturas moderadas, fijadas en Guaviña (2.370 m) (Figura 5).

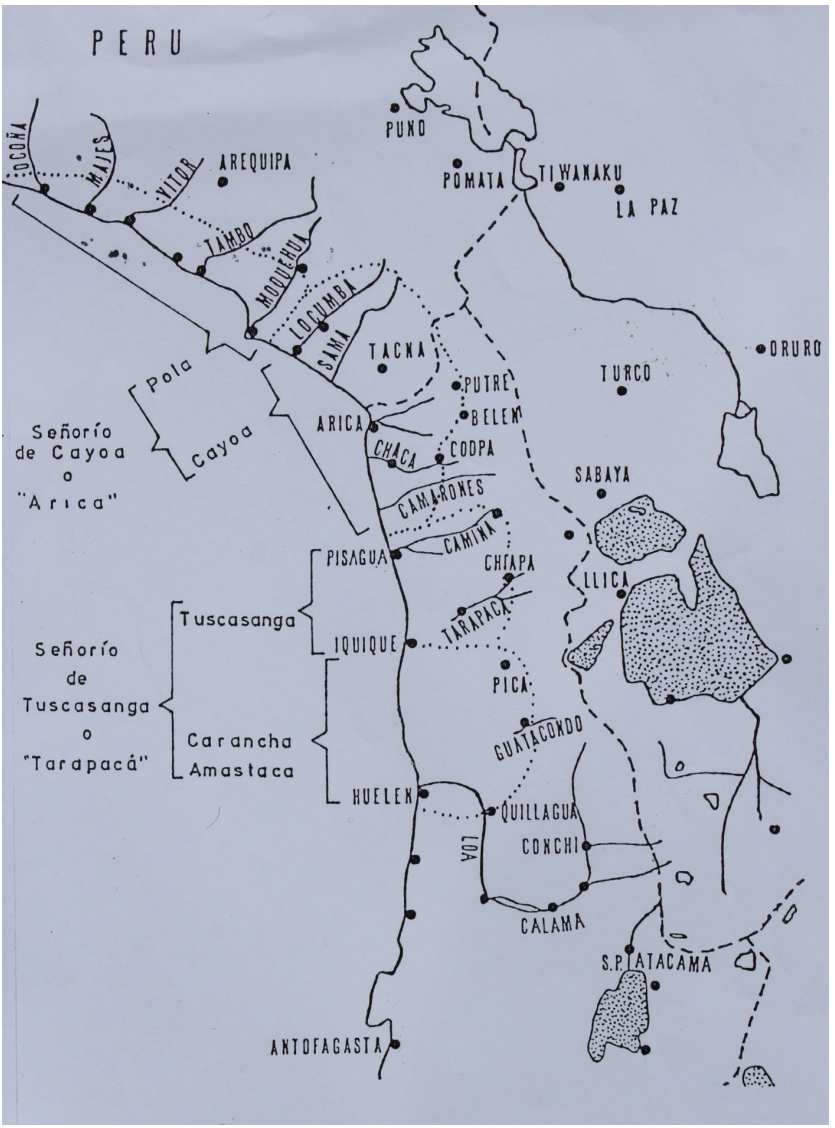


Figura 5. Plano de la distribución de los Señoríos indígenas locales durante la apropiación del territorio tarapaqueño a cargo de los primeros encomenderos españoles. (Elaboración del autor).

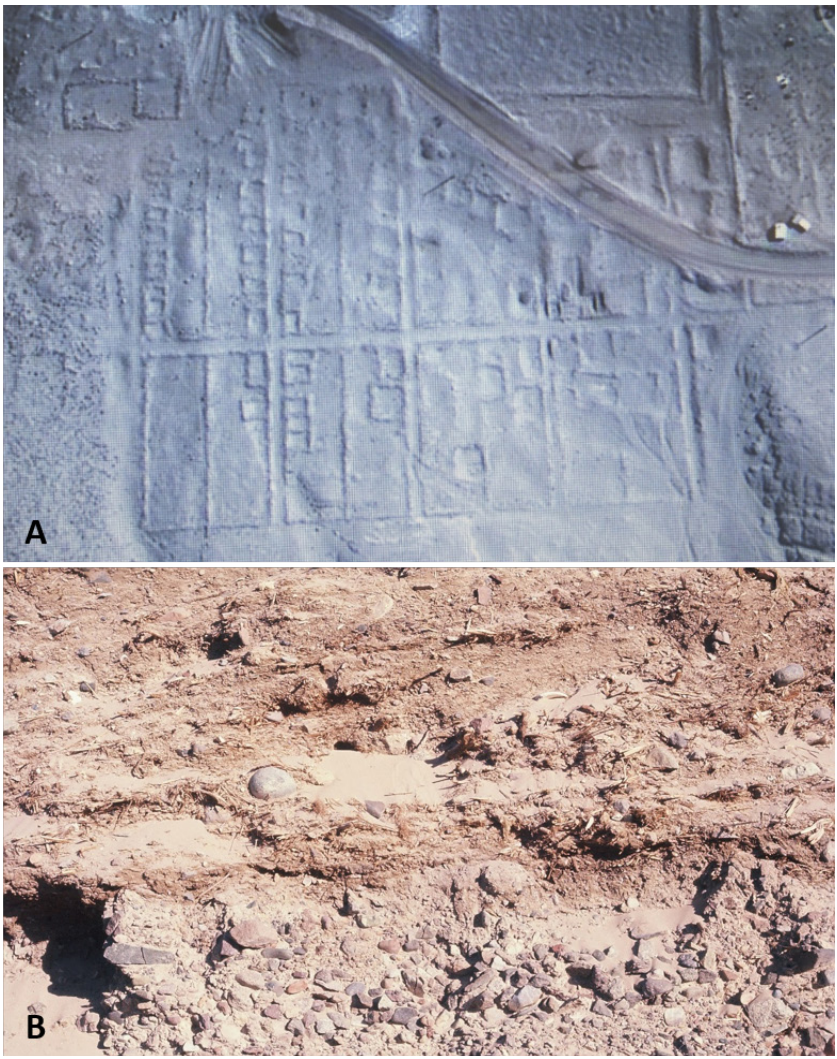


Figura 6. A) Foto satelital (Fuente Google Earth, L. Núñez) del asentamiento aldeano Tarapacá Viejo, trazado por los incas y los primeros encomenderos españoles a mediados del siglo XVI, en el centro político indígena de la quebrada de Tarapacá al sur del pueblo actual de San Lorenzo. B) Perfil del depósito estratificado de residuos domésticos del siglo XVI, dispuestos sobre la ocupación inca y la más anterior correspondiente a la cultura Pica-Tarapacá. (Foto del autor).

c) Es evidente que los pueblos de mayor prestigio y autoridad étnica se situaban en los Valles Occidentales entre los 1.410 a 3.115 m (Camiña, Tarapacá, Pachica, Puchurca, Huaviña, Usmagama y Chiapa), con seis caciques entre ellos. No aparecen poblados costeños con autoridades relevantes, sino más tardíamente (1666) en Iquique y Pisagua bajo mayor ocupación europea. De hecho, los asentamientos costeños durante la Encomienda se controlan políticamente desde las cabeceras interiores en lo que compete al tramo correlacionado a Camiña y Tarapacá. De los siete asentamientos sólo tres se sitúan entre los 1.410 a 1.600 m (Tarapacá, Puchurca, Pachica), mientras que los otros son emplazados entre los 2.370 a 3.115 m (Camiña, Huaviña, Usmagama y Chiapa). Indudablemente que el poder sociopolítico se fijó entre los valles bajos y altos, excluyéndose tanto la faja altiplánica inmediata como la costera.

d) Al examinar la situación de los valles de Azapa y Lluta, surge nuevamente la evidencia de integración costa-valles, conformando asentamientos altos y bajos en una sola unidad, tal como se desprende específicamente del valle de Azapa. En 1540, los núcleos locales más importantes lo eran Azapa y Lluta, algo al interior de la costa, asumidos en labores agrarias, al tanto que en Sama y Locumba se situaban las colonias mitimaes. Los pueblos de Auca e Inchachura (mitimaes) pertenecían al Curaca Cariapasa, tal vez a Don Carlos Cariapasa que figura en el rango de los indios ricos de Chuquito. De ser así, la implantación de colonias Lupacas del altiplano central quedaría mejor constatada, pactada con el poder político local.

e) En la zona de Arica fuera de estos asentamientos agrarios se registran poblados de pescadores que compartían su territorio con una colonia de costeños originarios de Tarapacá y otras en Ilo. Si esta situación reflejara una modalidad pre europea, habría que sugerir, así como ocurrió en la costa sureña, que aquí se explotaba un nicho marítimo muy eficiente con un carácter multiétnico.

f) La Encomienda deja explícito que hay Curacas pescadores con poblados ad hoc, tal como ocurre en Ilo. En efecto, Pola ejerce dominio de asentamientos costeños, incluyendo zonas de desembocaduras en Moquegua, Yrabaya y Ete, de lo que se desprende que las actividades pesqueras y agrarias aquí fueron posibles bajo un solo sistema sociopolítico adosado al Pacífico. Si se suma los asentamientos de pescadores de Arica, es evidente que agricultores y pescadores convivían bajo una cobertura sociopolítica común, incluidas las colonias Lupacas, de acuerdo a eventuales arreglos interétnicos.

g) La Encomienda es más explícita en este sentido al detallar la existencia de Guator o Guanta (un tradicional "puerto de tráfico" con

el altiplano), en el valle de Azapa a 40 km de la costa. Este poblado mantenía como principal a Lalio, quien adosado a su medio agrario mantenía a un grupo de pescadores asentados en Arica y otras dos estancias emplazadas valle arriba "donde tiene sus sementeras". No sería errado suponer que estas estancias son serranas y más de alguna pudo asociarse al cultivo de coca (P. Dauelsberg, comunicación personal).

Debe recordarse que los bienes costeños eran importantes para las cabeceras interiores. Estos recursos excedentarios fueron incluidos en el listado de tributos que la tasa de Gasca (1550) requirió en este territorio: pescados secos y salados, cueros y aceite de lobos marinos (Trellez 1980: 173).

h) El control del tarapaqueño Tuscasanga, eventualmente desde los 2.370 m a la costa, no significó un dominio vertical revertido sobre los pisos altos, tal como lo acepta Trellez (1980: 199-200), de acuerdo a la hipótesis de Rostworowski (1977: 176, 1989), basada en el caso de Quives. De hecho, Tuscasanga no controló pisos ganaderos de manera dominante, puesto que su territorio no llegaba más allá de los 3.115 m, pudiendo enviar o enrolar a grupos de agropastores para necesidades específicas en el altiplano limítrofe.

Es sustancial para los efectos de este estudio que las fuentes tempranas plantean un acceso al litoral desde los valles interiores a través del envío de colonias.

En 1548 cuando el encomendero Villegas de Arica y Tarapacá amplió la explotación del litoral, lo hace con derecho a tierra y gentes que dependían de su dominio (citado en Villalobos 1979). Es que, de acuerdo a las fuentes del siglo XVI, el valle de Tarapacá era distinguido, porque allí convergían riquezas diversificadas del mar, de las minas de plata y de los propios suelos ricos en algarrobos, maíces, ajíes, y el ingreso temprano de vid, trigo, alfalfa y animales domésticos europeos.

Por todo esto no es sorprendente que en el siglo XVI ya existía aquí el llamado "Tambo de Tarapacá" a cargo de un mayordomo español que recogía los tributos e imponía las nuevas prácticas comerciales, organizando una vez al año el envío de una gran caravana hacia Potosí para vender los excedentes locales y bienes europeos vía marítima acumulados en este enclave (Villalobos 1979) (Figura 7).



Figura 7. Objetos del periodo colonial hispánico, registrados en pampa Iluga. A) Vasija colonial temprana. B) Clavo y aldaba de fierro junto a un fragmento de borde de plato colonial remendado con diseños. C) Restos de trigo en un recinto asociado a melgas de cultivo. (Fotos del autor).

En 1556 se otorgó la Encomienda de los cálidos oasis de Pica (1.320 m.s.n.m.) que se conducían bajo un cacicazgo dual con principales y cultivadores de chacras, sin recursos propiamente de altura. En 1560, cuando Pica se re-encomendó a Lucas Martínez, incluía a los anexos de Guatacondo, Quillagua (tal vez también Mamiña y Tocopilla). La costa asignada con seguridad correspondía al puerto del Loa como punto extremo. Es decir, abarcaba una amplia zona de caletas y guaneras costeras entre Iquique y el Loa, dependientes del oasis referido donde se habían instalado sus colonias durante el periodo pre inca.

Entre 1590 a 1601, los puertos costeros que dependían de este núcleo se reconocen como buenos productores de pescado seco y salado, tanto en el Loa, Icaisa (Iquique) y Pisago (Pisagua). Se avecinan aquí algunos arrendatarios y funcionarios españoles a raíz de las exportaciones

a Arica o del arribo de vinos a Pisagua Viejo, hacia donde acuden los comerciantes de Potosí (citado en Wormald 1968: 62).

Aproximadamente por el año 1557 los indios de la Encomienda de Pica se constatan en enclaves de la costa adyacente (¿co-residencias?), ya que durante la época de la Gasca se reconocieron sus reclamos el no poder cumplir con tributación en llamas y alpacas, porque al situarse la cabecera cerca del mar, sus bienes agrarios y costeños no eran asimilables a los requerimientos de bienes serranos y altiplánicos (citado por Villalobos 1979: 34). A este respecto, una directa información de testigo, fechada en 1558, señala que:

> *Dixo que lo que sabe es que los dichos yndios de Pica e Tarapacá estarán diez leguas poco más i menos de los unos a los otros y confinan con los dichos yndios de Tarapacá los dichos yndios de Pica, e que ha oído decir a los yndios de Tarapacá que allá en la mar están los indios de Tarapacá y Pica todos juntos (Barriga 1955, T-III: 310, 311).*

Así las relaciones entre Tarapacá y Pica apoyan la data arqueológica en términos de configurar una organización sociopolítica única con colonias o agrupaciones comunes en la costa.

De esta manera, es posible señalar que durante el siglo XVI y aún después se pueden registrar referencias de cómo los asentamientos-ejes o núcleos sociopolíticos emplazados en valles medios y serranos de Tarapacá mantenían enclaves costeros y agrarios con recursos complementarios. La cabecera Pica-Tarapacá mantenía "islas" costeras de acuerdo a la data arqueológica y acorde a la referencia etnohistórica.

Según la Encomienda de Tarapacá (1540) se sabe que Chiapa (3.115 m) dependía del Señorío Tarapaqueño de Tuscasanga. Se trata de un asentamiento agroganadero donde el maíz se asocia a papas y aún a cierta crianza de llamas, dispuesto en la quebrada de Chizmiza (sobre Tarapacá).

Aquí se estableció el arribo de las colonias altiplánicas del cacique Chuquecambeco. Creemos que se trata del señor Pedro Chuqui Chambe, Cacique Principal, "*Señor de los Carangas*", que posee "*estancias de ovejeros*" en el ambiente altiplánico allende los Andes, con su cabecera en el asentamiento de Turco (Murra 1972). Es decir, se sugiere que funcionaba el régimen archipielágico que pudo responsabilizarse del arribo de los componentes cerámicos negro-rojo desde el altiplano a enclaves otorgados por Tusca Sanga y sus antecesores. Chuqui Chambe, además de las tierras en torno a Turco poseía enclaves en Pomata, en el borde sur de Chuquito (territorio Lupaca); integraba también "*a un pueblo que se llama Aluchaca que es en los yungas de la mar*", bajo el Principal Cayoca, "*su-*

jetos a señor de los Carangas" (Murra 1972: 2, 1976). Controlaba, además, otras colonias yungas (Camaxasa y Camacasta) e incluía mitimaes en Codpa bajo el Principal Cauqui. De esta manera se puede argumentar que al margen de los Lupacas otras etnias altiplánicas, como los Carangas, mantenían colonias en Codpa por el año 1540 (Murra 1972), en un amplio territorio que cubría eventualmente tierras desde la quebrada de Chaca a Caleta Vítor (Mendiburu 1874-1890, vol. VIII: 164).

Un año después (Murra 1972) se sabe que el mismo Principal Cayoa (Cayoca), dependiente de Chuqui Chambe, tutelaba las colonias Carangas de Chipaguanaco, Chapaya o Chapixa y Paspacha, todas situadas en el valle de Lluta. El control de "islas" agrarias se complementó con las llamadas "estaciones de pescadores" en la comarca de Chuquicota donde se destaca Maraya y Chylligua. El acceso a cocales lo establecían en Cabata. ¿Pertenecía Chiapa al señor Chuqui Chambe, Señor de los Carangas? Es muy probable. La secuencia de los caciques de Chiapa durante 1612 al 1614 y aún hasta 1749 se mantuvo bajo la familia Chuqui Chambe (Larraín 1975: 277), lo cual habla a favor de esta posibilidad.

En territorios más norteños, siempre en los Valles Occidentales, algunas colonias aymaras de tierras altas (1580) provenientes de Cabana fueron localizadas en Camaná y Nazca (Espinoza Soriano 1976: 88). También hay referencias sobre ocupaciones intrusivas, emplazadas en el valle de Ocoña, correspondientes a mitimaes Canas y Canches (Miranda 1583, citado por Espinoza Soriano 1976: 88). No se especifica qué hacían estos mitimaes de altura en Nasca, Ocoño, Vítor y Camaná. No tenían pesquerías ni agricultura, por lo que Espinoza Soriano (1976: 88) señala que seguramente eran mercaderes, cuando la integridad del tributo se les fijó en dinero y no en especies.

Si se recuerda la penetración de Lupacas y Carangas en los Valles Occidentales, queda claro que el régimen de archipiélagos estaba vigente cuando los europeos distribuían las encomiendas. Estas colonias eran aceptadas por los Señores limítrofes o locales. Pero lo más relevante para los efectos de este estudio es que los núcleos sociopolíticos locales, emplazados en valles agrarios, también mantenían colonias costeras y agrarias en enclaves distantes para proveerse de bienes complementarios de acuerdo al significado de las encomiendas, en un marco de un profundo conocimiento de la diversidad espacial y sus recursos. A continuación, se analizarán algunos casos:

a) Hacia el año 1564 se realizaron sembríos en Tana (Camiña) y en los restringidos oasis de Tiliviche y Quiuña (1.000 m.s.n.m.), a cargo de Don Juan García, cacique principal del pueblo de Chiapa (3.115 m), distante a más de 150 km en un ambiente hiperárido (Billinghurst

1893: 47). Resulta extraño suponer que este cacique asociado a un asentamiento tan amplio y fértil como Chiapa solicite re-oficializar su permanencia a estos oasis tan bajos y reducidos. En efecto, Chiapa es un nicho donde el maíz es altamente productivo. Lo que está en juego aquí es el control de los manantiales para sostener las conexiones con la costa, tal como ocurría durante el tráfico caravanero asociado a geoglifos, verificado en este sector de data pre inca. Es decir, está exigiendo viejos derechos que por linaje le pertenecen, cuando el régimen archipielágico y los traslados a la costa eran más intensos.

Los estudios que hemos realizado en estos oasis bajos no han logrado determinar la existencia de colonias Chiapeñas, pero sabemos que estas corresponden generalmente a grupos de baja densidad que no siempre quedan testimoniados en términos de registro arqueológico. La conexión Carangas-Chiapa-costa parece ser de suma importancia como una hipótesis que requiere de mayor contrastación, pero que se ajusta al contexto de nuestras proposiciones. Villalobos (1979) sitúa este episodio u otro evento posterior a comienzos del siglo XVII (basado en Paz Soldán 1878). Aquí se advierte el pedimento ampliado a Tana, otro retazo de tierra en Corza y Quiuña ("*Quifna*"), correspondiente a propiedades heredadas por línea paterna. Sea como fuere el tiempo de este requerimiento, aquí se reafirma el carácter claramente archipielágico de la propiedad andina durante el periodo de contacto histórico, derivado del régimen preeuropeo.

b) Hacia 1662 se reconocieron derechos tradicionales sobre algunos topos de chacras trigueras en Pachica (límite alto de la quebrada de Tarapacá) a los 1.590 m.s.n.m., que pertenecían a la comunidad de Sotoca (3.120 m), emplazada en un valle más alto (Villalobos 1979: 74).

c) Durante esta misma época (1612-1614) un cacique de Chiapa (3.115 m) reclama tierras en el cálido valle de Tama (Camiña 2.300 m), que por derecho de heredad provenía de antiguas conexiones con pisos ecológicos bajos (Paz Soldán 1878: 25).

d) También en el año 1614 el cacique principal de Chiapa, Don Felipe Arabire (¿Ayavire?), testimonió que los pastos del altiplano pertenecían a los anexos del Curato de Camiña, lo que incluía a varios asentamientos de pastores. En esta época ya no tenían acceso a estos pisos altiplánicos las comunidades fronterizas de Carangas y Lípez (citado por Larraín 1975: 278).

Los asentamientos y las zonas de forraje de los pastores tarapaqueños, dispuestos sobre las cabeceras de los valles de Camiña y Tarapacá, dependían de núcleos agrarios más bajos por el año 1578. Esto se enfatiza más aún con los reclamos de Don Felipe Arabire. Tal situación es muy importante, porque se vincula directamente con nuestra data

arqueológica en términos de que el altiplano tarapaqueño pudo ser controlado por cabeceras altiplánicas como Carangas y desde los valles altos como Camiña-Nama. Durante el siglo XVIII tampoco aparecen en los listados de caciques los supuestos dignatarios del altiplano tarapaqueño. Se nombra a autoridades étnicas en Sibaya, Limaxina, Mocha, Usmagama, Sipisa y Guasquiña (Villalobos 1979, Larraín 1975: 306-307). Es decir, el borde occidental del altiplano no mantenía autoridades étnicas por depender de focos de poder más interiores.

No es el ánimo agotar referencias de esta naturaleza, pero la distribución archipielágica superviviente durante la colonia entre "islas" productoras con asentamientos-cabeceras situados en los Valles Occidentales fue un hecho usual en la región de estudio, paralelo a otros ubicados en el altiplano de acuerdo al ingreso de colonias Carangas a Chiapa, Codpa y costa aledaña. En la medida que se revisa el territorio al sur del oasis de Pica, la situación parece ser más complicada, por cuanto observamos una tendencia a registrar territorios periféricos o marginales a las cabeceras sociopolíticas. Desde este borde el espacio es compartido por una mayor presión multiétnica. Se detectó que durante los últimos episodios pre inca el curso bajo del río Loa (Quillagua-desembocadura) fue ocupado simultáneamente por grupos del Loa Medio (Complejo Lasana), última fase del Complejo San Pedro, de la cultura Pica-Tarapacá y cultura Arica. Este *locus* de algarrobos, maizales, quínoa (con regadío canalizado) y stock minero y pesquero en la boca del río, dan una idea del interés que hubo por parte de las poblaciones limítrofes de tener acceso a estos poblados.

Esto explica la atracción ejercida por grupos de Arica, Tarapacá, Loa y Atacama. Paz Soldán (1878: 55) presenta un documento donde Diego Altina de 80 años, descendiente de un líder étnico piqueño, relata que en 1742 desde niño vivió en Atacama (Chiuchiu) y participó en una expedición junto a un grupo de autoridades étnicas atacameñas con el cura párroco, con fines reivindicativos hacia aguas abajo en la zona de Quillagua. Siendo niño fue informado en un descanso (en el lugarejo de Chacance), junto a un gran algarrobo, de parte de don Francisco Laucar, que en ese punto fue muerto su abuelo ("*ague*" … texto mutilado) Altina "*capitán de los indios de Pica*".

Este relato ocurrió más o menos 70 años antes de 1742, es decir, por el año 1672. Se propone que el joven Altina debió nacer 10 años antes (1662). Su padre pudo nacer 30 años antes (1632). Como el abuelo fue un "caudillo", además de guerrero, se espera que tal prestigio lo ganara a los 40 años, fecha eventual de su muerte en Chacance. Así, se estima que el conflicto entre piqueños y atacameños ocurrió entre 1600 y 1620 aproximadamente o antes, si recordamos la actual ambigüedad del concepto "abuelo" en los Andes. Hemos cuidado esta aproximación, pues

es muy probable que estas disputas interétnicas guarden sólo una relación indirecta o escasa injerencia europea. El conflicto parece vincularse con el nuevo ordenamiento de tierras que ocurrió en el siglo XVI o antes, dentro de un contexto de no compresión de los límites territoriales demarcados durante los Señoríos pre incas. Se acepta entonces, siguiendo el documento, que entre 1600 a 1620 o antes (post-conflicto), el valle de Quillagua quedó separado por una loma, correspondiéndole el curso inferior a los Picas y el superior a los Atacameños.

El espacio de Quillagua con mayor recurso quedó bajo la demarcación de los piqueños. El límite recién se especificó en 1742 (Paz Soldán 1878) en el llamado "pueblo antiguo" (Téllez y Cervellino, Ms.). En la lomada había un poste tallado muy grueso con una "pintura" del tipo seguramente rupestre "formado de la gentilidad", el cual podría considerarse un hito simbólico de data pre inca.

Aunque las comunidades post-conquista no habrían cultivado aquí, lo cual parece extraño, hay referencias a viajes temporales orientados a la recolección de algarrobo (verano), ocasión en que cada etnia respetaba las demarcaciones ya referidas. Este episodio ocurrió antes del arribo de vecinos españoles a Quillagua por el año 1680 y creemos que podría tratarse de un ajuste legal a disputas derivadas de la dislocación territorial, proveniente de un régimen multiétnico de explotación previo, orientado al uso del rico bosque local. Por el año 1764, el Virrey Amat amparó esta vez a los Quillaguas de las entradas de los Atacameños de Chiuchiu (Paz Soldán 1878).

Las disputas territoriales del sector de Quillagua se proyectaron a la costa, ya que los Atacameños de Chiuchiu alegaban pertenencias aguas abajo y en los márgenes del Loa. Los alegatos siempre fueron favorables a los Piqueños, a los cuales se les incluyó la boca del Loa hasta Tucupilla o Quebrada Duendes (Paz Soldán 1878). La data arqueológica tardía señala que el "Pueblo Antiguo" o punto demarcatorio corresponde al sitio excavado por Téllez y Cervellino (Ms.). Este se vincula con ocupaciones derivadas del río Loa Medio, por lo que tradicionalmente los Chiuchiu alegaban bajo razones "históricas".

Por otra parte, las ocupaciones Pica-Tarapacá y la cultura Arica antes de los incas se habían asentado en la costa del Loa. Al tanto que una densa ocupación piqueña de contacto inca con sombreros tipo Fez (Núñez Ms.) se había instalado en la zona de Quillagua, de lo cual quedó un amplio cementerio (Latcham 1938). De modo que las comunidades piqueñas reclamaban derechos en el sentido de que compartían el oasis de Quillagua desde antes de la llegada de los europeos, junto a poblaciones del Loa Medio (Zona de Calama-Chiuchiu). Es evidente que los vínculos armónicos a raíz de estas relaciones multi e interétnicas

fueron perturbados durante el siglo XVI o algo antes, generándose conflictos armados interétnicos, sobre lo cual aún no sabemos lo suficiente.

La data etnohistórica del territorio tarapaqueño, al ser combinada con la referencia arqueológica en un mapa común, corrobora que:

a) En el territorio donde prevaleció la cultura Arica existían dos Señoríos. Uno débil, demográficamente dependiente del Señor Pola, con sólo 194 indios entre la boca de Acarí y Moquegua, vinculados con labores costeñas dominantes. El otro era un Señorío de mayor envergadura bajo el poder de Cayoa con 444 indios, que cubría desde Locumba a Camarones con asentamientos en la costa, valles bajos y altos, incluyendo estancias serranas. Estos asentamientos dependían a su vez de principales subordinados.

En conjunto, esta organización sociopolítica coincide con la distribución espacial de la llamada cultura Arica. Este territorio cubría el total de la diversidad ecológica del transecto, salvo el altiplano per se, donde accedían lateralmente con poca presión acorde a la data histórica y arqueológica, generándose una región de frontera a nivel de los pukaras serranos (Figura 5).

b) En el territorio donde se extendió la ocupación Pica-Tarapacá se habían configurado otros dos Señoríos. El primero bajo la hegemonía del Señor Tuscasanga, que cubría desde Nama-Camiña a Tarapacá, con 900 indios y principales subordinados. El segundo bajo los Señores Carancha y Amastaca, que en 1558 cubría la región de Pica al Loa inferior. Ambos Señoríos fueron identificados como una sola unidad sociopolítica, ya que compartían lengua y aún enclaves costeños. De modo que ambos pueden ser agrupados como uno solo, con su cabecera más bien en Tarapacá, de acuerdo a las referencias antes señaladas.

Esta integración coincide plenamente con la data arqueológica. Nuestras excavaciones en Tarapacá y Pica hablan a favor de un desarrollo regional compartido con similares rasgos culturales y de tráfico, unidos incluso por un camino bien detectado. Por otra parte, el estudio de geoglifos del grupo Tarapacá (locus), apachetas, rutas, y petroglifos, coincide con el territorio de los Señores Tuscasanga, Carancha y Amastaca, descendientes del Señorío pre inca, que se representa en los documentos arqueológicos de la población Pica-Tarapacá (Figura 5).

La evidencia etnohistórica señala que estos Señores habían controlado los recursos costeños de valles-oasis bajos y altos y aún ciertos segmentos del altiplano, a juzgar por los requerimientos de los Chiapeños sobre pastizales en el altiplano aledaño. Estos límites entre las alturas mesuradas como Chiapa al litoral y desde el sector Nama-Camiña al Loa Medio-in-

ferior (incluyendo Guatacondo), permiten conciliar la data histórica con la arqueológica anterior. Se entiende, además, que algunos segmentos de valles altos con ciertos enclaves bajos fueron sincrónicamente ocupados e interdigitados por colonias de los Señoríos propiamente altiplánicos: Pacaxes, Carangas, Quillagas y Lípez en la vertiente occidental alta. Es el caso reconocido del oasis de Nama como un locus de colonias altiplánicas con cerámica negra sobre rojo (volutas).

Este pudo ser el panorama sociopolítico y altamente productivo a tiempo de la invasión europea. Después, el colapso fue dramático en las tierras bajas, manteniéndose como área de refugio étnico el territorio serrano y altiplánico.

La propiedad europea se erigió de la usurpación de la tierra indígena y los vencidos pasaron gradualmente a ser campesinos dominados por un régimen desconocido. ¿Quiénes molían las uvas españolas en Pica y Matilla?: indios y afrotarapaqueños. ¿Quiénes molían las aceitunas para los trapiches aceiteros en el Valle de Azapa?: indios y afrotarapaqueños. ¿Quiénes fueron los 8 millones que murieron prematuramente en las minas de plata de Potosí, básicamente entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVIII?: indios mitayos de aquí y de allá.

Es decir, se podría dar una larga lista para saber que toda explotación hispánica se fundamentó en el manejo de la mano de obra avasallada. Sin indígenas, mestizos y afros esclavizados no hubiera existido plenamente la vida colonial.

Este choque cultural y económico, tan surrealista, sin códigos de entendimiento llevó a los españoles a no comprender lo que les era diferente. No entendieron a los otros, pero sí captaron su mano de obra para implantar la nueva economía mercantilista: de la tierra a la riqueza minera. A fines del siglo XVIII tanto la tierra tarapaqueña como su riqueza asociada, con preferencia entre la precordillera y la costa, eran de los empresarios y colonizadores españoles, que como criollos en el siglo XIX recién bajo una mayor armonía social la vida de las clases subordinadas y étnicas se integró a la espera de normas jurídicas proteccionistas (Figura 8).

Desde esta perspectiva y considerando que los Pueblos Originarios provienen de un pasado anterior a los Estados Nacionales, comparten aspiraciones que justifican eventos que aborden principalmente el carácter Internacional del Derecho indígena.

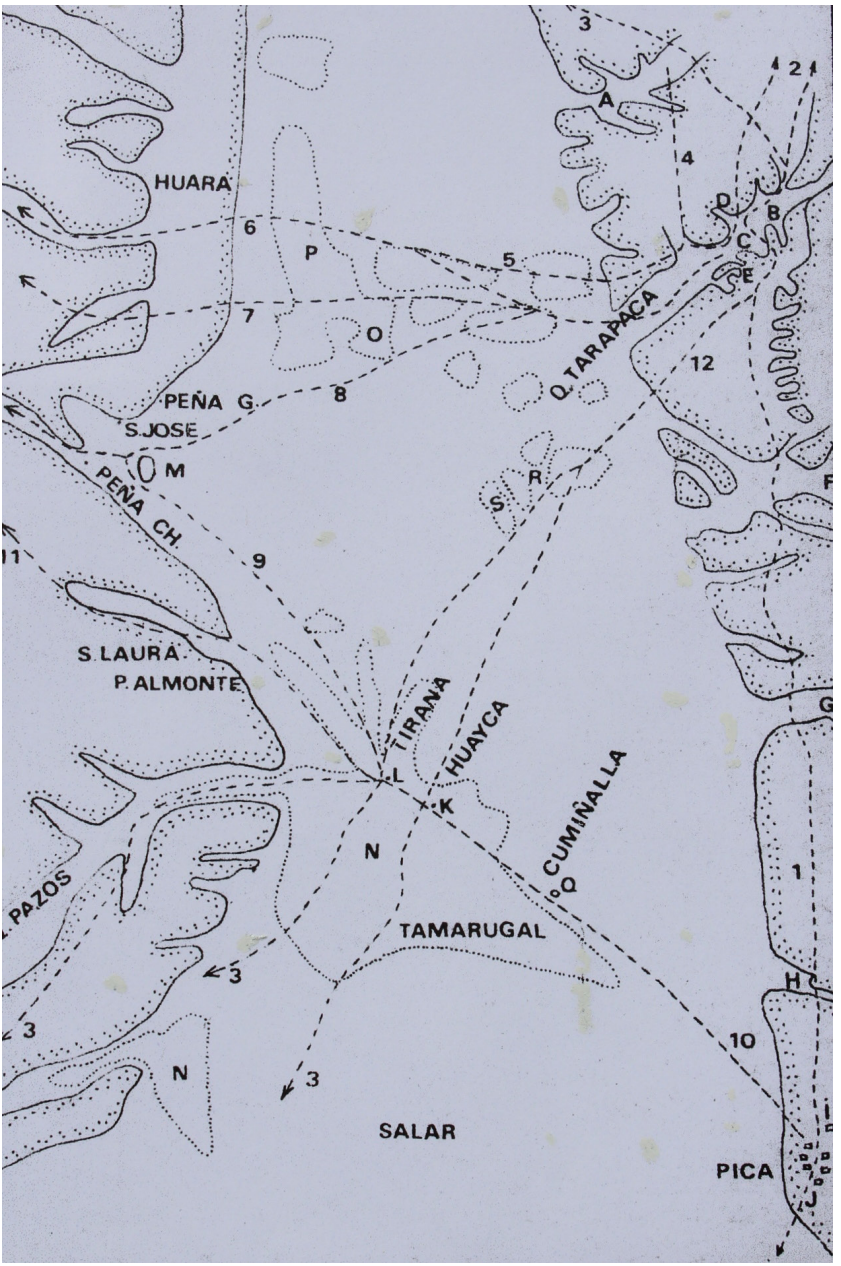


Figura 8. Plano del valle o pampa Iluga, elaborado en el año 1765, con toponímicos actualizados, donde se han registrado al oeste de la quebrada de Tarapacá ocupaciones con cultivos prehispánicos, hispánicos y subactuales. (O'Brien 1765 y elaboración del autor).

BIBLIOGRAFÍA

Barriga, V.M., 1955. Documentos para la historia de Arequipa 1535-1580. Tomo III. La Colmena, Arequipa.

Barriga, V.M., 1948. Memorias para la historia de Arequipa. Tomo III. La Colmena, Arequipa.

Billinghurst, G., 1893. La irrigación en Tarapacá. Imprenta y Librería Ercilla, Santiago de Chile.

Cúneo Vidal, R., 1977. Obras Completas. Editor I. Prado Pastor, Lima.

Espinoza Soriano, W., 1976. Los mitmas de Nasca en Ocoña, Vítor y Camaná, siglo XV y XVI. Una tasa inédita de 1580 para la etnohistoria andina. Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos 5(1-2): 85-95. Lima.

Larraín, H., 1975. La población indígena de Tarapacá (Norte de Chile) entre 1538 y 1581. Norte Grande 1(3-4): 269-300. Universidad Católica, Santiago de Chile.

Latcham, R., 1938. Arqueología de la región atacameña. Prensas de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Mendiburu, M. de, 1874-1890 Diccionario histórico-biográfico del Perú. Parte I. Que corresponde a la época de la dominación española. Lima.

Murra, J., 1970. Información etnológica e histórica adicional sobre el reino Lupaca. Historia y Cultura 4: 49-62. Museo Nacional de Historia, Lima.

Murra, J., 1972. El "Control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En Visita a la Provincia de León de Huanuco en 1562, Iñigo Ortiz de Zúñiga, Visitador, editado por J. Murra, pp. 429-476. Universidad Hermilio Valdizán, Huanuco, Perú.

Núñez, L., Ms. Excavaciones en Pica. (Manuscrito).

Núñez, L., 1992. Fiesta en la Antípoda: reflexiones sobre el ocultamiento de América. Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte, Antofagasta.

Paz Soldán, M. F., 1878. Verdaderos límites entre el Perú y Bolivia.

Editorial M. Fernández, Lima.

Pease, F., 1981. Las relaciones entre las tierras altas y la costa del sur del Perú: fuentes documentales. En Estudios etnográficos del Perú meridional, editado por S. Masuda, pp. 193-221. Universidad de Tokio, Japón.

Rostworowski, M., 1977-1989. Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Téllez, F. Y M. Cervellino, M.S. Investigaciones arqueológicas de la aldea Quillagua-1. Memoria de título, Departamento de Arqueología, Universidad del Norte, Antofagasta.

Trellez, E., 1980. Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda peruana inicial. Tesis Doctoral, Pontificia Universidad Católica del Perú, Programa Académico de Letras y Ciencias Humanas, Lima.

Villalobos, S., 1979. La economía de un desierto. Tarapacá durante la colonia. Ediciones Nueva Universidad, Santiago de Chile.

Wormald, A., 1968. Pisagua, puerto mayor. Revista de la Universidad del Norte II (2): 59-80. Arica, Chile.

NUEVA CONSTITUCIÓN Y PUEBLOS INDÍGENAS EN CHILE: MIRADA RETROSPECTIVA Y PERSPECTIVAS FUTURAS.

José Aylwin[1]

Cuando acepté esta invitación pensé que, a un mes del plebiscito de septiembre de este año en que esperabamos fuese aprobada una nueva Constitución Política para Chile construida participativamente, este sería un momento perfecto para abordar los desafíos que esta nueva carta fundamental planteaba para la realización de los derechos de pueblos indígenas en Chile.

Como todos sabemos, la propuesta constitucional emanada de la Convención Constitucional fue rechazada por un amplio margen. Ello nos obliga a mirar el pasado y pensar el futuro, desde lo ocurrido, desde la realidad, y no desde aquel escenario ideal que soñamos.

Que duda cabe, luego del rechazo a la propuesta constitucional en el plebiscito de septiembre pasado, estamos atravesando por un momento crítico para el ejercicio de los derechos humanos de los pueblos que habitamos en Chile, como el que no se veía desde la dictadura.

Por cuarenta años hemos vivido bajo una institucionalidad que impidió el pleno ejercicio de estos derechos, incluida la libre determinación del pueblo chileno, al establecer dos mecanismos -el sistema electoral binominal y los quorums supra mayoritarios de reforma constitucional- que en conjunto impidieron su transformación sustancial. Menos aún posibilitaba el ejercicio de los derechos de pueblos indígenas, los que como sabemos no estaban, y siguen sin estar, reconocidos en la Constitución vigente.

Pues bien, producto de un movimiento trasversal para avanzar hacia una nueva Constitución de manera democrática iniciado desde sociedad civil hace al menos una década atrás, al que los pueblos indígenas del país se fueron sumando, y de una explosión social masiva, es que se logró el 2019 gatillar un proceso para dotarnos de una nueva constitución. Y no fue un proceso cualquiera, sino de uno que por sus características inclusivas – elección democrática de constituyentes, paridad de genero, participación de independientes y representación proporcional de pueblos indígenas mediante escaños reservados- suscito la valoración de la comunidad internacional.

---

1 Abogado. Académico .Coordinador del Programa de globalización y Derechos Humanos y miembro del Observatorio Ciudadano.

El derecho de libre determinación de los pueblos que habitan Chile fue un eje central de este proceso. Ello no solo en razón de la composición y características de la Convención Constitucional y de la deliberación que allí tuvo lugar, sino por los contenidos de la propuesta constitucional que de ella emanó.

Asi en la propuesta constitucional emanada de dicha Convención Chile era definido como un Estado social y democrático de derecho, plurinacional, intercultural, regional y ecológico; como una república solidaria; como una democracia inclusiva y paritaria que garantizaba la protección de los derechos humanos individuales y colectivos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales.

No solo ello, sino dicha propuesta también reconoció Chile como un Estado en que la soberanía reside en el pueblo, conformado por diversas naciones. Junto a ello se reconocía la coexistencia de diversos pueblos y naciones en el marco de la unidad del Estado, estableciendo su deber de respetar, promover, proteger y garantizar el ejercicio de la libre determinación por parte de estos pueblos y naciones. Como expresión de la libre determinación reconocía la autonomía de los pueblos indígenas, incluyendo sus instituciones, sus autoridades, sus sistemas de justicia.

La propuesta Constitucional además abordaba una temática fundamental para los pueblos indígenas, cual es el de la propiedad que a ellos les corresponde sobre las tierras indígenas, y los derechos sobre estas y sus territorios, estableciendo el deber del Estado de identificarlas y restituirlas.

Pues bien, a pesar de ello por la larga lucha de las organizaciones de pueblos indígenas, y de sus aliados, por lograr un reconocimiento de esta naturaleza, los pueblos de Chile, incluyendo los que se identifican como indígenas, con la sola excepción del pueblo rapa nui en Isla de Pascua, rechazaron dicha propuesta. Al hacerlo, tenemos que reconocer, ejercieron su derecho de libre determinación. No hacerlo sería un grave error.

Cierto es que hubo una campaña basada en falsedades que pudo haber incidido en parte en el resultado electoral de septiembre pasado. Es cierto también que hubo un voto de castigo al gobierno de Boric por fenómenos como la inflación, la delincuencia, la violencia interétnica en el sur, entre otros, que son fenómenos globales que preexistían a su instalación en La Moneda.

Uno de los aspectos más gravitantes de esta campaña fue la caracterización de la propuesta constitucional como una de carácter indi-

genista. Como parte de esa campaña se señaló que las normas de la propuesta constitucional iban más allá del estándar del derecho internacional sobre la materia, así como también del contenido del constitucionalismo latinoamericano de las últimas décadas sobre estos pueblos. Se señaló también que el texto propuesto establecía "privilegios" en favor de estos pueblos y de sus integrantes que atentaban contra la igualdad de todos los chilenos; que los derechos reconocidos en el texto, como la libre determinación y las autonomías indígenas, amenazaban a la unidad del Estado.

Ninguna de estas criticas tenia fundamentos. Del análisis realizado en su momento desde el Observatorio Ciudadano concluimos que las materias abordadas en las normas aprobadas por el pleno de la Convención en relación a estos pueblos eran básicamente consistentes con el derecho internacional que les es aplicable. También eran consistentes con los contenidos del derecho constitucional aplicable a estos pueblos en América Latina, así como el derecho constitucional y/o legal existente en otros continentes a nivel global. No solo ello, cabe destacar que tres disposiciones de la propuesta constitucional establecían el carácter unitario, la integridad e indivisibilidad del Estado chileno, y que no se permitirá la secesión territorial[2].

No obstante lo anterior, no podemos no reconocer que la propuesta constitucional no generó la adhesión en la ciudadanía. Más grave aún, tampoco concitó el apoyo en la población indígena que se requería para pasar a convertirse en un texto constitucional. Es ahí donde la autocritica se hace necesaria. Si bien es muy reciente para que los pueblos indígenas participantes en el proceso constituyente hayan hecho esta autocrítica, desde sociedad civil la hemos hecho. Así nos hemos preguntado: ¿Era necesario incorporar todas nuestras reivindicaciones en el texto constitucional propuesto a la ciudadanía? ¿ No hubiese sido más estratégico construir una propuesta menos declaratoria que, teniendo los derechos humanos como centro, estableciera mecanismos para avanzar en su materialización?[3].

Todo indíca que tanto desde sociedad civil como desde los pueblos indígenas no fuimos estratégicos para lograr las transformaciones que anhelábamos. En el caso de sociedad civil, un ejemplo de ello lo encontramos en las propuestas emanadas desde de la Comision de Medio Ambiente de la Convención, integrada en un número importante por representantes de organizaciones ciudadanas ambientales. Dicha Co-

2 Ver: https://observatorio.cl/constitucion-indigenista-analisis-de-normas-referidas-a-derechos-de-pueblos-indigenas-en-la-propuesta-de-constitucion-politica-de-la-republica-emanada-de-la-convencion-constitucional-a-la-luz-d/

3 Ver: https://observatorio.cl/reflexiones-ciudadanas-en-torno-a-la-derrota-del-apruebo/

misión presentó propuestas tan maximalistas como aquella que proponía declarar que el Estado debía reconocer y proteger el reino funghi. Que sentido tenía ese propuesta, rechazada por el pleno, en circunstancia que existía ya una norma que reconocía el deber del estado de proteger la biodiversidad, de la que el reino funghi es parte.

Como parte del equipo del Observatorio Ciudadano que ha acompañado y construido alianzas con organizaciones de pueblos indígenas por dos décadas, y en lo personal por cuatro décadas, siento que es necesaria también la crítica fraternal hacia los y las representantes de pueblos indígenas en la Convención Constitucional. Si nos hacemos autocrítica, porque no hacerlo con nuestras alianzas?.

Es ahí donde cabe preguntarse ¿Era necesario que el texto constitucional contara con alrededor de 50 artículos que refirieran a los pueblos indígenas, sus derechos, a la interculturalidad? Personalmente creo que no, y que ello jugó en contra de la aprobación del texto constitucional y, a la postre, del reconocimiento de los derechos colectivos e individuales que hoy son internacionalmente reconocidos a los pueblos indígenas.

¿No hubiese sido más estratégico establecer un reconocimiento genérico de los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas, y referir a la jerarquia constitucional de los derechos humanos contenidos en los tratados internacionales, como el Convenio 169 de la OIT tratados que incluyen la mayor parte de los derechos que se intento infructuosamente constiticionalizar?.

Personalmente creo que hubiese sido más estratégico.

Ello en particular teniendo presente que la propuesta constitucional contenía una norma - artículo 15 -que establecía los derechos y obligaciones contenidos en estos tratados formaban parte de la Constitución y por lo mismo tienen jerarquía constitucional.

Pero lo ocurrido ya fue, y ahora debemos mirar hacia el futuro.

El escenario no puede ser mas adverso. El futuro del proceso constituyente es incierto. Hay fuerzas políticas conservadoras que no obstante los compromisos anunciados en el contexto del plebiscito de septiembre se oponen a su continuidad. Otras que estén dispuestas a desarrollar una nueva etapa constituyente pero estableciendo limites temáticos y de procedimiento que son inconsistentes con los derechos humanos.

Asi vemos que desde Chile Vamos han surgido propuesto para proseguir con el proceso pero estableciendo lo que denominan “bordes” temáticos para el futuro texto constitucional promoviendo la inclusión

en ellos de contenidos tales como la propiedad de los fondos previsionales y derechos de aprovechamiento de aguas, la libertad de elección en materia educacional, de salud y previsional, definiéndolos como contenidos "intangibles, fundamentales para dar seguridad a los chilenos".

Al hacerlo, están estableciendo una grave una limitación al derecho que tienen todos los pueblos a determinar libremente su condición política y de proveer a su desarrollo económico, social y cultural, reconocido tanto en el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos como de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de Naciones Unidas (artículo 1 común). También contrarían el artículo 3 de la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de Pueblos Indígenas que les reconoce este mismo derecho.

Desde los mismos sectores conservadores se propone además un "Comité de Expertos" encargado de la elaboración constitucional, expertos que serían electos por los parlamentarios o los partidos políticos en proporción a su fuerza electoral, al que se le encargaría la redacción de principios constitucionales a ser incorporados en el futuro texto, así como la determinación del itinerario constituyente.

En ninguna de estas propuestas se habla de la participación de los pueblos indígenas, tampoco de los independientes, en el futuro proceso constituyente. Ello no solo es contradictorio con las tendencias del constitucionalismo contemporáneo democrático que ha dejado atrás las constituciones elaboradas por grupos de expertos a espaladas de la ciudadanía y de su diversidad, sino que compromete gravemente el derecho de l@s cuidadan@s a participar en la dirección de los asuntos públicos y a tener acceso a la función pública reconocido entre otros, en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de Naciones Unidas (artículo 25), y en la Convención Americana de Derechos Humanos (artículo 23).

En este incierto contexto es que no podemos sino aprender de las lecciones del proceso constituyente recién concluido. Estoy lejos de proponer abandonar la reivindicación de derechos que internacionalmente han sido reconocidos a los pueblos, y en especial a los pueblos indígenas.

En el escenario que hoy vivimos debemos exigir la continuidad del proceso para dotarnos de una carta fundamental que reconozca la existencia y derechos humanos de todos los pueblos de Chile y garantice una convivencia democrática, justa e inclusiva. Debemos exigir que de conformidad a estándar internacional, los pueblos indígenas y la ciudadanía tenga derecho a estar representadas y participar en dicho proceso. Que como resultado del mismo surja un texto que contenga un reconocimiento explicito de los pueblos indígenas y de sus derechos

colectivos como pueblos e individuales de sus integrantes conforme a los estándares internacionales.

Un elemento central de un nuevo texto constitucional surgido de este proceso seria en que ese incorporase una disposición que reconozca la jerarquía constitucional de los derechos contenidos en los tratados internacionales ratificados por Chile y que se encuentran vigentes, y el establecimiento de mecanismos para hacerlos exigibles. Por esa vía se lograría proteger con rango constitucional aquellos derechos políticos, como la participación, la consulta con miras al consentimiento, la autonomía, la justicia indígena; los derechos territoriales, que incluyen la tierra, el territorio y los recursos naturales; y los derechos culturales de los pueblos indígenas.

Tal vez este reconocimiento, más minimalista de los derechos de pueblos indígenas, permita, como ha ocurrido en países que tienen reconocimientos de esta índole de los mismos derechos, como Colombia por ejemplo, avanzar en el establecimiento de las bases para una nueva convivencia y relación intercultural mas justa en el país.

De no lograrlo, el panorama será muy complejo. Ello en particular para los pueblos, como los pueblos andinos y el pueblo mapuche, que hoy sufren las consecuencias del extractivismo acelerado en sus territorios.

De no hacerlo también, es muy posible que el espiral de violencia que hoy se vive en el territorio mapuche recrudezca. Ello al no vislumbrase caminos institucionales para lograr el respeto de los derechos que les asisten como pueblos diferenciados.

Debemos trabajar y fortalecer alianzas para que ello no ocurra.

Quiero agradecer a la Universidad de Tarapaca, y en especial a Álvaro Espinoza, por haberme invitado a este VII Congreso Internacional de Derecho Indígena.

DEMOCRACIA PLURINACIONAL. EL THAKI[1]: EJERCICIO DE LA JUSTICIA INDÍGENA

María Eugenia Choque Quispe[2]

Introducción

Los derechos humanos son derechos inherentes a todos los seres humanos, sin distinción alguna de nacionalidad, lugar de residencia, sexo, origen nacional o étnico, color, religión, lengua, o cualquier otra condición. Todos tienen los mismos derechos humanos, sin discriminación alguna. Estos derechos son interrelacionados, interdependientes e indivisibles.

Los derechos humanos universales están a menudo contemplados en la ley, a través de normas y reglamentos y garantizados por ella, a través de los tratados, el derecho internacional consuetudinario, es incorporado como parte de los cambios en los paradigmas de las ciencias, como señala Kuhn (2018), progresando cualitativamente y ampliando las formas de ver el mundo, todos estos principios generales y otras fuentes del derecho internacional, que fijan nuevas regularidades normativas.

El derecho internacional de los derechos humanos establece las obligaciones que tienen los gobiernos de tomar medidas en determinadas situaciones, o de abstenerse de actuar de determinada forma en otras, a fin de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales de los individuos o de los grupos humanos.

El principio de la universalidad de los derechos humanos es la piedra angular del derecho internacional de los derechos humanos. Este principio, tal como se destacara inicialmente en la Declaración Universal de Derechos Humanos, se ha reiterado en numerosos convenios, declaraciones y resoluciones internacionales de derechos humanos. En la Conferencia Mundial de Derechos Humanos celebrada en Viena en 1993, por ejemplo, se dispuso que todos los Estados tiene el deber, independientemente de sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales.

---

1 Término aymara que significa el recorrido que hacen las autoridades indígenas y el pueblo indígena en general, cumpliendo el rol de servicio a la comunidad.

2 Licenciada en Trabajo Social, Máster en Historia Andina por la FLACSO. Forma parte como integrante experta del Foro permanente para cuestiones indígenas de la Organización de Naciones Unidas (ONU).

Bolivia ha ratificado los principales pactos y protocolos de derechos humanos, por lo que ha adquirido obligaciones jurídicas por las que se compromete a cumplirlos. En este marco las normas fundamentales de derechos humanos gozan de protección universal en virtud del derecho internacional consuetudinario.

El desarrollo de la normativa nacional e internacional, hacia una mayor protección de derechos, durante éstas ultimas décadas ha logrado establecer cambios y esto va también ligado al desarrollo de la ciencia, que en palabras de Popper (2004), el desarrollo de la ciencia es algo innegable, es más "esencial para el carácter racional y empírico del conocimiento científico, si la ciencia deja de desarrollarse pierde este carácter".

En 1946, el Consejo Económico y Social estableció la Comisión de Derechos Humanos, que a su vez estableció un comité de redacción con el único fin de elaborar la "Declaración Universal de Derechos Humanos", la cual nació de la devastación, de los horrores y la violación sistemática de los derechos humanos ocurridas durante la Segunda Guerra Mundial. Después de un cuidadoso escrutinio y de 1,400 votaciones sobre prácticamente cada una de las cláusulas y palabras, la Asamblea General aprobó la "Declaración Universal de Derechos Humanos" el 10 de diciembre de 1948 en París. Hasta esa fecha los gobiernos habían sostenido que los derechos humanos, eran de carácter interno y no de competencia de la comunidad internacional. Al aprobar la Declaración, los Estados Miembros de la NNUU se comprometieron a reconocer y observar los 30 Artículos de la Declaración, que enumera los derechos civiles y políticos básicos, así como los derechos económicos y culturales a cuyo disfrute tienen derecho todos los seres humanos del mundo.

La Declaración Universal se basa en el principio de que los derechos humanos se fundan en la "dignidad intrínseca" de todas las personas. Esa dignidad y los derechos a la libertad y la igualdad que se derivan de ella son indisputables. Aunque la Declaración carece del carácter vinculante de un tratado, tiene aceptación universal. Muchos países han citado la Declaración o incluido sus disposiciones en sus leyes básicas o constituciones, y la mayoría de los pactos, convenios y tratados de derechos humanos concertados desde 1948 se han basado en sus principios.

La Declaración Universal de Derechos Humanos junto con el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y sus respectivos protocolos opcionales, conforman la Carta Internacional de los Derechos Humanos. Estos pactos fueron establecidos el 16 de diciembre de 1966 e imparten obligatoriedad jurídica a los derechos proclamados por la Declaración.

El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales entró en vigor el 3 de enero de 1976. Los Estados presentan anualmente un informe al Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. El Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos entró en vigor el 23 de marzo de 1976. Hace referencia a derechos tales como la libertad de circulación, la igualdad ante la ley, el derecho a un juicio imparcial y la presunción de inocencia, a la libertad de pensamiento, conciencia, religión, expresión y opinión, derecho de reunión pacífica, libertad de asociación y de participación en la vida pública, en las elecciones y la protección de los derechos de las minorías.

Además, prohíbe la privación arbitraria de la vida, las torturas y los tratos o penas crueles o degradantes, la esclavitud o el trabajo forzado, el arresto o detención arbitraria y la injerencia arbitraria en la vida privada, la propaganda bélica y la instigación al odio racial o religioso. El Pacto cuenta además con el "Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos", del 16 diciembre de 1966, el cual faculta al Comité de Derechos Humanos para recibir y considerar comunicaciones de individuos que aleguen ser víctimas de violaciones de cualquiera de los derechos enunciados en el Pacto. También cuenta con el "Segundo Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, destinado a abolir la pena de muerte", del 15 de diciembre de 1989.

- "Declaración Universal de los Derechos Humanos"
- "Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos"
- "Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales"
- "Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos"

Los derechos de los pueblos indígenas han tenido un proceso dinámico de generación en el ámbito internacional, expresado en organismos como la Organización Internacional de Trabajo (OIT), las Naciones Unidas y el sistema interamericano. El Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas constituyen hoy el marco de referencia obligada. Los esfuerzos realizados por el Estado boliviano en la aplicación de los mismos a la legislación nacional son reconocidos internacionalmente y han dado lugar a propuestas políticas de trascendental importancia como es el concepto Estado Plurinacional.

Sin embargo, para nuestra región y particularmente para el país, es necesario precisar la naturaleza de la subordinación, que se expresa y se fundamenta en la negación de derechos, leyes y normas de la colectividad conquistada y oprimida; esta negación se expresa en el desconocimiento el derecho a determinar en libertad el destino colectivo.

¿Cómo comprender el encubrimiento de la situación colonial implantada durante el siglo XVI en Los Andes y la necesidad de su consiguiente solución a través de la descolonización? ¿Y ahora a través del reconocimiento institucional como la búsqueda hacia *thakhi* como el camino a seguir?

En el campo indígena, el panorama es simplemente desolador, condenados al silencio, excluidos de toda manifestación escrita, es muy poco lo que pudo aflorar, en quinientos y más años la mordaza fue efectiva, son algunos testimonios, la narración oral que se convierten en fuentes de resistencia, en ideología de liberación. El desentrañamiento de la cuestión colonial es particularmente importante para una colectividad que busca afanosamente caminos propios por donde transitar, especialmente en una coyuntura en la que está por cobrar carta de "legalidad" el tema de los derechos de los pueblos indígenas.

La independencia, resultado fortuito de la política metropolitana fue un accidente que dio lugar a la libertad de acción del colono, que a imitación de procesos europeos como el liberalismo español, la independencia de las tres colonias de Norte América y la revolución francesa buscó legitimarse a través de constituciones y una ideología liberal.

El nuevo orden que fue implantado por los colonizadores desconoce, ignora al sujeto indígena, "*El indígena, el indio, resulta ahora que no existe jurídicamente, aunque pueda hacerlo legalmente, para unas leyes que no guardan consecuencia constitucional*" (Bartolomé Clavero 1994: 38), el constitucionalismo es pues una política de defunción del sujeto colectivo indígena.

Para el caso de nuestro país el panorama fue el siguiente:

> *"Considerando:*
> *1º.- Que la Constitución de la República no conoce desigualdad entre los ciudadanos:*
> *2º.- Que se hallan extinguidos los títulos hereditarios.*
> *3º.- Que la Constitución no señala ninguna autoridad a los caciques.*
> *He venido en Decretar y Decreto:*
> *1º.- El título y autoridad de los caciques quedan extinguidos.*
> *2º.- Las autoridades locales ejercerán las funciones de los extinguidos caciques.*
> *3º.- Los antiguos caciques deberán ser tratados por las autoridades de la República, como ciudadanos dignos de consideración, en todo lo que no perjudique a los derechos a intereses de los demás ciudadanos"*
> *(Flores Moncayo 1953: 26).*

La aparición violenta del latifundio entre los años 1860 y 1914 dio lugar a una de las más incesantes búsquedas de títulos coloniales de propiedad de la tierra comunal otorgados por la corona de España,

búsqueda que reunió a apoderados y caciques indios en un movimiento cuyo líder más reconocido fue Santos Marca Tola (THOA 1988).

El 21 de abril de 1925, estando apresado por segunda vez Santos Marca Tola en la cárcel de San Pedro de la ciudad de La Paz, Manuel Churqui, José López de Viacha, Celedonio Paxsi Luna de esta ciudad, Santiago Mamani del Cantón Curaguara (...) a nombre de las parcialidades de los cantones y provincias de La Paz, a través de memorial dirigido al ministro de gobierno hacen conocer el nombramiento de cacique al "indígena originario" Santos Marca Tola confiriéndole facultad y garantías para que "reclame" en todos los asuntos indígenas, los linderos, tierras de origen y escuelas. Como cacique presentante (representante) le facultaron a reclamar ante los párrocos, corregidores, vecinos de pueblo y a obtener de la Villa Imperial de Potosí una "matrícula entallada". Este nombramiento otorgaba "e*n representación de los antiguos caciques en los años anteriores que habían sido llamados Faustino Mercado, Lorenzo Castro Condori, Anastasio Lupa del cantón de Viacha y más otros Francisco Rinco Yujra, Francisco Aruquipa y Flores Ancoma, como estos caciques antepasados ya nosotros ya hemos nombrado a los nuevos caciques para que hagan nuestros reclamos como cacique principales*" (THOA, 1988).

A fines de 1980 y principalmente en la coyuntura del quinto centenario de la colonización europea los pueblos indígenas de los andes protagonizaron un proceso de reconstitución de estructuras político territoriales, autoridad y gobierno. La reconstitución significa el re inicio de una historia propia, de un actuar libre y autónomo del pueblo indígena en busca de su libre determinación y desarrollo.

En la coyuntura actual constituye una respuesta al control del Estado y los aparatos políticos partidarios ejercidos sobre la población indígena a través del sindicato campesino. Aunque a la fecha los fundamentos bajo los cuales fueron creados se encuentran en el olvido, sin embargo, se hace necesario re-encausar los principios de la reconstitución en la representación nacional; las instancias regionales y locales, continúan en la aspiración de la construcción del propio *thakhi*.

La reconstitución, en lo estratégico es el inicio de la descolonización desde las mismas bases de la sociedad indígena cuyo objetivo es la libre determinación con pensamiento propio. El re establecimiento de un Estado Plural, bajo el principio Tawa de confederación que aglutine y represente a todos los pueblos y culturas existentes en la actual república de Bolivia.

La reconstitución, en lo organizativo es retorno al camino-*thakhi*, principio filosófico que concibe el poder político como servicio. La autoridad es el líder que conduce a la sociedad (pueblo) *tama* por el sen-

dero *thakhi*. El camino iniciado en el nivel jurisdiccional del ayllu ha llevado a la reconstitución de la marka, luego al suyu y finalmente como nación *Qulla*, así mismo en las estructuras de las tentas y las capitanías en relación a la región amazónica.

En este proceso de aportar a mayor análisis es importante el lenguaje y las nociones de orientación lingüística como el significado de interpretación y comprensión sobre los diferentes procesos de interpretación de los problemas y su explicación. En este contexto se hace referencias a enfoques metodológicos aymaras que permiten contextualizar la temática.

La memoria de lo propio

Amta es la palabra que traduce el concepto de memoria, significa recuerdo, pero también idea, un nuevo plan; *amtaña* es la rememoración del pasado. Los ayllus a la cabeza de sus autoridades rememoran el pasado, valoran su tradición y guían su actuar en acuerdo a los referentes históricos, el pasado es el futuro, *qhip nayra.*

Esta visión que identifica el pasado con el futuro tiene que ver ante todo con la libertad, el esfuerzo presente tiene significación en tanto prepara el retorno a un estado de libertad en oposición a la subordinación política y social; ideológicamente es el Pachakuti, tiempo que retorna.

La colonización, el mundo al revés, donde el pobre indio muere gritando de hambre y sed, y donde no existe quien se acuerde de ellos (Guamán Poma 1980: 843) es un trauma que conllevó pérdida de memoria *chuyma ch'amaka, chuyma chhaqhata.* La memoria pasa a ser escrita y privilegio de pocos. Entonces los españoles consideraron a los indios bárbaros, incapaces de conservar "*memorias de sus tiempos, edades y mayores vera y ordenadamente*" (Sarmiento de Gamboa: 35). Y los indios fueron aceptando la versión de que su memoria no servía, "cosa de indios", y empezaron a considerarse faltos de visión "*uñnqkir juykhu*". La escritura fue fetichizada, lo mismo que el idioma español, como atributo de la raza superior. Volviendo con Guamán Poma, el indio que muere gritando de hambre y sed es un indio desamparado sin ley ni gobierno.

La colonización, en especial durante el período republicano, tuvo sumo cuidado en mantener a los indios alejados, excluidos de la posibilidad de aprender la lengua española sea hablada o escrita. Lo contrario significaría el descubrimiento de la igualdad por los indios, entonces el transgresor era castigado a través de la extirpación de los ojos, la lengua, la amputación de los dedos y el corte de los tendones a aquellos que se aventuraban a salir más allá de su *marka*. Así los mayores aún reconocen

su "inferioridad" *janixay nayranikstix, palawranirist ukaxay*, la traducción literal dice "*no tengo ojos, si tuviera voz*".

Esto explica la ausencia de una historia indígena escrita. salvo casos excepcionales de los escasos cronistas y escritores indios. En esta situación los indígenas, al decretarse su asimilación al Estado boliviano, no tuvieron otra alternativa que aprender la versión hispano criolla del pasado y asumir, según ideología del MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) la identidad mestiza (Salmón 1997: 125-130) y con ello la paulatina fragmentación de la identidad. La asimilación fue administrada a través de un aparato de control, el sindicato campesino que prontamente fue organizada y dirigida por el MNR.

Qhip nayra. El retorno a la memoria del pasado, para pensar en el futuro. Interpretado también como el método del conocimiento basado en el concepto de nayra, traducción literal como ojos, que también tiene su significado como pasado y a la vez nayra pacha como tiempo pasado. Es un análisis histórico del movimiento indígena que integra la visión del pasado hacia el futuro. Es la interrogación y la interpelación al pasado, interesa saber cuál fue el proceso de los pueblos indígenas hacia el tránsito hacia sus demandas en derechos políticos, económicos y culturales. Esta metodología busca expresar la voz de los actores y desde ahí reflexionar sobre los procesos de interpretación de la realidad. *Qhip nayra*, tiempo del pasado, tiempo del futuro.

Jaqin sarnaqawipa. Para los andinos el territorio está reflejado en la configuración y el ordenamiento espacial, podría decirse que el espacio es el espejo en que la sociedad, se divide, aran saya (arriba) y urin saya (abajo), así mismo para aymaras y qhichwas los Andes se reconocen a través de una lectura metafórica; los cerros tienen género: unos son *urqu* (macho) y otros *qachu* (hembra), algunos también especialmente las montañas son señor y señora; son personas, antepasados míticos de ayllus y markas, considerados fuente de conocimiento a donde acuden constantemente los sabios *yatiri*.

La cultura humana, *jaqin sarnaqawipa*, es producto de la interacción entre la persona y su medio, su cultura, su hábitat, su medio ambiente, es la pareja *chacha-warmi*, que interactúa con el medio, que es su *uywiri* (el que cría), y con las divinidades busca conocimiento *uñt'a* para la realización del suma *qamaña*. Este vivir bien, debe entenderse además como vivir bien en equilibrio lo que supone relaciones de equidad con cada uno de los elementos que compone el medio, en este caso la *qamaña* (espacio territorial, hogar, patria, etc.). *Suma qamaña*, entonces requiere de relaciones equitativas que deben regir a nivel doméstico, en las familias y luego en la comunidad. La autoridad, de allí su título de *juchani*, debe particularmente cuidar de las relaciones armónicas entre las personas,

los matrimonios y del *jaqi/runa* con la *pacha* (mundo, universo). Con la colonización el *suma qamaña* dejó de ser parte de la filosofía estatal para convertirse en un pensamiento de resistencia a nivel local, así la inequidad impuesta tomó carácter de legalidad y legitimidad.

Este modelo de archipiélago o transversalidad (Condarco 1971: 114) con distintas variaciones ha sobrevivido a las sucesivas medidas coloniales de despojo y "ordenamiento" constantes, que permiten a la comunidad acceso a una gama diversificada de tierras y ecosistemas, que en algunos casos no se manifiesta necesariamente a través de la tenencia de la tierra, sino a través del intercambio. Los llameros de la sal y otros tantos viajeros andinos, llevan noticias, intercambios y reconstruyen constantemente un ethos pan andino.

Durante estas últimas décadas los pueblos indígenas a nivel de la región de América Latina, la participación del derecho político se expresa en las diferentes Constituciones Políticas de Estado, en el caso de Bolivia, expresado con el concepto de "democracia comunitaria", en una relación estrecha entre los derechos humanos y el ejercicio de la democracia, el derecho a participar en la vida económica, social, política y cultural desde las instancias de autonomías indígenas, municipales y departamentales. En el caso de Bolivia La Ley del 026 dentro de los principios democráticos hace referencia al principio de la plurinacionalidad, interculturalidad, complementariedad, igualdad, equivalencia, pluralismo político. En el artículo 10, en referencia a la democracia comunitaria se ejerce mediante el autogobierno, la deliberación, la representación cualitativa y el ejercicio de derechos colectivos, según normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígenas originario.

Autonomías Indígenas

En fecha 6 de diciembre del año 2009, se realizó por primera vez el referendo municipal en 12 municipios, en esta consulta se decidió el acceso a las autonomías indígenas, fueron 11 municipios que dijeron Si, a las autonomías indígenas, Pampa Aullagas, Salinas de Garci Mendoza, Chipaya y Totora en el departamento de Oruro, Huacaya, Tarabuco y Villa Mojocoya en Chuquisaca, Charazani y Jesús de Machaqa en La Paz, Chayanta en Potosí, y Charagua en Santa Cruz, en ese entonces dijo No la conversión Curahuara de Carangas en el departamento de Oruro. Las autonomías indígenas definen un nuevo escenario político en el país, y su define como "Estado Plurinacional" fundado en el pluralismo político, económico, jurídico, cultural, lingüístico y espiritual, basado en los conocimientos y saberes indígenas o ancestrales.

Las autonomías indígenas deberían ser el espacio de gestión de la administración de justicia, sin embargo, aún esto no es posible, porque aún quedan puntos de debate entre la Ley 070 y las prácticas culturales

consuetudinarias. La ley indígena originaria campesina goza de igual rango o jerarquía que la justicia ordinaria, sin embargo, en la práctica aun es deficiente su aplicación, por la imposición de la justicia ordinaria.

Uno de los principios de vital importancia respecto a la Ley 070 es la relación espiritual entre los pueblos indígenas y la Madre Tierra, garantizando el derecho de propiedad jurisdiccional de sus territorios, por cuanto el espacio no solo es material físico, como el agua, recursos territoriales, sino esto conlleva una relación espiritual que los pueblos indígenas han desarrollado a través de sus prácticas tradicionales, como es el respeto a sus conocimientos tradicionales.

Otro de los principios es la equidad e igual de género, el acceso a justicia indígena como el cumplimiento de servicio como autoridad para las mujeres, si bien este hecho se da cumplimiento en el ejercicio de cargo para las mujeres, sin embargo, en los espacios municipales y nacional, se reproduce la situación de desventaja para las mujeres indígenas. Por ello es importante la democracia, de cómo mejorar la calidad de gobernabilidad democrática, tomando en cuenta la diversidad de los pueblos indígenas como parte de un país que cuenta con su propia dinámica política interna e instituciones que hacen parte del ejercicio de la democracia, mejorar la calidad de la democracia implica sostener la tolerancia y la promoción de un debate constructivo y pluralista que incluya a todos los actores de la sociedad en condiciones de igualdad de participación, información y decisión.

Desafíos de la democracia

La democracia se sustenta en el ejercicio de derechos políticos, civiles, sociales y jurídicos, en condiciones de igualdad, donde la ciudadanía busca compensar desigualdades económicas, sociales, que son desigualdades de poder, por lo tanto, la democracia se constituye en la distribución de poder, a través del ejercicio democrático de la ciudadanía. La democracia garantiza el ejercicio igualitario de derechos, capaz de compensar otras formas de desigualdad como es el acceso a una justicia que respete la razón de ser de los pueblos indígenas.La pobreza, la exclusión social, desigualdad, marginación, racismo y discriminación son desafíos para el establecimiento de un ideal de la democracia, la vigencia de las consecuencias del poder significa que no se están cumpliendo a cabalidad la vigencia de los derechos en democracia. En el transcurso de las dos últimas décadas la región de América Latina ha avanzado en la construcción de democracias electorales, en el ejercicio de una amplia participación, sin embargo, también se han dado golpes de estado, que han desestabilizado a la democracia, como el caso de Bolivia, el año 2019, porque a la clase dominante le interesa seguir gozando de sus privilegios de poder histórico.

Bibliografía

Kuhn Thomas, Bulnes C. y Pineda A. Ciencias sociales latinoamericanas: Apuntes para el debate. Hegemonía. (2018).

Bertonio, Lvdovico. Vocabulario de la Lengua Aymara (1612). Cochabamba, CERES, 1984.

Clavero, Bartolomé. Derecho Indígena y Cultura Constitucional en América. Siglo XXI, México. 1994.

Condarco, Ramiro. El Escenario Andino y el Hombre. Ecología y Antropología de los Andes Centrales. La Paz. 1971.

Guamán Poma, Felipe Nueva Crónica y Buen Gobierno. México, Siglo XXI, 1980.

Flores, Moncayo, José. Legislación Boliviana del Indio. La Paz. Bolivia. 1953.

Salmón, Josefa. El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900 - 1956. Plural, La Paz, 1997.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de. Relación de antigüedades deste reyno del Piru. Centro de Estudios Regionales "Bartolomé de Las Casas", Cusco, 1993.

Sarmiento de Gamboa, Pedro. Historia de los Incas. Emecé Editores, S.A. Buenos Aires 1942.

Popper, Jaramillo, L. Aguirre, J. Controversia Kuhn y Popper en torno al progreso científico y sus posibles aportes a la enseñanza de las ciencias. (2004).

Titu Cusi Yupanqui. Instrucción al Licenciado Lope García de Castro, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1570/1992.

Thoa. El indio Santos marka T'ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república. Ed. THOA La Paz, 1988.

Thoa. El ayllu: Pasado y Futuro de los pueblos originarios. Ed. Ariwiyiri. La Paz. 1995.

LA "DECISIÓN INTERCULTURAL": REFLEXIONES A PROPÓSITO DEL RECONOCIMIENTO DEL PLURALISMO JURÍDICO EN LA (FALLIDA) PROPUESTA DE NUEVA CONSTITUCIÓN

Cristóbal Carmona Caldera[1]

1. El diálogo intercultural en la Propuesta de Nueva Constitución

Una de las características del proceso desarrollado en Chile por la Convención Constitucional (Convención) entre los años 2021 y 2022, así como de su texto resultante, fue el componente indígena. Por una parte, en lo relativo a participación indígena, la Convención contó con 17 escaños reservados para los pueblos indígenas, iniciativas de normas indígena y un proceso de consulta indígena. Por otra, el texto de la Propuesta de Nueva Constitución (PNC) reconocía a los pueblos indígenas (art. 5.1), así como sus derechos a la identidad e integridad cultural (art. 65.1), a sus tierras, territorio y recursos (art. 79), a la preservación, revitalización y transmisión de su cultura (arts. 12, 36.5, 96, 100 y 102), etc.

Entre otras características que adoptaba el Estado en esta propuesta constitucional, estaba su carácter "intercultural". Dicho reconocimiento era, claramente, importante. La interculturalidad, como ha apuntado Fornet-Betancourt, "no apunta (...) a la incorporación de lo otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético. Busca más bien la transfiguración de lo propio y de la ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido por la convivencia" (Fornet-Betancourt, 2001: 47).

La Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de la UNESCO -ratificada por Chile el año 2007-, por su parte, indica que la "interculturalidad" se refiere a la "presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo" (art. 4.8). En el derecho comparado, tanto las constituciones de Ecuador (art. 1) como de Bolivia (art.1) establecen como uno de los principios definidores del Estado su carácter "intercultural". En ambas constituciones, además, se enfatiza la necesidad de promover el "diálogo intercultural" en sus diversas dimensiones (art. 28, Constitución de la República de Ecuador; art. 9.2, Constitución Política del Estado de Bolivia (CPEB)). Al respecto, la

1 Abogado. Doctor en Derecho por la Universidad Diego Portales. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales.

CPEB indica que la interculturalidad "es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones. La interculturalidad tendrá lugar con respeto a las diferencias y en igualdad de condiciones" (art. 98.I). En una línea similar, la PNC señalaba en su art. 11:

> *El Estado reconoce y promueve el diálogo intercultural, horizontal y transversal entre las diversas cosmovisiones de los pueblos y naciones que conviven en el país, con dignidad y respeto recíprocos. El ejercicio de las funciones públicas debe garantizar los mecanismos institucionales y la promoción de políticas públicas que favorezcan el reconocimiento y la comprensión de la diversidad étnica y cultural, superando las asimetrías existentes en el acceso, la distribución y el ejercicio del poder, así como en todos los ámbitos de la vida en sociedad.*

Es interesante subrayar sobre este principio que, en línea con un cierto *telos* de la Convención, en filosofía política la opción por un diálogo intercultural se sitúa en un afán de superación del multiculturalismo liberal, por subsistir a él un sesgo colonialista[2]. Este concepto proporcionaría los fundamentos discursivos para la construcción de un nuevo espacio socio-simbólico de convivencia. En este espacio –las palabras son de Fornet-Betancourt (2003:9)– "todos y todas escriben la universalidad deletreando la relacionalidad de las diferencias que conforman nuestra diversidad"[3]. Así, como explica el mismo autor en otra obra, se abre "un renovado horizonte utópico que el liberalismo no puede 'tolerar', a saber, el de una humanidad que supera el 'mínimo' de la coexistencia más o menos pacífica de sociedades *multiculturales* [sic] tolerantes para trabajar por el 'máximo' de una humanidad reconciliada en la convivencia *intercultural* [sic]" (Fornet-Betancourt, 2009).

2. ¿Quién "dice" el derecho?

La noción de interculturalidad y de diálogo interculturalidad son, sin duda, conceptos teórico-jurídicos de relvancia a la hora de pensar y "normar" las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Sin embargo, estimo, en ocasiones este foco en el diálogo puede trivializar la verticalidad inherente o latente a ese mismo proceso. En otras palabras vendría a hacer anodina la pregunta por la soberanía. Ello, cuando es precisamente la soberanía termina estructurando las relaciones "entre-culturas". El reconocimiento del pluralismo jurídico en el PNC me parece ilustrador en este sentido.

---

2 «El multiculturalismo exhibe todavía el síndrome colonialista que consiste en creer que existe una supracultura superior a todas las demás, capaz de ofrecerles una hospitalidad benigna y condescendiente –incluso si la llamásemos metacultura» (Pannikar, 2002: 30).

3 Para una buena exposición de las bases sobre las que operaría este diálogo, véase Fornet-Betancourt (s.f).

Hemos visto cómo, en el PNC la interculturalidad era un principio central. Dada su importancia no era de extrañar que este uniformara también a las normas relativas a sistemas de justicia y, en particular, al reconocimiento del pluralismo jurídico. La PNC, recuérdese, positivizaba el pluralismo jurídico en base a dos dimensiones, a saber: su integración en los sistemas ordinarios de justicia y el reconocimiento de los sistemas de justicia indígena. En relación a la primera dimensión, se establecía que la función jurisdiccional se definía en su "estructura, integración y procedimientos conforme a los principios de plurinacionalidad, pluralismo jurídico e interculturalidad" (art. 322.1). Asimismo, se estipulaba que los tribunales debían juzgar desde una perspectiva intercultural a las personas indígenas, "tomando debidamente en consideración las costumbres, las tradiciones, los protocolos y los sistemas normativos de los pueblos indígenas" (art. 322.2).

En lo que concierne a la segunda dimensión reseñada, el proyecto constitucional indicaba expresamente que la jurisdicción se ejercía tanto por los tribunales de justicia, como por "las autoridades de los pueblos y naciones indígenas" (art. 307.2). Adicionalmente, estipulaba que los sistemas jurídicos de los pueblos y naciones indígenas "en virtud de su derecho a la libre determinación coexisten coordinados en un plano de igualdad con el Sistema Nacional de Justicia" -respetando, por cierto, los derechos fundamentales (Art. 309.1)-. Sobre este último punto, el proyecto agregaba que la ley debía "determinar los mecanismos de coordinación, de cooperación y de resolución de conflictos de competencia entre los sistemas jurídicos indígenas y las entidades estatales" (art. 309.2).

Como puede apreciarse de las normas citadas, el principio de interculturalidad imbricaba las diversas aristas de la arquitectura constitucional propuesta. En dicha imbricación, a su vez, estaba fuertemente presente la noción del dialogo simétrico entre las diversas culturas/naciones/pueblos que habitan nuestro país. En este orden de ideas, la declaración de que los sistemas de justicia indígenas "coexisten coordinados en un plano de igualdad" era, sin duda, ilustrativa de la noción de "horizontalidad" que acompaña al diálogo intercultural.

Esta declaración, con todo, era solo parcialmente cierta. El art. 329 de la PNC contenía una norma de "cierre" y "unificación" de los sistemas de justicia, al declarar que sería la Corte Suprema la encargada de conocer y resolver "de las impugnaciones deducidas en contra de la decisiones de la jurisdicción indígena".

Es cierto que esa misma disposición agregaba que la Corte debía fallar "en sala especializada y asistida por una consejería técnica integrada por expertos en su cultura y derecho propio". Empero, la decisión

final continuaba recayendo en la autoridad de *solo una* de las múltiples "naciones" que, se decía en el preámbulo, conformaban el "pueblo chileno". Y esto, creo, no es trivial.

El caso del art. 329 del PNC ilustra una dimensión que generalmente pasa desapercibida en las discusiones sobre la "interculturalidad", cual es: que a todo "diálogo intercultural", por más simétrico que este sea, le acompaña un momento de "decisión intercultural". Por más criterios ordenadores del diálogo que procuren buscar la simetría o igualdad en la coexistencia y convivencia entre las diversas culturas, la posibilidad de un desacuerdo "no-normado" -i.e., que no pueda ser resuelto a través de los criterios que rigen el diálogo- siempre estará presente.

En términos jurídicos, esto se traduce en que por más derechos fundamentales/humanos que detenten los pueblos indígenas "frente-al-Estado", esos mismos derechos son "una función de la estructura y operación del orden jurídico internacional" (Macklem 2016: 162). En consecuencia, cada vez que haya un desacuerdo en el límite o ejercicio de esos derechos, será finalmente la autoridad estatal la que termine zanjando la discusión -decidiendo-.

3. Diálogo, verticalidad y la inagotable posibilidad de conflicto intercultural

Esta *estructura vertical* que asume el pluralismo jurídico en el PNC es, estimo, *la estructura de todo diálogo intercultural*, y en consecuencia, de las *relaciones interculturales*, al menos en lo que a la relación Estado-nación/pueblos indígenas se refiere. Esta verticalidad o asimetría, por cierto, no es subsumible completamente dentro de aquellas "condiciones del diálogo" (factores económicos, políticos, militares, etc.) de las que, no sin acierto, habla e incita a atender Raúl Fornet-Betancourt (2000:12). Por lo mismo, tampoco es susceptible de ser "atenuada" o subsanada de manera alguna.

El que en gran parte de Latinoamérica los pueblos indígenas ejerzan su derecho a la autodeterminación a partir de sistemas autonómicos, y no de propuestas independentistas, implica que, por más relaciones de *coordinación* que supongan aquellos, subsiste siempre un vínculo de *subordinación* respecto del Estado nacional, derivado del hecho básico de que el fundamento político y jurídico que da existencia y norma la operación de régimen autonómico, emana de una fuente externa a la comunidad, a saber, de la ley sustantiva que funda la vida del Estado-nación[4] y/o la legislación internacional. Y mientras esta relación no sea alterada

4 Cfr. Díaz (2006: 153 y ss.). Cabe aclarar que para el autor, a pesar de todo, los sistemas autonómicos tendrían relaciones de coordinación y no de subordinación.

sustancialmente, la dominación imbricará todos los posibles espacios de comunicación entre las culturas en diálogo y se manifestará, hará patente, al momento de la decisión.

En este sentido, tenía razón Carl Schmitt en cuanto a que, en el ámbito de lo político, el antagonismo es, finalmente, "inerradicable" (Schmitt, 2007: 26 y ss.). Si bien en un Estado plurinacional e intercultural se trata de dos tradiciones culturales pertenecientes a una unidad político-administrativa común, no hay que olvidar que esta misma configuración ha sido hilvanada y responde los intereses de una de ellas, de forma tal que la distinción básica entre "nosotros" y "ellos" (subsumible para Schmitt en la díada antitética "amigo-enemigo"), es la que continúa ordenando las relaciones interculturales[5]. Y este "nosotros" soberano, hegemónico, lo sabía el jurista renano, se manifiesta en que "la última palabra", la "decisión" sobre un conflicto cuya deliberación ya está agotada, es siempre del Estado -o, mejor dicho, de una de las naciones que conforma el Estado-[6].

Obviamente, este tipo de decisión está y estará siempre presente en innumerables situaciones político-administrativas –desde la misma definición legal de la condición indígena, hasta la aprobación final de megaproyectos sobre recursos naturales ubicados en sus territorios- que se den en la interacción de los pueblos indígenas con el Estado.

Pero, lo que quiero enfatizar acá es que, mientras los pueblos originarios sigan dependiendo políticamente de los estados occidentales, no es pensable, ni siquiera como ideal contrafáctico-crítico, un diálogo intercultural en ausencia de una posible decisión soberana que haga transparente esta hegemonía. O mejor dicho, solo es pensable de una manera que lo hace totalmente inoperable políticamente hablando.

En el diálogo, siempre estará presente la posibilidad de un conflicto no arbitrable con los criterios normativos imperantes –ya sea por la "indecidibilidad" inherente a la estructura del diálogo, o porque existiendo estos patrones, las partes son incapaces de conocerlos y/o aplicarlos, o inclusive por la sola "urgencia" política de poner fin a la deliberación[7]- y que, por ende, necesitará de un acto "externo" a esa racionalidad, justificado en su sola autoridad, que resuelva dicho conflicto; en otras palabras, por más "criterios reguladores" que se asuman para atenuar

5 Y esta afirmación de un «nosotros», se evidencia incluso en aquellos contra-discursos que narran la construcción del Estado-nación como un crimen. Cfr. Scruton (1994: 16).

6 Cfr. Schmitt (2001: 7).

7 Como se ve, no es la intención de este trabajo el proponer una teoría comprensiva de la decisión, sino simplemente el sustentar su inmanencia a toda situación de diálogo intersubjetivo o, más específicamente, intercultural.

el contexto asimétrico en el que se realiza, el diálogo sigue siendo inminentemente vertical.

Para sustentar esta aserción, proyectemos una situación ideal. En el marco del diálogo intercultural, se realizan todas las "acciones afirmativas" necesarias para equiparar lo más posible a las partes en disputa, se configuran ciertos principios de equidad discursiva de forma tal que las asimetrías económico-político-militares hayan sido, si no resueltas, al menos lo suficientemente atenuadas, a la vez que se excluye el recurso a la violencia, física o simbólica. Supongamos incluso, que siguiendo el "duólogo dialogal" de Panikkar, antes de plantear "condiciones de posibilidad del diálogo", se comienza a partir del encuentro existencial con cada cultura[8]. En cualquiera de estas circunstancias, siempre está la posibilidad de que no se llegue a acuerdo y que la "conversación" continúe indefinidamente ¿Qué pasa entonces? ¿Se sigue discutiendo hasta alcanzar el consenso sobre la cosa, hasta acordar racionalmente valores universales?

Esto, si bien en la hermenéutica textual puede ser factible, es prácticamente inviable en una de carácter cultural como la que se pretende aquí. Hay en ésta una necesidad praxeológica-política de una decisión que "suture" la discusión. De hecho, incluso en aquel momento en el que se está teniendo el "diálogo-sobre-los-factores-distorsionadores-del-diálogo" –la idea es de Fornet-Betancourt-, podemos remitirnos a la posibilidad de necesidad de una decisión. Pues, cuando se está acordando la dimensión procesal del diálogo, ¿cómo se resuelve un asunto que no está normado? ¿Y, si se establece un procedimiento especial para ello, quién decide al momento de que aparezca un conflicto en él o, derechamente, quién decide cuándo hay un "conflicto no normado"?

En una conferencia dictada en Barcelona en 1929, Schmitt describía una serie de cambios de "pensamientos dominantes" sucedidos a partir del siglo XVI como respuesta al anhelo liberal –y típicamente occidental- de alcanzar un terreno neutral, en el que no hubiese conflictos y en el que se pudiese llegar a acuerdo a través de debates e intercambios de opinión (Schmitt, 2001: 89)[9]. Se trataba de forjar un Estado tecnocrático, en donde el elemento personalista y decisionista se encontrara erradicado. A algo similar en ocasiones cae el diálogo intercultural, siempre que en sus argumentos no se tome la debida consideración al

8 «Sin profundizar en un mayor análisis, nuestro punto de partida es simplemente el encuentro existencial en un intento genuino de diálogo. El diálogo mismo mostrará lo que ocurre en él, mucho antes de que postulemos sus 'condiciones de posibilidad'. El punto de partida no está previamente preparado por una mente, o esbozado por una voluntad de poder o de utilidad» (Panikkar, 2002: 45).

9 Los «estadios» que Schmitt describe serían el teológico (S. XVI), el metafísico-racional (S. XVII), el humanismo ético (S. XVIII), el económico (S. XIX), y finalmente, el técnico (S. XX).

régimen confrontacional que articula el espacio político. Sin embargo, las situaciones planteadas en los párrafos anteriores nos llevan a pensar que, mientras exista la hegemonía fáctica de un participante sobre otro, y mientras esté a la vez la posibilidad de que no se llegue a acuerdo en un diálogo, subsistirá un espacio en el que dicha hegemonía se haga efectiva. De esta forma, la respuesta a las interrogantes formuladas es sencilla: resolverá el asunto, quien detente la soberanía dentro de ese espacio político-administrativo.

En nuestro caso, la cultura occidental. Por ende, más allá de que exista o no un nivel meta-ético que asegure la universalidad de los resultados, en la práctica, la clausura o sutura necesaria del asunto controvertido dependerá del poder soberano.

4. La decisión intercultural

En un texto clásico de antropología jurídica, André Hoekema distinguía entre "pluralismo jurídico formal 'unitario'" o un "pluralismo jurídico formal 'igualitario'". De acuerdo al primero, "el derecho oficial se ha reservado la facultad de determinar unilateralmente la legitimidad y el ámbito de aplicación de los demás sistemas de derecho reconocidos" (Hoekema, 2002: 70). En el segundo, en tanto, "el derecho oficial no se reserva la facultad de determinar unilateralmente la legitimidad y el ámbito de los demás sistemas de derecho reconocidos reina una simultaneidad igualitaria de todos los sistemas de derecho" (Hoekema, 2002: 71). En vista a las reflexiones que hemos ido desarrollando a propósito de lo dispuesto en el art. 329 del PNC, pareciera ser que el pluralismo jurídico formal será, en su esencia, siempre "unitario".

Con todo, esta conclusión solo da cuenta de la estructura del diálogo intercultural. El hecho que junto al "diálogo intercultural", siempre esté presente la posibilidad de una "decisión intercultural", la que descansará en aquel participante del diálogo que detenta el poder -i.e., el "soberano"-, implica la necesidad de enfocarse justo en ese momento "decisorio". En otras palabras, que tan importante como centrarse en las condiciones en que deberá materializarse un diálogo intercultural, es detenerse en aquél momento en que se requiere de una decisión. Después de todo, esta decisión, si bien hegemónica, no tiene por qué ser arbitraria.

Bibliogafía

Díaz-Polanco, H. (2006). Autonomía Regional: La autodeterminación de los pueblos indios (pp. 153 y ss.). México D.F: Siglo XXI.

Fornet-Betancourt, R. (2000). Aprender a filosofar desde el contexto el diálogo de las culturas. En R. Fornet-Betancourt, Interculturalidad y globalización (p.12). Costa Rica: Ed. DEI.

Fornet-Betancourt, R. (2003). Prólogo. En Ricardo Salas Astrain, Ética intercultural: Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano (p.9). Santiago de Chile: Ediciones UCSH.

Fornet-Betancourt, R. (2009). La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento. UCT.

Hoekema, André J. (2002). Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario, El otro derecho, Nº26-27.

Macklem, P. (2016). The Sovereignty of Human Rights, Oxford University Perss.

Pannikar, R. (2002). La interpelación intercultural. En A. González R. (Coord.), El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural (pp. Madrid: Biblioteca Nueva.

Schmitt, C. (2001). Political Theology: Four chapters on the concept of sovereignty (p.7). USA: The University of Chicago Press.

Schmitt, C. (2007). The concept of the political (pp. 26 y ss.). USA: The University of Chicago Press.

Scruton, R. (primavera, 1994). La primera persona del plural. Estudios Públicos (56), 16.

CONFLICTOS EN LA PROPIEDAD INMUEBLE EN EL ALTIPLANO DE TARAPACÁ. UNA ZONA DE DERECHO PROPIO AYMARA.

Alvaro Espinoza Collao[1]

Introducción

La concepción de la propiedad sobre la tierra es una de las materias donde resulta más perceptible las diferencias culturales. Dicho concepto etimológicamente se vincula a dominio que proviene de *domus* que es casa, como elemento esencial para la vida sobre el cual se demanda históricamente seguridad jurídica. Desde su regulación jurídica surgen contrapuntos sobre cuestiones holísticas ligadas al valor de la tierra, siendo un aspecto central en las políticas públicas de cada tiempo (Carnelutti, 2021). En la actualidad la protección global de la identidad cultural, ha permitido que el derecho de propiedad se inserte con un enfoque pluralista en lo que Grossi (2016) denomina derecho de las propiedades, para comprender la institución desde distintas realidades históricas.

En este contexto, este articulo tiene como espacio de estudio la zona altoandina de la actual región de Tarapacá, que comprende una extensa meseta con una altura promedio de 4.000 m.s.n.m., situada en las comunas fronterizas de Colchane y Pica. En este espacio desarrollan su territorialidad las comunidades aymaras altiplánicas de Cariquima, Isluga, Colchane y Cancosa.

Su ocupación incorpora representaciones simbólicas y materiales con evocación transversal a su memoria, pese al influjo histórico del orden colonial y republicano (Abercrombie, 2006). A modo de ejemplo, sus patrones de asentamiento aún se sustentan en una *marka* o pueblo principal junto a una serie de caseríos, divididos por mitades o *sayas* según cánones andinos: *Arajj saya* (parcialidad de arriba) y *Manqha saya* (parcialidad de abajo) (Díaz, 2022).

Este espacio históricamente se ha conformado como una zona de periferia y frontera, siendo límite tempranamente entre los corregimientos de Arica y Carangas en el orden hispano, continuando hasta el presente en el territorio del Estado nación. Esto junto a otras variables como las

1 Doctor en Derecho por la Universidad Autónoma de Barcelona. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Tarapacá. Este trabajo se desarrolló en el marco del Proyecto de investigación Fondecyt N.º 11200160 y Proyecto Mayor de Investigación de la Universidad de Tarapacá N.º 3724-23, de los cuales el autor es investigador responsable.

largas distancias geográficas que los separan de los centros urbanos y la ausencia de interés económico para los poderes públicos, confluyeron en un aislamiento determinante para la continuidad de su identidad cultural.

Desde lo jurídico, esta particularidad se manifiesta en el mantenimiento de un conjunto de normas consuetudinarias y autoridades normativas locales que regulan la vida en comunidad con distintos alcances y en número amplio de materias propias de su territorialidad. En materia de acceso a la propiedad inmueble, esta característica ha conformado actualmente una zona donde el Derecho general no ha penetrado o lo ha hecho de manera diversa (Carbonnier, 1998), dando lugar a un espacio resemantizado como consecuencia del funcionamiento de distintas estructuras jurídicas, incluida su propio Derecho consuetudinario.

Con la incorporación de la región de Tarapacá al Estado de Chile en 1880, se insertó en plenitud un derecho de propiedad de inspiración liberal con características de absoluto, individual e igualitario para todos los ciudadanos (Tapia, 2008; Cordero 2008). Previamente, instalada la república peruana en la región hubo un intento sólo residual, no logrando incorporar un proceso global de registro de la propiedad, manteniendo un sistema híbrido entre el antiguo usufructo colonial y la plena propiedad (Ruz y González, 2014).

El nuevo sistema invisibilizó las particularidades del régimen aymara para la tenencia de la tierra, alterando significativamente un sistema que había logrado sobrevivir tanto el periodo colonial como el inicio de la república peruana (Aguilar, 2005). Dos medidas impactaron la realidad de las comunidades indígenas tarapaqueñas: a) la necesidad de delimitar la propiedad poseída históricamente de manera colectiva y; b) la inscripción en registros públicos de los territorios habitados. Procediéndose a identificar rápidamente la propiedad particular y fiscal, reinscribiendo las antiguas propiedades peruanas (González y Gundermann, 2008).

La inscripción registral se impuso de manera coactiva, como la vía que acredita la posesión de un inmueble, insertándose como un trámite solemne que da carácter de público a la relación de las personas con la tierra (Cacciavillani y Reyes, 2022). Mientras el temor de la población andina a expropiaciones por parte del Estado chileno, sustentado en el principio de dominio residual del artículo 590 del Código Civil, que reconoce como bienes del Estado las tierras situadas dentro del espacio territorial carentes de dueño inscrito, los impulso (Gundermann, 2018).

Pese a lo anterior, el mandato tendrá diversos niveles de ejecución, mientras en la precordillera y tierras bajas produjo un rápido acatamiento, no exento de complejidades (Dougnac, 1984). En las tierras

altoandinas, si bien, se inscribieron algunas propiedades a finales del siglo XIX en la comunidad de Isluga, la gran mayoría lo hará recién a partir del primer cuarto del siglo XX, incluso otras solo lo harán en el presente siglo.

Esta primera experiencia de formalización de la propiedad inmueble dio cuenta del mestizaje jurídico, producto del legado de las diversas estructuras jurídicas que han operado en la región. Así, el propio Derecho consuetudinario precolombino que mantendrá expresiones transversales; el Derecho indiano colonial que desde mediados del siglo XVI dejó instaladas titularidades en espacios indígenas (Glave, 2014); el Derecho republicano peruano durante el siglo XIX y finalmente el Derecho civil chileno con posterioridad a la guerra del pacífico.

Esta complementariedad se manifestó de distintas maneras; primero, con modalidades propias en las primeras inscripciones que involucro acuerdos colectivos y participación de mediadores provenientes de los centros urbanos costeros. Luego con la continuidad de particularidades ligadas a la sacralidad histórica para habitar el territorio, conservando la relevancia de *apachetas* y *sayhuas* para deslindar la tierra (Díaz 2022). Con posterioridad, con la participación de autoridades estatales y étnicas para modificar la propiedad mediante acuerdos comunitarios al margen de la lógica jurídica dominante.

En cuanto a la inscripción en los registros públicos, a partir de investigaciones previas hemos podido identificar distintos modalidades utilizadas: a) inscripción a nombre de comunidades de hecho, conformada por varios comuneros no constituidas bajo personalidad jurídica; b) inscripciones a nombre de comunidades de Derecho, como comunidades indígenas al amparo de la Ley 19.253 y, otras con fines de lucro como sociedades de responsabilidad limitada; c) un alto número de comunidades sucesoriales con un largo periodo de indivisión y; d) de menor manera, inscripciones de títulos individuales que luego se orientarán a las situaciones anteriores (Espinoza, 2022).

El desafío de redefinir los espacios de ocupación ancestral impactó los antiguos principios de la territorialidad aymara, modificando aspectos elementales de su cosmopraxis (Aedo, 2008). Debiendo replantearse la situación de los espacios de ocupación intercomunitaria como bofedales, ojos de agua, senderos, cerros sagrados y otros de uso común.

En la actualidad estas zonas constituyen deslindes intracomunitarios, con problemas de sobreposición de inscripciones y reclamaciones reciprocas de dominio, instalando una conflictualidad de compleja resolución. Los liderazgos comunitarios serán sometidos a prueba, confrontando su función con la defensa del territorio en un contexto cultural

diverso, que implicaba el uso del castellano en una población aymara parlante, la presencia de otras autoridades y el desplazamiento a los centros urbanos costeros.

En definitiva, se insertó una inseguridad jurídica contraria a los fines del Derecho, creando un espacio de disociación entre el deber ser jurídico, y la realidad empírica, en cuanto la propiedad inscrita inicialmente será objeto de constantes cambios mediante prácticas comunitarias al margen de las formalidades requeridas, pero con plena eficacia a nivel comunitario. Esta realidad ha sido invisibilizada desde el sentido monista que predomina en el sistema jurídico nacional, cuestión que debe ser sometida a evaluación dado el giro del Derecho desde finales del siglo XX (Aylwin, 2002).

Un nuevo Derecho para la tenencia de la tierra indígena en Chile. La necesidad de un Derecho propio Aymara.

El siglo XXI trajo consigo la incorporación al ordenamiento nacional de un conjunto de instrumentos que conforman un corpus jurídico específico para la población indígena, en estos la protección de su territorialidad conforma una parte esencial (Nash, 2008). Entre estos el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ha establecido un deber general de respetar la especial relación que tienen los pueblos indígenas con el territorio, reconociendo su derecho de propiedad sobre las tierras que tradicionalmente ocupan y, su regulación por su Derecho propio (Comisión IDH, 2001).

El Convenio ha permitido ampliar las herramientas para tratar la problemática indígena instalando nuevos paradigmas y dando inicio a un proceso de reacomodo de las prácticas judiciales internas, al garantizar la aplicación de los sistemas jurídicos propios indígenas (Yrigoyen, 2004; Stavenhagen, 1990).

En este sentido, establece como principio estructural el deber del Estado de *"tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión"* (art. 13). Esto incluye conforme su artículo 14, el saneamiento, demarcación, delimitación y titularidad de la propiedad "*acorde con su derecho consuetudinario, valores, usos y costumbres"*(-CIDH, 2010).

En esta línea, la Corte Suprema (2020) respecto del valor del Convenio, ha destacado que este instrumento *"posee el mérito de limitar el ejercicio de la soberanía del Estado y, como consecuencia, el actuar de sus órganos, como expresamente lo indica el artículo 5º, inciso 2o, de la Carta Fundamental"*. Esto incluye la labor de los tribunales, instalando un deber de abstención en

la aplicación de las normas comunes. Debiendo considerar el control de convencionalidad (Contesse, 2016) que fija el deber de nuestros tribunales de realizar un examen ex oficio de compatibilidad entre la norma nacional e internacional, incluida la propia interpretación que de estas normas realiza la CIDH (Corte Suprema, 2014, 2018).

De manera particular, tres garantías aparecen vinculadas a esta investigación: a) el deber de garantizar certeza jurídica respecto a la propiedad de sus territorios (CIDH, 2001, 2007, 2020); incluido el reconocimiento de la propiedad que emana del uso y posesión ancestral (Comisión IDH, 2001); b) el reconocimiento, delimitación y demarcación de las tierras indígenas (CIDH, 2001), en un plazo razonable y sin demoras injustificadas (CIDH, 2005, 2006) y; c) la aplicación en materia de conflictos de propiedad de sus usos y costumbres como Derecho propio (CIDH 2001, 2005, 2006).

Respecto al compromiso de certeza jurídica que el Estado debe garantizar respecto a la propiedad de sus territorios, el 2009 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (Comisión IDH), resalto este derecho como una cuestión de relevancia para su identidad cultural. En este sentido, indico que el sistema jurídico debe proveer a las comunidades indígenas de seguridad y estabilidad jurídica efectiva respecto de sus tierras (Comisión IDH, 2000). La inseguridad jurídica sobre estos derechos hace a los pueblos indígenas y tribales *"particularmente vulnerables y proclives a conflictos y violaciones de derechos"* (Comisión IDH, 2001 párr. 57).

Por su parte, la CIDH ha resaltado que el título jurídico de propiedad de sobre la tierra "*debe ser reconocido y respetado, no sólo en la práctica, sino que en el derecho, a fin de salvaguardar su certeza jurídica"* (CIDH, 2007: párr. 115). Entre los factores que causan inseguridad jurídica se mencionan: la posesión de títulos de propiedad no reconocidos por el Derecho común; títulos de propiedad que están en conflicto con otros títulos; títulos que no están registrados plenamente; títulos que no están reconocidos.

De la misma manera, el desconocimiento por los tribunales de justicia de los derechos que emanan del uso y posesión ancestral, o el no reconocimiento del derecho consuetudinario indígena.

Esta certeza jurídica en relación a la propiedad territorial exige la instalación de mecanismos especiales, rápidos y eficaces para solucionar los conflictos jurídicos existentes sobre el dominio de las tierras indígenas (Comisión IDH, 2009).

Los Estados están obligados a prestar soluciones definitivas, frente a reivindicaciones relacionadas a sus territorios ancestrales, sea ante las autoridades administrativas o ante los tribunales, en un plazo razonable

y sin demoras injustificadas (CIDH 2005, 2006).

Respecto al deber específico y responsabilidad del Estado en el reconocimiento, delimitación y demarcación de las tierras indígenas. La CIDH sostuvo que la falta de delimitación y demarcación efectiva de los territorios indígenas, aun cuando exista un reconocimiento formal del derecho a la propiedad comunal de sus miembros, causa *"un clima de incertidumbre permanente"* en el cual los miembros de las comunidades *"no saben con certeza hasta donde se extiende geográficamente su derecho de propiedad comunal y, consecuentemente, desconocen hasta donde pueden usar y gozar libremente de los respectivos bienes"* (CIDH, 2001: párr. 153).

Tal como ha indicado la CIDH respecto al derecho de propiedad comunitaria indígena este se sustenta como principio en: "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" (CIDH, 2005: párr. 154) Conformando en definitiva de manera integral su patrimonio cultural material e inmaterial, y en definitiva su identidad cultural, todos elementos garantizados jurídicamente.

En nuestra realidad, la Corte Suprema (2004, 2009, 2020) ha venido aplicando un concepto de propiedad diverso para acreditar el dominio indígena sobre el acceso al agua en territorio indígena aymara. Por ejemplo, ha asimilado la simple posesión al dominio inscrito, desplazando el valor de la inscripción en los registros públicos de constitutivo a meramente probatorio y; ha permitido sumar la posesión ancestral colectiva para efectos de acreditar el dominio. Esta interpretación aún no ha alcanzado conflictos respecto a la propiedad de la tierra; en contrario, en los criterios jurisprudenciales aún es posible concluir que sigue prevaleciendo la posesión inscrita sobre la propiedad ancestral (Corte Suprema, 2001; ICA Temuco, 2001; ICA Valdivia, 1995).

En la praxis judicial en estas instancias inferiores, la incorporación de Derecho propio indígena suele estar ausente. En las escasas oportunidades que se aplica queda definido mediante informe antropológicos que no vinculan el enfoque jurídico o lo realizan difusamente (Bertini y Yánez, 2013), llevando a la filtración de criterios desde el Derecho de propiedad común (Corte Suprema, 2004, 2009, 2020).

Las consecuencias son variadas, primero, la ausencia de certeza jurídica que ha instalado una realidad compleja en la población aymara, que se mueve en un discurso que va desde las disposiciones de Derecho común al Derecho propio. Luego, se compromete la responsabilidad internacional del Estado por incumplimiento de los compromisos internacionales contraídos, esta variable ya ha sido dinamizada en la región

en el caso Chusmiza – Usmagama contra el Estado de Chile, debiendo el Estado reconocer su responsabilidad por la aplicación tardía del Derecho propio aymara (Espinoza et al., 2020).

Una realidad tutelada por los conflictos en la tenencia de la tierra. El Derecho como generador de conflictos.

El mandato de registrar los espacios de ocupación introdujo una acelerada competitividad entre las comunidades indígenas altoandinas, su objetivo será proteger mediante inscripciones su posesión ancestral. Dicho proceso subordino lo comunitario a nuevos intereses particulares, fragmentando las grandes comunidades históricas reduciéndolas en extensión y población (Castro, 2014). Instalando un estado general de conflictos en la zona hasta la actualidad, como consecuencia del cruce de dos modelos ontológicamente distintos respecto al valor de la tierra.

Un catastro realizado en 1997 por el Ministerio de Bienes Nacionales para diagnosticar la realidad de la propiedad indígena en la zona, nos permite dimensionar este escenario (TEA, 1997). Según se indica para aquella fecha el 92,7 % de las propiedades del espacio altoandino de Tarapacá no se encontraban regularizadas. Resaltando que para Colchane un 86,8% de la propiedad inmueble se encontraría en situación de conflicto jurídico, mientras que para Pica sería un 25%. Respecto a la causa de estos conflictos, su origen estaría en problemas asociados a la titularidad, errores de inscripción, identificación de deslindes, problemas de derechos sucesorios y, la presencia de actos de naturaleza jurídica que modifican la realidad de la propiedad, sin cumplir con las formalidades requeridas por el Derecho común.

En el año 2009, en el contexto de la visita a Chile del Relator Especial de Naciones Unidas en materia indígena, se observó la ausencia de un tratamiento acorde a las normas internacionales en la legislación nacional en materia de acceso a la propiedad indígena. Recomendándose, la creación de un mecanismo efectivo de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas sobre tierras de ocupación y uso ancestral conforme al Derecho internacional. De la misma manera, se solicitó hacer todos los esfuerzos necesarios para adecuar la legislación nacional al Convenio 169 (Anaya, 2009).

Esta realidad dio inicio a un proceso de profunda alteración social, creando conflictos que quebrarón antiguos vínculos comunitarios, alterando todo el tejido sociocultural. Dando inicio a lo que la CIDH ha denominado como un *"desgaste cultural colectivo"* producto de la incerteza jurídica sobre su derechos territoriales (CIDH, 2010). Resultando determinante en la falta desarrollo de la zona, al impedir la ejecución de las políticas públicas en el territorio como consecuencia de la inseguridad

jurídica que este escenario ha construido, afectando gravemente la calidad de vida y la protección de una serie de derechos garantizados para los pueblos indígenas (CASEN, 2017)[2].

En la primera variable, el proceso de inscripción de la propiedad ha alcanzado cuestiones extremas como la violencia física entre comunidades que comparten deslindes (comunidad Chulluncane – comunidad de Villablanca; comunidad Chipiña/Umiña – comunidad Ancuaque); delitos de incendio y destrucción de bienes materiales (comunidad Pisiga Choque – comunidad Ancovinto; comunidad Chijo – comunidad Ancovinto). Pero también se ha afectado el contexto espiritual de la población y el territorio, así se han cerrado rutas por la que se transitaba en Carnaval desde cada comunidad al pueblo de Cariquima (comunidad Ancuaque), o se ha mermado la participación de la población producto de problemas entre comuneros. En definitiva, se ha alterado las relaciones intra e intercomunitarias, afectándose elementos basales para su identidad cultural (Espinoza, 2023).

A modo de ejemplo, el 23 de octubre de 1957 se solicitó la protocolización ante el Notario de Iquique Tomas Bonilla de un documento denominado *"Declaración de don Genaro Challapa"*. Este contiene un acta celebrada en Cariquima ante el Inspector del cuarto distrito don Faustino Moscoso en 1944. En esta se indica que concurrieron a su oficina siete comuneros quienes llevaban consigo de manos atadas a don Genaro Challapa, su esposa y su hijo, acusándolos de haber cometido delitos por apropiarse de los pastales de *"Collotjaña"* que había sido de sus abuelos en los tiempos del Perú. Al no comprobarse antecedentes respecto a lo denunciado, se les condena a los denunciantes a pedir perdón y a no reclamar por aquellos pastales ahora ni por sus hijos. Declarando: *"Usted quedarás dueño de esos pastales asta el día perpetua"*. Consta además que se firma un acta "*con sus deslindes para vivir en paz y amistosa con los señores cometidos en la captura hoy si transaron, quedaron ermanablemente para vivir como de costumbre ni provocatoria ni molestia por ambos interesados"* (AHN Notarios de Iquique, 1957-1958).

En el mismo sentido, en 1954 ante el Inspector del cuarto Distrito de Cariquima Alberto Castillo se levanta un acta denominada "Cesión de Terrenos", esta será el resultado de un encuentro de los integrantes de la comunidad aymara de Villablanca y de representantes de las comunidades aledañas con las cuales comparten deslindes. En el acto señalan que: *"Darán en herencia a sus hijos, sobrinos y comuneros en general de la estancia Villablanca, unos terrenos pastales que han obtenido en sociedad, por compraventas, cuyas*

2 Según la encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional desarrollada por el Ministerio de Desarrollo Social, la diferencia en los índices de pobreza entre la población indígena y la no indígena resulta significativa en todos los periodos medidos.

escrituras están inscritas durante el mes de enero de mil novecientos cuarenta y cuatro y Octubre de mil novecientos cuarenta y cinco, ante el Notario Público de Iquique, don Aníbal Oyarzún Lorca". En la cláusula tercera indican que se señalan los deslindes ante los comuneros vecinos *"para evitar futuros conflictos y litigios y vivir siempre en buena armonía"*. Esta acta será luego protocolizada bajo el N°83 de 1969 ante el Notario Público de Iquique don Audilio Gamonal Jiménez (A.R.T. Notarios de Iquique, 1969).

Todas estas actuaciones validadas en el contexto de su Derecho propio y autoridades estatales con componente étnico, carecen de reconocimiento ante la formalidad requeridas por el Derecho común; sin embargo adquieren valor en la cotidianidad de la comunidad que los respeta y reconoce. No obstante, genera un espacio de incertidumbre jurídica al coexistir con los derechos que emanan de las primeras inscripciones abriendo un espacio para el conflicto. Todos elementos deben articularse conforme el Derecho vigente que incorpora la necesidad de respetar y aplicar el Derecho propio indígena.

En el segundo aspecto, la incerteza jurídica asociada a la sobreposición de deslindes viene afectando transversalmente el desarrollo de la zona desde una perspectiva material. Impidiendo que las agencias estatales puedan ejecutar proyectos vinculados a obras públicas tales como caminos, canales de regadío, estanques de agua, todas destinadas al mejoramiento de la economía local. Así, cuando una comunidad se beneficia con un proyecto en un espacio en disputa, la otra comunidad se opone impidiendo su ejecución, obstaculizando finalmente el acceso a los recursos públicos disponibles y a una vida en condiciones de igualdad respecto del resto de la población.

Como ejemplo se pueden observar los procesos de oposición a la constitución de derechos de agua, en 1989 las comunidades de Pisiga Choque y Cotasaya y otras inscribieron en representación de la comunidad los derechos de aprovechamiento de aguas de un conjunto de vertientes. En este caso las comunidades de Mauque, Escapiña y Enquelga, alegaron que las aguas pasaban por sus territorios generándose un proceso de oposición que impidió la ejecución de las obras estando los recursos aprobados.

En el año 2017, la comunidad de Chipiña y la de Chijo, se enfrentaron por la inscripción de las aguas, que ambos alegaban estar en su propiedad comunitaria impidiendo recíprocamente la ejecución del proyecto de riego. En el mismo caso, la comunidad de Villablanca con la de Chijo, por oposición al proyecto en el sector de Panavinto, en el límite que separa ambas comunidades en el lugar denominado Punta Yarina (Gundermann, 2018).

Todos estos conflictos tienen su inicio con posterioridad a los procesos de inscripción de la propiedad y en gran parte como consecuencia de ello, actuando el Derecho como generador de conflictos. En este contexto, la estructura judicial y otras instancias de conciliación administrativas deben resolver en un espacio complejo, existiendo una tensión entre el sistema jurídico general y las prácticas consuetudinarias. Además, para su resolución se confiere competencia a jueces culturalmente ajenos, que deberán traducir hechos en Derecho para cumplir con los fines normativos.

En este escenario, resulta esperable que finalmente se invisibilice la norma propia distanciando el discurso normativo de la practica judicial. Desde los intentos de resolución de algunos conflictos vinculados a la propiedad indígena en la región de Tarapacá, es posible observar una dinámica variada de mecanismos que operan para este fin (Molina et al., 1997), estos se extienden desde instancias ante órganos administrativos como los procesos de conciliación ante Conadi conforme la Ley indígena (Villablanca – Chulluncane; Ancovinto – Pisiga Choque; Ancuaque – Chijo; Huaytane - Quebe); procedimientos judiciales generales ante tribunales nacionales (Villablanca – Chulluncane); procedimientos ante instancias internacionales, como la Comisión interamericana de Derechos Humanos (comunidad Chusmiza – Usmagama 2009) y, ante instancias de mediación tuteladas por autoridades étnicas bajo la lógica y procedimientos andinos (Chijo- Ancovinto; Chipiña - Ancuaque). El fracaso de la totalidad de los mecanismos de conciliación aplicados, permite preveer un proceso de judicialización de los conflictos dada la urgencia de las comunidades por tener certeza jurídica respecto de su territorio (Espinoza et al, 2020).

Salvo, el último mecanismo el mandato de aplicar el Derecho propio indígena que tutela actualmente las relaciones entre el Estado y la población indígena, transita entre la invisibilidad absoluta y una aplicación parcial, sin cánones claros producto de una regulación inorgánica de la costumbre (CEC, 2001). Esto responde, según Villegas (2015) a la forma en que históricamente se vincula la justicia oficial y la justicia indígena en Chile, negando o impidiendo su ejercicio.

En la práctica, la escasa presencia del Derecho propio en materia de territorialidad indígena, se debe a la falta de estudios globales que provean de herramientas jurídicas a los tribunales en materias y escenarios complejos, facilitando la identificación de elementos para su configuración. Esta carencia propicia la filtración de las normas comunes (Espinoza, 2017). Por ejemplo, en estos procesos suelen exhibirse como elementos probatorios por parte de las comunidades documentos históricos, como cedulas reales y otros derivadas presuntamente de composiciones territoriales del periodo colonial (Glave, 2014; Mariluz,1978;

Ots Capdequi,1925). Sin embargo, esta documentación que resulta útil para acreditar la posesión, jamás ha sido contrastada con los depositorios históricos, siendo recurrente las acusaciones reciprocas de falsedad. Siendo una tarea de largo alcance imposible de desarrollar en el contexto de un proceso judicial.

En este contexto, en investigaciones previas hemos podido determinar parcialmente la existencia de una serie de instituciones que teniendo su origen en ciertas normatividades, han adquirido matices propios pasando a configurar un entramado jurídico complejo que debe ser interpretada a la luz de este Derecho moderno. Estas amparadas por los estándares del Derecho vigente en Chile, deben ponderarse como expresiones de Derecho propio, contrastando fuentes históricas y estableciendo un dialogo diacrónico sobre la tenencia de la tierra indígena en Tarapacá para la resolución de los conflictos sobre la materia.

Algunas particularidades normativas de naturaleza consuetudinaria para la tenencia de la tierra. Un espacio a la sombra del Derecho.

Desde una mirada diacrónica, la zona altoandina de Tarapacá se ha mantenido en materia de propiedad inmueble regulado – con diversas intensidades- por normas consuetudinarias propias (Dougnac, 1975). Estas se manifiestan como un conjunto de prácticas resemantizadas dando origen a un mestizaje jurídico, mediante el análisis de documentos notariales e inscripciones en el Conservador de Bienes Raíces asociadas a las primeras inscripciones en el espacio altoandino, hemos podido obtener elementos que dan cuentas de estas particularidades jurídicas.

Una de estas variables, es la existencia de acuerdos colectivos tutelados por autoridades étnicas relacionadas a la propiedad registrada en las primeras inscripciones. Dicha autoridad actúan ejerciendo funciones étnicas, como *jilakatas* o líderes comunitarios; o bien, asumiendo cargos resemantizados insertados desde la estructura del Estado (Diaz, 2011). Estos convocan a los involucrados facilitando términos para una conciliación, llegando en algunos casos a protocolizar acuerdos en registros notariales.

Asimismo, la continuidad de un sistema propio de demarcación de la propiedad comunal definido por *apachetas* y *sayhuas*, que se incorporó masivamente en las primeras inscripciones de la propiedad (Espinoza, 2022). Respecto a este sistema de delimitadores, tenemos referencias desde las primeras crónicas hispanas (Polo de Ondegardo, 1567; Guamán Poma, 1613; Bertonio 1612) hasta investigaciones modernas (Sanhueza, 2008; Urbina 2007). El espacio altoandino destaca por su alto

número de *apachetas*, su uso incluso definió deslindes internacionales en la región de Tarapacá (Paz Soldan, 1878). Su valor como norma consuetudinaria y su utilidad como herramienta jurídica para la resolución de conflictos sobre la propiedad debe ser profundizado.

A modo de ejemplo, el veinte de agosto de 1917, bajo el número 384 se inscribe en el registro de propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Iquique, un terreno denominado *"Churullo"*. Su sustento, es una escritura de compraventa celebrada entre los señores Faustino Osega a favor de la Comunidad Cariquima representada por don Esteban Challapa. La descripción de sus deslindes es la siguiente: "Unos pastales, como cuerpo cierto, denominado *"Chuvallane"* ubicado en Cariquima "por el Norte con la apacheta denominada "*Challane*" de don Nicolás Amaro; por el Sur con terrenos del pueblo de "*Coljtane*"; por el Este con la apacheta denominada "*Chijualla*" de propiedad de don Esteban Challapa; y por el oeste, con terrenos del pueblo de "Coljtane" de propiedad de don Bartolo Mamani y que se encuentran separados por la apacheta "Choncare". (Archivo Nacional de Chile [ANC]. Registro Conservatorio de la Propiedad. 1917, volumen 2, número 384, fojas 316v).

Este documento constituye una de las primeras inscripciones asociadas a la comunidad aymara de Cariquima, reuniendo las características principales de los procesos de registro de la propiedad. Primeramente, la presencia de un amplio número de apachetas como elementos delimitadores del inmueble, estas a su vez aparecen vinculadas a lideres étnicos, así cada apacheta representa una localidad colindante informando su participación en la comunidad global. De la misma manera, el carácter colectivo de la propiedad se fortalece mediante su registro formal, dando continuidad a una manera histórica de tenencia de la tierra.

Este régimen comunitario de la propiedad, ha traspasado los intentos de supresión republicanos haciéndose aún visible en los registros de propiedad. Con estas primeras inscripciones se conforman jurídicamente como comunidades propietarias de sus territorios, en el contexto de un nuevo sistema jurídico (Espinoza, 2023). Recordar que la comunidad como régimen de propiedad, ha sido históricamente resistida desde el individualismo moderno (Tapia, 2008).

En tiempos tempranos de la república peruana los intentos de supresión serán expresos, estableciendo leyes y creando comisiones para la venta de las tierras comunales declarándolas propiedad del Estado. Mientras, en nuestro Código Civil la comunidad es observada como un obstáculo para el progreso, insertándose herramientas que tienden a una fácil disolución; mecanismo que solo será atenuado con la Ley de Desarrollo Indígena del año 1993.

Pese a todo este influjo, la tenencia comunitaria de la tierra en el espacio altoandino será la forma natural se enfrentarse a las primeras inscripciones. Así, el 23 de agosto de 1960, se inscribe una propiedad en el Registro del Conservador de Iquique, en esta don Cipriano Mollo y otros vendieron a los señores Agustín Chambe Gómez y otros, quienes declaran comprar para si y para un listado de personas que individualizan quienes componen la comunidad de Villablanca (Archivo Nacional de Chile [ANC]. Registro Conservatorio de la Propiedad, 1960, volumen 300, número inscripción 343, fojas 307). Tal como se observa estos actos jurídicos garantizan de manera reforzada el carácter comunitario de la propiedad, individualizando a los comuneros que la componen e indicando expresamente la existencia de la comunidad que integran.

De manera similar, el 24 de agosto del año 1950 se inscribe una escritura pública en la cual consta una compraventa de unas tierras, aguadas y pastizales realizada por don Adolfo Mac-Donough Stevens, ciudadano norteamericano a favor de los señores Ciriaco y Teófilo, ambos Gómez Mamani quienes compran para la comunidad de "Ancovinto". De esta manera, se registra por primera vez en el Conservador de Bienes raíces, designando a la comunidad como titular de la propiedad. (Archivo Nacional de Chile [ANC]. Registro Conservatorio de la Propiedad. 1917, volumen 224, número 484, fojas 475v).

Esta asociatividad entre las variables inscripción de la propiedad y el régimen colectivo es una práctica en el espacio altoandina que se mantiene incluso en el siglo XXI. Un ejemplo lo encontramos en la zona altoandina de la comuna de Pica en el sector denominado Laguna del Huasco. El año 2019 se constituyo la Asociación Indígena Aymara Laguna del Huasco bajo el número 175/19 del registro de comunidades y asociaciones indígenas, esta agrupa a los tres troncos familiares que ocupan actualmente el sector laguna del Huasco. El 27 de noviembre del año 2000 mediante el Decreto Exento N° 336 del Ministerio de Bienes Nacionales, se transfirieron e inscribieron en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Pozo Almonte, nueve lotes en el sector denominado Salar Laguna del Huasco, a favor de la Asociación Indígena Aymara Laguna del Huasco.

En la actualidad, esta estructura se ha instalado como el modelo general para la tenencia de la tierra en las poblaciones indígenas americanas (CIDH, 2006, 2015). En este sentido la CIDH (2007) siguiendo un estándar ya asentado en su jurisprudencia, indico que los pueblos indígenas: "*...son titulares de derechos bajo forma colectiva sobre el territorio que tradicionalmente han ocupado y utilizado, el cual incluye las tierras y los recursos naturales necesarios para su subsistencia social, cultural y económica, así como administrar, distribuir y controlar efectivamente dicho territorio, de conformidad con su derecho consuetudinario y sistema de propiedad comunal*" (CIDH, 2007: párr. 194).

Dentro de los paradigmas del Derecho moderno todas estas continuidades históricas asociadas al régimen jurídico de la propiedad aymara, cobran una importancia vinculante para el Estado y garantizado en el Derecho cuyo fin es la protección de su identidad cultural (Faundez, 2020). Sin embargo, su uso a nivel jurisprudencial para la resolución de conflictos territoriales es prácticamente inexistente en la zona en estudio, debiendo ser ponderados como manifestaciones de Derecho propio.

Un aspecto de interés jurídico recae en la intervención posterior a las primeras inscripciones de autoridades étnicas, estos actúan modificando datos, insertando o excluyendo titulares, alterando deslindes respecto de propiedades inscritas, todo al margen de los requerimientos formales del Derecho estatal pero con plena validez en el quehacer comunitario (Espinoza, 2023). Paralelamente, desde estas prácticas se concede un sentido propio a las competencias de autoridades, como el inspector de distrito y el notario público. Los primeros con un alto componente de población local, manteniendo en liderazgos étnicos históricos (Brangier et al., 2018). La reducción de estos acuerdos a escrituras públicas ante Notarios en la urbe, aspirará a concederles fe pública desde su perspectiva cultural, sin cumplir con los requisitos para su validez exigidos en la norma.

Por ejemplo, el 02 de octubre de 1972 se protocoliza ante notario público de Iquique bajo el N.º 1020 un acta de avenimiento entre los representantes de las comunidades aymaras de Chijo y Ancovinto, según relata en este consta un acuerdo celebrado ante el Inspector del cuarto distrito don Eustaquio Challapa y los encargados de orden de ambas comunidades, quienes acuerdan varios aspectos entres estos: 1. Fijan y describen una línea de deslinde entre ambas comunidades respecto a propiedades previamente inscritas; 2. acuerdan que los animales de ambas comunidades, tendrán libre acceso al agua del rio Cariquima; 3. Cualquier mal entendido será arreglado amistosamente entre ambas partes; 4. Cualquier daño o perjuicio se arreglará a nivel de comunidades. Finalmente, concurren a su firma no sólo los representantes, sino también un número importantes de comuneros de ambas comunidades. Se indica que el instrumento será protocolizado para tener mayor respeto y quedar arreglados para sus hijos. (Archivo Regional de Tarapacá, Notarios de Iquique, Notario Audilio Gamonal Jiménez, N.º 1020, octubre del año 1972).

Conclusiones

Esta realidad caracterizada por los conflictos sobre la propiedad inmueble en el altiplano de Tarapacá, construida en gran parte con la instalación del Estado chileno y la inserción de su régimen jurídico de

propiedad. Debe ser contextualizada, al ordenamiento jurídico que regula de manera particular la propiedad inmueble indígena, desde esta perspectiva la unión de ambas variables trae vinculada un conjunto de incumplimientos a varias garantías instaladas, comprometiendo la responsabilidad internacional del Estado desde distintos enfoques.

Desde lo material, se encuentra incumpliendo a lo menos tres deberes, estos son: a) proveer de certeza jurídica a los pueblos indígenas respecto a la propiedad de sus territorios, incluido el derecho que emana del uso y posesión ancestral; b) el deber de reconocimiento, delimitación y demarcación de las tierras indígenas, en un plazo razonable y sin demoras injustificadas y; c) la resolución de estos conflictos conforme sus usos y costumbres como Derecho propio. Cada uno de estos elementos los fundamentamos debidamente en los acápites precedentes. Esto releva la necesidad de resolver estos conflictos con miras a evitar el desgaste cultural colectivo que la incerteza jurídica sobre sus derechos territoriales viene produciendo en la zona.

Este escenario impacta directamente las garantías a la identidad cultural y autodeterminación, en cuanto impulsa de manera coactiva al abandono de sus prácticas consuetudinarias. Destruyendo el tejido sociocultural, dando lugar a actos de violencia sobre las personas y los bienes. También obstaculizan aspectos litúrgicos o espirituales vitales para su cosmopraxis. Adicionalmente, actúan impidiendo la ejecución de las políticas públicas destinadas al desarrollo del territorio, afectando la calidad de vida y la protección de una serie de derechos garantizados para toda la población.

Desde la práctica jurisdiccional, el mandato de aplicar el Derecho propio aymara tensiona la estructura jurídica situando a los operadores a un entramado de complejidades. Tanto por la ausencia de antecedentes que permitan configurar adecuadamente un Derecho propio, como por la existencia de datos dispersos que no han sido contrastado debidamente con las fuentes. Cabe destacar, como se indicó previamente que la inaplicabilidad de este Derecho propio, ya ha sido causal de sanción contra el Estado de Chile, instancia donde se debió asumir la responsabilidad derivada de la aplicación tardía de este derecho.

Todas estas variables justifican la urgente necesidad de proveer y articular herramientas jurídicas a los tribunales y otras instancias resolutivas, para resolver estos conflictos con la pertenencia cultural que exige el Derecho vigente. Identificando normas, practicas, principios e instituciones de naturaleza jurídica derivadas del análisis de antecedentes históricos y prácticas modernas que permitan configurar un Derecho propio que regule la propiedad indígena aymara. Contribuyendo eficazmente a armonizar nuestro ordenamiento jurídico, favoreciendo el

cumplimiento de las normas y sus fines. Fortaleciendo, en definitiva, el quehacer del Estado en materia de Derechos Humanos de la población indígena, espacio critico en la realidad nacional debido a la implementación insuficiente de las normales internacionales vigente.

Bibliografía

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 Andino. Barnadas. Sierpe ediciones.

Aguilar, G. (2005) "El Título Indígena y su Aplicabilidad en el Derecho Chileno". Ius et Praxis, V.11(1).

Anaya, J. (2009) La Situación de los Pueblos Indígenas en Chile: Seguimiento a las Recomendaciones Hechas por el Relator Especial Anterior. Biblioteca digital del Instituto Nacional de Derechos Humanos. Disponible en: http://bibliotecadigital.indh.cl/handle/123456789/267 [visitado: 20 de junio 2023]

Aylwin, J. (2002) El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos de América Latina : un estudio de casos. CEPAL, Red de desarrollo agropecuario, Unidad de Desarrollo Agrícola, División de Desarrollo Productivo y Empresarial.

Aedo, J. (2008). Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymaras de Isluga. Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas, (36), 117-137.

Bertini, L. y Yánez N. (2013) Pluralismo jurídico: derecho indígena y justicia nacional, Anuario de Derechos Humanos, N.º 9.

Bertonio, L. (1612). Vocabulario de la lengua aymara.

Brangier, V.; Díaz, A., Morong, G. 2018 "Acusaciones contra Jueces Legos ante Jueces de Letras: uso Social del Avance de la Justicia Letrada. Zona Centro-Sur de Chile, 1824-1875". Historia Unisinos, Vol. 22(1): 75-87.

Cacciavillani, P. y Cerón, R. (2022). Para una relectura de la registración de la propiedad a comienzos del siglo XX. Los aportes de Ernesto Quesada (Argentina) y las memorias de los futuros licenciados en Derecho (Chile). Autoctonía. Revista de ciencias sociales historia, 6(1).

Carbonnier, J. (1998) Ensayos Sobre las Leyes. Trad. por Diez Picazo, L., Editorial Civitas, Madrid.

Carnelutti, F. (2021). Como nace el Derecho. Ius Inkarri, (3), 381-382.

Castro, L. (2014). Tierras y aguas: la propiedad legal de los recursos productivos andinos bajo administración chilena (Tarapacá, norte de Chile 1880-1920). Intersecciones en antropología 15(1), 277-291.

CEC Norte Limitada (2001) Estudio y propuesta para la conciliación en conflictos de tierra entre comunidades aymaras de la provincia de Iquique", proyecto financiado por la corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2001), Quinto Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Guatemala. Doc. OEA/Ser.L/V/II.111, Doc. 21 rev., 6 de abril de 2001, Capítulo XI, párr. 57.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2000. Segundo Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en el Perú. Doc. OEA/Ser.L/V/II.106, Doc. 59 rev., 2 de junio de 2000, párr. 19.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2009. Informe Democracia y Derechos Humanos en Venezuela. Doc. OEA/Ser.L/V/II, Doc. 54, 30 de diciembre de 2009, párr. 1137 – Recomendación 3.

Contesse, J. (2016). "¿La última palabra? Control de convencionalidad y posibilidades de diálogo con la Corte Interamericana de Derechos Humanos". Disponible en:
http://www.law.yale.edu/documents/pdf/sela/SELA13_Contesse_CV_Sp_20130401.pdf . [visitado el el 28 de mayo del 2023].

Cordero, E. (2008) De la Propiedad a las Propiedades. La Evolución de la Concepción Liberal de la Propiedad. Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, N.º XXXI: 493 – 525.

Díaz, A., Galdames L., Ruz, R., (2011), "Participación de la población indígena de Arica y Tarapacá en la política y la justicia comunitarias durante el siglo XIX", Revista de Estudios Histórico - Jurídicos, XXXIII.

Díaz, A. (2022) Guallatire y el etnoterritorio del altiplano. Norte de Chile, Revista de Geografía Norte Grande, 83: 149-168.

Dougnac F. (1975) La legislación aplicable a los indígenas del norte de Chile. Revista Norte Grande del Instituto Geográfico de la universidad Católica de Chile, Vol. I N.º 3 y 4.

Dougnac, F. (1984) "La Tenencia de la Tierra en la Quebrada de Tarapacá", Revista de Derecho Privado, 10: 253.

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

Escobedo, J. (2016), Justicia de paz del Perú. Rurasqanchikmi. Fondo Editorial del Poder Judicial, Lima, Perú.

Espinoza, A. (2017) "El Reconocimiento del Derecho Consuetudinario Indígena como Derechos Humanos: su estado en el Derecho Chileno Moderno". Cadernos de Dereito Actual, Nº8: 413 – 437.

Espinoza, A., Diaz A., Araya, J. (2020), La reivindicación jurídica de la territorialidad indígena en el norte de Chile. El caso de la comunidad aymara Chusmiza – Usmagama. Revista: Interciencia, Año: 2020. Vol. 45, N.º 9.

Espinoza, A. (2021) "El Reconocimiento de la Territorialidad Aymara Mediante la Propiedad Ancestral Indígena como Derecho Propio. Comentario a la Sentencia de la Corte Suprema de fecha 12 de febrero de 2020,". Ius et praxis, revista de Derecho de la Universidad de Talca, Vol. 27 (1): 248-258.

Espinoza, A. (2022) "Entre Mallkus y Apachetas. Prácticas Demarcatorias en las Primeras Inscripciones de la Propiedad en la Comunidad de Cariquima", Estudios Atacameños, Vol. 68.

Espinoza, A. (2022). Derecho de propiedad Aymara en el norte de Chile. Un retorno al pluralismo como cauce natural de lo jurídico. En Tatipiri. Derecho indígena y pluralismo jurídico en el norte de Chile. Editor(es) Alberto Díaz, Juan Araya, Alvaro Espinoza. Ediciones Universidad de Tarapacá ISBN: 978-956-6028-28-4

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. Revista: Dialogo Andino. En prensa.

Faundes, J. (2015). "Convenio N° 169 de la OIT en la Jurisprudencia de

la Excelentísima Corte Suprema en Chile. I. Tendencias y debates en materia de propiedad y derecho al Territorio". Colecciones Jurídicas, Dirección de Estudios, Corte Suprema, Chile.

Glave, L. (2014) "El arbitrio de tierras de 1622 y el debate sobre las propiedades y los derechos coloniales de los indios", Anuario de Estudios Americanos, vol. 71, N.º 1.

González, H y Gundermann, H. (2008) "Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los aymaras del norte de Chile (1821 - 1930)" . Chungara, Revista de Antropología Chilena. Volumen N°41..

González, H. y Gundermann, H (2022), La propiedad de la tierra entre los Aymara del altiplano chileno 1830-2020. Revista de Geografía Norte Grande.

Grossi, P. (2016) Propiedad: otras perspectivas, Editorial Fontamara, México.

Guamán Poma de Ayala, F., 1613 (1983). Nueva Crónica y Buen Gobierno (F. Pease, Trans.). Biblioteca Ayacucho.

Gundermann, H. (2018). Comunidad Andina y Procesos sociohistóricos en el norte de Chile. Ediciones Universidad de Tarapacá.

Mariluz Urquijo, J. (1978) El régimen de la tierra en el Derecho indiano. Editorial Perrot. Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene, Lecciones de Historia Jurídica.

Méndez, M. y Romero, H. (2018). Construcción de los territorios altoandinos de Tarapacá, norte de Chile. Reflexión conceptual desde una perspectiva histórica-geográfica. Revista Chilena de Antropología, (37), 183-196. https://bit.ly/3Ahea7a

Molina, R. et al. (1997) Estudio para la conciliación territorial entre las comunidades Aymara de Chulluncane y Villablanca. Comuna de Colchane, Altiplano I Región. Santiago: Grupo de Investigación Tepu.

Nash, C. (2008) Los derechos indígenas en el sistema interamericano de derechos humanos, en Revista Interamericana y europea de Derechos Humanos. Vol. 1, N.º1.

Núñez, M. (2017) La constitución de la propiedad indígena como fin de la expropiación por interés nacional. Rev. derecho (Valdivia) [online]. 2017, vol.30, N.º1.

Ots Capdequi, J. (1925) El derecho de propiedad en nuestra legislación de Indias, Anuario de historia de Derecho Español, N.º2.

Paz Soldan, M. (1878). Verdaderos límites entre Perú y Bolivia, Imprenta liberal.

Polo De Ondegardo. (1567). Instrucción sobre las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su gentilidad. Revista Histórica, 1, 192-231.

Ruz, R. (2005), "Escrituras, olvido y memoria. Títulos de propiedad, olvido y prácticas en la tierra aymara. Tarapacá, Siglo XIX/XX", en Revista Diálogo Andino, 26.

Ruz, R. y González, H. (2014). Estado peruano, liberalismo y tierras indígenas en la precordillera de Arica (1854-1880), Si somos americanos, Revista de estudios transfronterizos, (XIV),1. 41-60.

Sanhueza, C. (2008). Territorios, prácticas rituales y demarcación del espacio en Tarapacá en el siglo XVI. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, 13(2), 57-75.

Sepúlveda, B. (2020) Conflicto y (re)producción de espacio en tierra Pewenche: disputas en torno a la Reserva Nacional Alto Bío-Bío, Lonquimay CUHSO, Vol.30, N.º2.

Stavenhagen, Rodolfo 1990 "Derecho consuetudinario indígena en América Latina", en Entre la Ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario Indígena en América Latina, R. Stavenhagen y D. Iturralde (comp.), III – IIDH, México.

Taller de Estudios Andinos (1997) Ordenamiento catastral de las comunidades indígenas del Altiplano de la I Región. Informe Final. Santiago: Ministerio de Bienes Nacionales, Gobierno de Chile.

Tapia, M. (2008) "Conmemoración del Sesquicentenario del Código Civil de Andrés Bello: un Análisis de las Razones de su Celebridad". Revista Chilena De Historia Del Derecho, (20):237-248.

Urbina, S. (2007). Sobre espacialidad incaica y planificación hispana: hacia una arqueología Colonial de Tarapacá. Siglos XV-XVII DC (norte de Chile). VI Congreso Chileno de Antropología (Vol. 2, pp. 1992-2008). Colegio de Antropólogos de Chile A. G.

Villegas, M. (2015), Derecho propio indígena y Derecho Penal chileno: abriendo camino para su reconocimiento Revista de Ciencias Pe-

nales Sexta Época, Vol. XLII, N.º 3, pp. 265 – 284.

Yrigoyen R. 2014. Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. En Revista El Otro Derecho, número 30, ILSA, Bogotá, Colombia.

Jurisprudencia

Sentencia Corte Suprema (2004) Comunidad Atacameña Toconce con ESSAN S.A, recurso de casación rechazado, solicitud de regularización derechos de agua.

Sentencia Corte Suprema (2009), Papic Domínguez Alejandro con Comunidad Indígena Aimara Chusmiza y Usmagama, recurso de casación rechazado, solicitud de regularización derechos de agua.

Sentencia Corte Suprema (2020) , pronunciada en autos rol no 12.988-2019, caratulados "huanca Alave, Martín con Dirección general de aguas", sobre regularización de derechos de aprovechamiento de aguas al tenor de lo dispuesto en el artículo 2° transitorio del Código de aguas.

Sentencia Corte de Apelaciones de Valdivia. Rol 5983-1995, 30 de marzo de 1995.

Sentencia Corte de Apelaciones de Temuco. Rol 1304-1999, 26 de abril de 2001.

Sentencia Corte Suprema de Chile. Rol 2283-2001. 21 de septiembre de 2001.

Sentencia Corte Suprema (2018), Rol No 1488-2018, de 26 de enero 2018.

Sentencia Corte Suprema (2019), Rol No 11533-2019, de 30 de abril 2019.

Sentencia Corte Suprema (2021), causa Comunidad Indígena Aymara de Piasalla con Ministerio de Bienes Nacionales, Rol N.º32.9551/2021, Recurso de Protección acogido con fecha 6 de septiembre del 2021.

Sentencia Corte Interamericana de Derechos Humanos (2007) Caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 28 de noviembre de 2007. Serie C No. 172, párr. 115.

Sentencia Corte Interamericana de Derechos Humanos (2001) caso Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua . 31 de agosto 2001 (Fondo, Reparaciones y Costas).

Sentencia Corte Interamericana de Derechos Humanos (2010) caso comunidad indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay, fondo reparaciones y costas. sentencia de 24 de agosto de 2010, parr. 279 .

Sentencia Corte interamericana de Derechos Humanos (2020). caso Comunidades indígenas miembros de la asociación lhaka honhat (nuestra tierra) vs. Argentina (2020), 6 de febrero 2020.

Sentencia Corte Interamericana de Derechos Humanos (2005) Caso Comunidad Indígena Yakye Axa Vs. Paraguay. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia 17 de junio de 2005. Serie C No. 125, párr. 52(c) y 52(e).

Sentencia Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006) caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa Vs. Paraguay. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 29 de marzo de 2006. Serie C No. 146, párrs. 74(a) y 74(e).

Sentencia Corte Interamericana de Derechos Humanos (2007). Caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 28 de noviembre de 2007. Serie C No. 172, párr. 115.

Archivos Históricos Notariales y del Registro de la Propiedad

Archivo Histórico Nacional, Notarios de Iquique, Notario Tomas Bonilla, Registro Escrituras Públicas, fojas 2305, N.º 1436, octubre bienio 1957-1958.

Archivo Nacional de Chile [ANC]. Registro Conservatorio de la Propiedad 1917, volumen 2, número 384, fojas 316v.

Archivo Nacional de Chile [ANC]. Registro Conservatorio de la Propiedad, 1960, volumen 300, número inscripción 343, fojas 307.

Archivo Nacional de Chile [ANC]. Registro Conservatorio de la Propiedad. 1917, volumen 224, número 484, fojas 475v.

Archivo Regional de Tarapacá, Notarios de Iquique, Notario Audilio Gamonal Jiménez, N.º 83, octubre del año 1969.

Archivo Regional de Tarapacá, Notarios de Iquique, Notario Audilio Gamonal Jiménez, N.º 1020, octubre del año 1972.

EL CONTEXTO INTERCULTURAL EN LA EJECUCION PENITENCIARIA

Juan Carlos Araya González[1]

Introducción.

La Organización de las Naciones Unidas a través de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, es de la opinión que *"la cárcel es un recurso sumamente costoso y que debe ser utilizada sólo cuando la autoridad judicial considere evidente que una medida alternativa a la prisión no es adecuada".*

La realidad de los hechos y los sistemas punitivos establecen los hechos por los cuales las personas deben ser objeto de privación de libertad; constituyendo esta una sanción, cuya ejecución en el cumplimiento de la pena privativa, queda regulado por el derecho penitenciario.

Ahora bien, el Derecho penitenciario en nuestro país, no ha tenido un alto grado de desarrollo doctrinal, no obstante, existen una serie de situaciones reguladas en el ordenamiento jurídico respecto de las cuales se producen vulneraciones, frente a dicha situación la sociedad en general, no tiene una mirada crítica, sino que naturaliza dichas transgresiones considerándolas como parte de la sanción aplicada al delincuente.

Dicho esto, siendo el Derecho penitenciario, *el área que se añade al hecho punible, al proceso penal y a la determinación de la pena y que contiene todas las disposiciones legales sobre el cumplimiento de la pena de prisión, así como de las medidas privativas de libertad* (Roxin 1997: 45-46). No es posible que la sociedad acepte dichas vulneraciones, sin que están queden al margen del control estatal.

A nuestro juicio, y en atención a las problemáticas presentadas y las formas en que el Estado de Chile ha tratado de imponer soluciones, nuestro Derecho penitenciario sería un derecho de carácter administrativo.

Para sostener dicha postura, tenemos, que el cumplimiento de las penas privativas de libertad se confía a la administración del Estado; una de las partes de la relación jurídica penitenciaria, es un servicio público, cuyos funcionarios son funcionarios investidos de dicha calidad.

---

1 Abogado, Master en Derecho Penal y Garantías Individuales por la Universidad de Jaén en España.

El profesor Cousiño señala "*que una vez dictada la sentencia condenatoria se produciría el desasimiento del juez, el cual ya no tendría una intervención directa en la fase de cumplimiento de la pena*" (Cousiño 1975, p. 23).

En nuestro país, es Gendarmería de Chile (servicio dependiente del Ministerio de Justicia), el organo encargado del cumplimiento efectivo de la prisión preventiva y de las penas privativas y restrictivas de libertad impuestas por los tribunales de justicia, como también, es el encargado de desarrollar programas de reinserción social que tiendan a disminuir los niveles de reincidencia de los condenados. En este sentido, Cordero (2009), plantea que el Derecho penitenciario es "[…] *el conjunto de normas y principios que rigen a los órganos que integran la Administración penitenciaria en su organización y relaciones internas, así como con las personas sometidas al régimen penitenciario o que integran la denominada población penitenciaria*" (Cordero 2009, p. 18).

En este contexto y tomando en consideración un estudio de las condiciones carcelarias en Chile realizado el año 2018 por el Instituto Nacional de Derechos Humanos[2], es posible considerar que las condiciones de los reclusos en los centros penitenciarios, tanto públicos, como concesionados, no cumplen con los estándares necesarios que aseguren un trato digno a los reclusos. Así tenemos condiciones de hacinamiento, falta de servicios, medidas sancionatorias que vulneran los derechos individuales y condiciones que no permiten a ciertos grupos determinados, la realización de sus actividades culturales en un contexto de reclusión. En este contexto, las condiciones carcelarias de ciertos grupos determinados, como los menores de edad, los grupos pertenecientes a la diversidad sexual y los pertenecientes a pueblos originarios, desarrollan sus condiciones carcelarias, en condiciones aún más desmejoradas, sin considerar el contexto social en que desarrollan sus penas privativas o restrictivas.

Debemos considerar que Chile es un país diverso culturalmente, existen once pueblos reconocidos por el Estado como pueblos originarios, de conformidad a la Ley 19.253. Si bien, estos no son reconocidos constitucionalmente, si se encuentra garantizados sus derechos por la ratificación por parte del Estado del Convenio 169 de la OIT. Ahora bien, en la legislación interna, el Estado "*reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura*"[3].

2 Disponible en: https://www.indh.cl/bb/wp-content/uploads/2020/08/Estudio-de-las-condiciones-carcelarias-en-Chile-2018-INDH-Versio%CC%81n-final.pdf

3 Ley 19.253, Establece Normas sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena

Por su parte el Estado se compromete a respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación.

El Estado de Chile, ratifico el Convenio 169 de la OIT, así como también los demás instrumentos internacionales (Declaración de Naciones unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas; la Declaración Americana de Derechos de los Pueblos Indígenas, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, etc), todos los cuales han sido interpretados por sus órganos de control, en el sentido de garantizar y proteger los derechos de los pueblos indígenas. Pues bien, en dichos instrumentos y principalmente, el Convenio 169, establecen la obligación de los tribunales de justicia, que al determinar la aplicación de la pena y la naturaleza de esta, ponderar los aspectos culturales de la persona condenada, sus costumbres y tradiciones y si la situación lo amerita, considerar medidas distintas a la privación de libertad.[4]

En este contexto, este trabajo tiene por objeto analiza en el marco del Derecho penitenciario nacional, las obligaciónes del Estado impuesta por la legislación interna, el Convenio 169 de la OIT y otros instrumentos internacionales; de respetar los derechos de los pueblos indígenas, especialmente sus formas de vida, costumbres y tradiciones en un contexto de privación de libertad. Definiendo que el incumplemientos de los deberes jurídico compromete la responsabilidad internacional del Estado y afectar de manera transversal la identidad cultural de los pueblos indígenas.

El Pluralismo Jurídico.

1. Quienes son los pueblos indígenas?

En el mundo existen alrededor de 476 millones de personas pertenecientes a los pueblos, etnias, comunidades o grupos indígenas, los cuales

---

4 Art. 8 Convenio 169: "1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario". Señala, el derecho de conservar costumbres e instituciones, cuando no sean incompatibles con los derechos fundamentales.

El Art. 9, establece, que cuando sea compatible con el sistema jurídico, se deben respetar los métodos tradicionales de los pueblos indígenas para la represión de los delitos cometidos por sus miembros. Los tribunales penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia.

Los art. 10 y 11, señalan que las sanciones penales a indígenas deben considerar sus características económicas, sociales y culturales y deben imponerse sanciones diversas al encarcelamiento.

Artículo 11 "La ley deberá prohibir y sancionar la imposición a miembros de los pueblos interesados de servicios personales obligatorios de cualquier índole, remunerados o no, excepto en los casos previstos por la ley para todos los ciudadanos".

constituyen el 6% del total de la población mundial que viven en más de 70 países de cinco continentes; representan alrededor del 19% de las personas extremadamente pobres, su esperanza de vida es inferior en 20 años al resto de los habitantes de la sociedad[5].

La situación actual en general, de los pueblos indígenas, principalmente por la migración a las zonas urbanas, han puesto de manifiesto las diferencias culturales, sociales, políticas y económicas, con respecto a los no indígenas.

Mientras en el campo, la economía se vincula con el trabajo de la tierra, la reproducción de los patrones culturas se van dando en forma inconsciente; en cambio en la urbe, la situación de los indígenas se ve supeditada a la cultura citadina, lo cual conlleva a una desconexión con sus valores culturas y la realización de sus costumbres; por ejemplo se deja de lado el uso de la lengua materna, (por vergüenza, temor a la discriminación o por no contar con quien hablarla); se pierde la práctica de rituales o ceremonias; y en muchos casos dada la composición de las urbes, no se dan los espacios para la conexión con la madre tierra, los *menokos*[6] o los *jawira*[7], la ausencia de la conexión y de estos elementos, genera una distancia enorme en tiempos y espacios entre los indígenas urbanos y rurales, pero también respecto a los no indígenas..

También marca una diferencia, la multiplicidad de conceptos para referirse a los pueblos indígenas como: indios, nativos, originarios, autóctonos, etnia, minorías étnicas, indígenas. En este sentido, Stavenhagen ha expresado que una cuestión, sin resolver todavía, es responder ¿quiénes son esos pueblos en la práctica, ¿cuáles son las unidades que han de ser reconocidas como sujetos del derecho (comunidad, tribu, grupo etno-lingüístico, territorio etc.), qué criterios son utilizados para definirlos y quiénes establecen estos criterios y con qué propósitos?[8].

En esta línea, sostiene que, si bien las personas indígenas gozan individualmente de la protección y garantía de todos Derechos Humanos consagrados y reconocidos en la estructura internacional de Derechos Humanos y en los derechos reconocidos por la legislación interna de cada país, tanto en el ejercicio de dichos derechos, como en la garantía de los mismos, las personas indígenas, se encuentran en una situación de desnivel frente al resto de la sociedad; indicando que: "*Su acceso a la justicia es generalmente difícil, su participación política es limitada, sus niveles so-*

5 Banco Mundial, Pueblos Indígenas, última actualización 14 de abril de 2022, informe, https://www.bancomundial.org/es/topic/indigenouspeoples

6 *Menoko*, sitio sagrado

7 *Jawira*, curso de agua.

8 Stavenhagen 2006, p. 21.

cio-económicos se encuentran por debajo del promedio nacional, su identidad cultural es negada y sus características culturales son menospreciadas por la sociedad mayoritaria o hegemónica" (Stavenhagen 2006, p. 21).

Esta situación queda plasmada en nuestra legislación, por cuanto las personas pertenecientes a los pueblos indígenas de las diversas etnias, se les reconoce individualmente todos los derechos consagrados en la Constitución y en los Tratados Internacionales ratificados por Chile y que se encuentren vigentes; en cambio, no son reconocidos como pueblos, entes colectivos, con identidad propia y sujetos de derechos colectivos; por tanto, su demanda no resulta satisfecha por el Estado de Chile. Nuestra ley indígena, es una muestra de lo anterior, por cuanto ocupa la denominación de "*pueblos originarios*" para referirse a los pueblos indígenas. Lo anterior, es que el legislador, indica que en nuestro país, existe un solo pueblo, que es el "pueblo de Chile", por lo cual no se puede utilizar la terminología de "*pueblos indígenas*", dado que se vulneraria el principio del Estado unitario de la sociedad chilena establecido en la constitución.[9]

En el ámbito internacional, podemos señalar que la Organización de Naciones Unidas (ONU) califica a los pueblos indígenas como: "*comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales*" (Martínez 1986)[10].

En esta caracterización sobresalen como contenidos: la preexistencia (derecho territorial), la diferencia cultural y la auto identificación; y como rasgos constitutivos la invasión y la colonización. En 1970 El Consejo Económico y Social, autorizó la creación de la Subcomisión del Grupo de Trabajo Sobre Poblaciones Indígenas, que trabajaría en una Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Dicho grupo especifica que factores se deben tener en cuenta para la comprensión del concepto indígena: a) la prioridad en el tiempo por la que respecta a la ocupación y el uso de determinado territorio; b) la perpetuación voluntaria de la distinción cultural, que puede incluir los aspectos

9 Art. 4 de la CPR.

10 Estudio del problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas, Naciones Unidas 1987, José R. Martínez Cobo, Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías. Disponible en: https://idcar.com.ar/wp-content/uploads/2021/09/CONCI-Cobo-Discriminacion-contra-poblaciones-indigenas.pdf

del idioma, la organización social, la religión y los valores espirituales, los modos de producción, las leyes e instituciones; c) la conciencia de la propia identidad, así como su reconocimiento por otros grupos, o por las autoridades estatales, como una colectividad distinta; y d) una experiencia de sometimiento, marginación, desposeimiento, exclusión o discriminación, independientemente de que estas condiciones persistan o no (ONU 2009).

Si bien hoy en día, en la mayoría de los países y Chile no es la excepción, se reconoce a los pueblos indígenas como "*grupos culturalmente diferenciados*", la ambigüedad del término "indígenas" continúa siendo uno de los temas más debatidos. No existe una definición internacionalmente aceptada, es decir, no existe una definición oficial, ello no ha sido impedimento para regular la promoción, protección o fomento de los derechos de los pueblos indígenas; lo que ha conllevado a que cada Estado adopte la definición que mejor se ajuste a sus contextos y circunstancias propias (lo que no siempre implica que dicha definición guarde relación con la definición que los propios, pueblos, grupos o naciones indígenas, quieran darse (Stavenhagen 2006). Un ejemplo claro de ello se encuentra en la ley Nº 19.253, llamada la ley indígena, promulgada en Chile el año 1993 donde el Estado utiliza para el reconocimiento jurídico los términos: "*etnias*" y "*comunidades*" indígenas[11].

En el proceso de redacción del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, el concepto pueblo fue aceptado por cuanto coincidía con la terminología utilizada por los propios pueblos indígenas y el derecho internacional. El acuerdo se estableció en dos aspectos: uno, que el término pueblo reflejaba mejor "*la identidad, característica a la que debería aspirar un convenio revisado con el fin de reconocer a estos grupos de población*"; y el otro; que "*la utilización del término pueblos en el Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional*"[12]. Artículo 1.3 del Convenio señala expresamente que "*la utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional*".

11 El Estado reconoce que los Indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura (Art. 1 Ley 19.253). El Estado reconoce como principales etnias de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes. El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores.

12 Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Los elementos que identificarían a los pueblos indígenas son: la continuidad histórica, es decir que son sociedades anteriores a la conquista o la colonización; la conexión territorial (sus ancestros habitaban el país o la región); sus instituciones políticas, culturales, económicas y sociales distintivas, las que no siempre han subsistido al paso de los tiempos. En este marco, es que el reconocimiento al pluralismo jurídico, sea una cosa tan compleja de reconocer para los Estados, principalmente en Chile, donde la concepción de Estado unitario de la Constitución y el excesivo legalismo y conservadurismo de la sociedad, no permite avanzar en dicho sentido.

Por su parte, los estándares establecidos en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos han permitido ampliar las herramientas jurídicas desde una perspectiva pluralista, asociando lo anterior a la defensa de la identidad cultural y la autodeterminación de los pueblos Indígenas. De esta manera, ha reconocido el valor de las prácticas consuetudinarias, por ejemplo, mediante la valoración del derecho de propiedad de carácter comunitario regulado conforme a sus costumbres (Espinoza 2021). Por ejemplo, en el caso Awas Tingni la Corte se acudió al Derecho consuetudinario para acreditar el dominio de la tierra, reconociendo que "*producto de la costumbre, la posesión de la tierra debería bastar para que las comunidades indígenas que carezcan de un título real sobre la propiedad de la tierra obtengan el reconocimiento oficial de dicha propiedad y el consiguiente registro*"[13].

Este reconocimiento del derecho consuetudinario indígena modifica el sistema jurídico de propiedad propio del Derecho occidental, permitiendo la coexistencia de dos sistemas con distintos alcances, imponiendo además a los Estados la obligación de adecuar su Derecho interno.

En el caso de la Comunidad Moiwana, la Corte indico: "*en el caso de comunidades indígenas que han ocupado sus tierras ancestrales de acuerdo con sus prácticas consuetudinarias -pero que carecen de un título formal de propiedad- la posesi6n de la tierra debería bastar para que obtengan el reconocimiento oficial de dicha propiedad y el consiguiente registro*"[14].

El mismo principio se reiteró en el caso del Pueblo Saramaca en el año 2007, señalando: "… *a ser titulares de derechos bajo forma colectiva sobre el territorio que tradicionalmente han ocupado y utilizado, el cual incluye las tierras y los recursos naturales necesarios para su subsistencia social, cultural y económica, así*

13 Sentencia CIDH, Caso Awas Tingni vs. Nicaragua. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 31 de Agosto de 2001.

14 Este principio fue reconocido por la CIDH: En el caso de la Comunidad Mayagna (Sumo). Posteriormente en el caso: CIDH: caso Comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay. Fondo Reparaciones y Costas. Sentencia del 17 de junio de 2005.

como administrar, distribuir y controlar efectivamente dicho territorio, de conformidad con su derecho consuetudinario y sistema de propiedad comunal"[15].

En otra materia la costumbre indígena se ha aplicado para reconocer las formas familiares con que se estructura la vida en las comunidades. Así en el caso Aloeboetoe, la Corte reconoció el Derecho consuetudinario familiar de los *maroons* a la cual pertenecen los saramakas tribu de las víctimas, para efectos de definir quiénes serían los titulares que tuvieren derechos a indemnización de perjuicios. Frente a ello, se 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 (Espinoza 2017, pp. 413-437).

La aplicación del Derecho Consuetudinario indígena no es un fenómeno aislado, sino que se integra dentro de un proceso de reivindicación mayor que plantean los pueblos originarios, su fin es alcanzar formas de autodeterminación y autogobierno crecientes en esto la aplicación de un Derecho propio cumple un papel orgánico[16]. Como señala Anaya este derecho tiene un carácter estructural que entra en contradicción con cualquier actuar de naturaleza colonizadora o imperialista, en virtud de este principio "*las contingencias y legados del encuentro e interacción humanos deben conformarse a la idea esencial de que todos y todas tienen el mismo derecho a controlar su destino*" (Anaya 2005, p. 374).

En definitiva, tanto el bloque de instrumentos de protección como la jurisprudencia y sus principios particulares sobre derechos de los pueblos indígenas, han fortalecido la identidad cultural y el autogobierno de las comunidades indígenas.

Lo anterior ha diversificado la experiencia jurídica moderna, relevando otras realidades, en lo central se quiebra el binomio Estado – Ley como única forma de construcción del Derecho, cuestionando entre otros aspectos la herencia jurídica instalada desde el proceso coloni-

---

15 Sentencia CIDH, 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.

16 A lo precedente se refiere el artículo Nº 4 de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas (DDPI) "*Los 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*". De la misma manera el artículo 1 Nº1 del Pacto de derechos civiles y políticos, "*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 caso de este último instrumento existen diversos contrapuntos respecto de la extensión de su aplicación a las minorías dentro de los Estados, en especial por la interpretación del concepto pueblo. Véase en este sentido: STAVENHAGEN, R., *Derecho Internacional y derechos indígenas*, en Derechos Humanos y Pueblos indígenas, Tendencias Internacionales y Contexto Chileno, editor Aylwin, J., Santiago, Instituto de Estudios Indígenas, 2004, pp. 20-26.

zador, favoreciendo la continuidad de una herencia cultural que aún persiste. Reconociendo un pluralismo jurídico amplio, al cuestionarse el monopolio de la producción jurídica por el Estado, moviéndose con ello las bases del Derecho en general[17].

2.- Que es la multiculturalidad, su relación como base del pluralismo jurídico.

La mayoría de los países en Latinoamérica, son una mezcla de culturas diversas, con distintos valores, creencias y formas sociales; Bolivia un país con población mayoritariamente indígena, ha logrado en las últimas décadas, como consecuencia de la presidencia de Evo Morales, la integración de dichos pueblos a la nación; en el resto de países, se les considera culturas diferenciadas, que conllevan a reconocer el Estado multicultural. Esta diversidad es transversal manifestándose en distintas culturas, lenguas, creencias "espirituales" o "religiosas" y distintas formas de organización social, y, por cierto, también en sus estructuras normativas.

Un rasgo común heredado por el proceso colonizador inicial como de las nuevas repúblicas latinoamericanas, ha sido la invisibilización del Derecho propio, conlleva al desconocimiento del Estado u la nula protección de las tradiciones, costumbres y valores culturales; sujetándolos a ser objeto de sanción penal, por la realización de actos culturales que conforme a la legislación interna resultan constituir delitos (ej. El consumo de hoja de coca con fines rituales y medicinales por parte de las comunidades andinas, y que el Reglamento Sanitario, establece la hoja de coca, como un precursor de la droga y lo sanciona conforme a la Ley 20.000 y sus modificaciones sanciona como delito)[18].

El Derecho como estructura normativa, que resulta de valores compartidos por la sociedad, así como de acuerdos y prácticas sociales reconocidas, este derecho debiera ser diverso tratándose de los pueblos originarios, dado que sus prácticas culturales y formas de vida, son diversos al resto de la sociedad.

El Convenio 169 de la OIT, tiende en este sentido, ha establecer la obligación de los Estados, para adecuar su legislación interna para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

---

17 Según resalta, con ello ha comenzado a reconocerse a los pueblos y comunidades indígenas no solo la garantía a tener su propio Derecho, sino también sus propias formas de justicia. YRIGOYEN R. "*Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos*". Revista El Otro Derecho, ILSA, Bogotá, Colombia, 2004, núm. 30., p. 173.

18 Ley Nº 20.000 que sanciona el tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias psicotrópicas.

Actualmente los movimientos indígenas, han logrado organizarse y presentarse en la escena internacional y nacional como actores legitimados en la defensa de sus derechos; lo anterior, ocurre a partir de la vulneración que se ha ido generando por la instalación de la industria extractiva en sus territorios y los consecuentes problemas que dicha industria genera. Como en general, los conflictos ambientales generan una mayor cobertura mediática, es que se ha visibilizado la existencia de un conflicto entre el Estado y los pueblos originarios, como consecuencia del no respeto de su territorio.

Hay que hacer notar que un rasgo fundamental del derecho indígena, es el estar constituido por un conjunto de costumbres comunitariamente reconocidas. Su aplicación suele ser de naturaleza arbitral y compete a las autoridades de cada comunidad, frecuentemente en la forma de un consejo o asamblea comunitaria en el caso latinoamericano. En este derecho propio, los actos de los miembros no tienen efectos y repercusiones individuales únicamente, sino que conlleva a redes de carácter comunitario, razón por la cual, si los efectos son negativos para la comunidad, existe en reproche de esta y la sanción debe reparar el efecto nocivo individual y comunitario.

La costumbre jurídica de los pueblos indígenas no corresponde a una estructura diferenciada de la estructura social de esta. Por lo general, esta costumbre responde a un modelo de control social, calificado de compensatorio o conciliatorio; la cual persigue reestablecer la armonía entre los miembros de la comunidad; algunos autores señalan, que lo importante no es la culpa, sino más bien el daño y su restauración, lo que conlleva a que las penas que se impongan, sean estas de carácter pecuniario o corporal.

En este caso, el principal problema de la multiculturalidad, es la tensión entre que se genera entre y con los ámbitos jurisdiccionales institucionales, sobre todo cuando los implicados son indígenas y, siéndolo, sus actos tuvieron lugar fuera de la comunidad, en dicho caso, la aplicación de la costumbre indígena como atributo personal, no resulta compatible con las formas de autodeterminación, dado que la sanción, no resulta reparadora para la sociedad no indígena.

Pues bien, desde la cosmovisión de los pueblos indígenas, que dicen relación con la forma de mirar el mundo y establecer sus relaciones, el pluralismo jurídico constituye una posibilidad de comprender la complejidad de las prácticas e instituciones jurídicas derivada de la coexistencia de dos o más órdenes jurídicos en una misma unidad política, mismo ámbito de tiempo y de espacio; alude a la convivencia, junto al derecho estatal, de otros sistemas de regulación social y de resolución de conflictos que operan en la práctica.

Lo que ello supone, es la coexistencia de distintos sistemas jurídicos culturales, dentro de un mismo espacio político territorial; es decir, reconocer más allá de las normas producidas por el Estado. Como opera esto en el contexto nacional, pues bien, la inserción de los instrumentos internacionales especiales sobre derechos indígenas ha permitido una ampliación normativa de parámetros que la norma de elaboración interna no contiene o integra de manera difusa. La ratificación de dichos instrumentos internacionales por parte del Estado, amplia las herramientas disponibles para tratar los conflictos y problemáticas indígenas, dando inicio a un proceso de apertura de las prácticas judiciales. Uno de los efectos reconocibles es lo que se ha denominado el horizonte pluralista, que entre sus premisas fija el deber del Estado de reconocer los sistemas jurídicos propios indígenas reinsertando un modelo de pluralismo jurídico (Yrigoyen 2004)[19].

Pues bien, el modelo imperante en nuestro país hasta nuestros días, se basa en la siguiente estructura: a) la ley como principal fuente del derecho; b) el Estado como único ente encargado de crear el Derecho; c) reducción del juez a la voz de la ley; d) el Derecho escrito como respuesta de la ciencia jurídica, con miras a terminar con la incerteza e inseguridad.

Estos instrumentos jurídicos al alero de la estructura internacional de los Derechos Humanos, reconocen de manera global a los pueblos indígenas como sujetos jurídicos – políticos con derecho a controlar sus propias instituciones. Así tenemos que nuestra Excma. Corte Suprema en los últimos años, ha estandarizado sus criterios interpretativos derivados de la aplicación de la Convenio 169 de la OIT, la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, la Convención Americana de Derecho y la jurisprudencia de la Corte Interamericana (CIDH), imponiendo al sistema jurídico el deber de examinar la compatibilidad entre las normas nacionales y los instrumentos internacionales.

Así tenemos, que nuestra Corte Suprema en diversos fallos, ha interpretado las normas internas, considerando las costumbres indígenas, y para ello hace aplicación de lo establecido en la Ley Indígena, a modo de ejemplo, en materia de derechos de aguas, en la causa Toconce con ESSAN S.A. del año 2003[20]. En esta se reconoce que el derecho de propiedad consagrado en el artículo 19 Nº 24 de la Constitución debía comprenderse con perspectiva de pluralismo jurídico, incluyendo la propiedad que deriva del uso consuetudinario del agua por parte

19 Citado por Espinoza Collao (2022, p.133).

20 Sentencia Corte Suprema. Rol 986, 22 de marzo del 2004.

de las comunidades indígenas (en este caso la comunidad Atacameña de Toconce), no obstante la propiedad inscrita de dichos derechos de aprovechamiento por parte de la empresa de servicios sanitarias Essan[21] (art. 64 Ley 19.253).

Luego, en el año 2009 en la causa "Alejandro Papic Domínguez con Comunidad Indígena Aymara Chusmiza y Usmagama", interpretando que la titularidad sobre el dominio de las aguas en territorio indígena debe entenderse trasladándose desde el concepto tierra (propiedad inscrita) al de territorialidad, considerando para este efecto lo dispuesto en el Convenio, es decir, "*lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera*"[22].

Es decir, en dicha causa la Corte Suprema, hace mención al concepto de territorio de la comunidad, no obstante, la propiedad registral de los demandantes y el derecho de propiedad inscrita establecido en nuestra legislación civil. Aún más la propia Corte, viene en señalar, que "*el derecho de aprovechamiento de aguas reconocido a la respectiva comunidad Aimara es entonces anterior a cualquier constitución originaria por acto de autoridad de derechos de aprovechamiento de aguas realizada a favor de terceros y como corolario de ello, resulta previo al origen de los derechos inscritos de la sociedad recurrente*". Es decir, reconoce la ancestralidad del uso de los derechos, estableciendo que su regularización conforme a la normativa de aguas, solo tiene por objeto darles entidad y como medida de publicidad frente a terceros; estableciendo que la prueba de dicho uso ancestral lo constituye las terrazas de cultivo existentes en dicha localidad. En este caso la Corte interpreta las normas sectoriales bajo el criterio de aplicación del control de convencionalidad del Convenio.

En otra causa la Corte Suprema ha reconocido como principio básico de la Ley indígena que el reconocimiento y protección de la tierra indígena perteneciente a la comunidad indígenas es "*una forma de cautelar la pervivencia de costumbres e idiosincrasia ancestrales. Todo esto entendido como un asunto de interés nacional, bajo el prisma de lo dispuesto en el artículo 13 de la Ley Nº 19.253*".[23]

Ahora tratándose de una acción de protección, de una comunidad indígena, que reclama la realización de excavaciones y otras actividades

21 Se deberá proteger especialmente las aguas de las comunidades aimaras y Atacameñas. Serán considerados bienes de propiedad y uso de la Comunidad Indígena establecida por esta ley, las aguas que se encuentren en los terrenos de la comunidad, tales como los ríos, canales, acequias, pozos de agua dulce y vertientes, sin perjuicio de los derechos que terceros hayan inscrito de conformidad al Código General de Aguas.

22 Sentencia Corte Suprema. Rol: 2840-2008, 25 de septiembre del 2009, *considerando sexto*.

23 Sentencia Corte Suprema, Rol 3154-2010 del 26 de septiembre del 2012, Considerando sexto inciso tercero.

de construcción de obras civiles, en un terreno inscrito a nombre de la sociedad recurrida, pero aledaño al Cementerio *Indígena* prehispánico de Topáter. Sostienen en su acción, que dichas actividades violentan el sitio considerado como una unidad religiosa y con ello afectan su libertad de culto.

Agregan que, a la vez, desde el momento que el terreno destinado a construcción se encuentra completamente cerrado, impide el libre acceso al culto religioso y a la posibilidad de demostrar sus respetos hacia la tierra y sus antepasados[24].

Consideramos que, la presente sentencia interpreta correctamente desde una perspectiva teleológica la estructura normativa vigente, lo que contribuye al cumplimiento eficaz del deber de garantizar la vida, mediante la protección del territorio, el abastecimiento de las aguas y la subsistencia, todos estos aspectos están finalmente vinculados también a la identidad cultural de los pueblos indígenas[25]. Esto favorece en general a cumplir desde distintas perspectivas con los estándares jurisprudenciales internacionales.

En cuanto tal como ha indicado la Corte IDH el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas incluye la "*disposición libre […] de sus riquezas y recursos naturales*" la que es necesaria.

A modo de conclusión de este capítulo, es posible sostener que el Estado de Chile, en virtud de la ratificación de diversos instrumentos internacionales, tiene que adecuar su legislación para la efectiva protección de los derechos de los pueblos originarios, principalmente en lo que dice relación a establecer como base de dichos derechos, la existencia de un pluralismo jurídico, mediante el cual la legislación interna, evolucione de la mirada social de protección de los indígenas; a una visión de enfoque de derechos, esto es, considerar a las personas y comunidades como sujetos de derechos individuales y colectivos, plenamente reconocidos, y que permitan resolver los conflictos interpretando las normas en consideración a las costumbres de dichos pueblos, reconocidas como Derecho en los instrumentos internacionales.

---

24 Sentencia Corte Suprema Rol 3.010-2013, de fecha 26 de septiembre de 2013, considerando décimo primero.

25 En este sentido, el Relator Especial de Naciones Unidas para los Pueblos indígenas Martínez Cobo destacaba la relevancia del territorio para la identidad cultural, definiendo los pueblos indígenas como: "*comunidades, pueblos y naciones indígenas, las que teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precolonial es que se desarrollan en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en estos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar, transmitir a sus futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales*". (Martínez Cobo 1986, p. 30).

La regulación del Derecho penitenciario en Chile.

1.- El Derecho penitenciario nacional.

En la década del treinta, se empieza a discutir acerca de una nueva rama separada del derecho administrativo y del derecho penal, a la cual se le llamo derecho penitenciario. Algunos autores, lo definen en un sentido amplio, como "*el conjunto de normas jurídicas que regulan la ejecución de las penas y las medidas de seguridad, a comenzar desde el momento en que se convierte en ejecutivo el título que legitima la ejecución*".[26] Otros autores, en una crítica a la definición planteada, le dan un sentido restringido, "*aquel que trata del cumplimiento efectivo de la pena privativa de libertad*" (Marcó del Pont, 1998, p. 10).

En la doctrina nacional, Cordero plantea una definición desde el punto de vista del derecho administrativo, definiéndolo como "*[…] el conjunto de normas y principios que rigen a los órganos que integran la Administración penitenciaria en su organización y relaciones internas, así como con las personas sometidas al régimen penitenciario o que integran la denominada población penitenciaria*" (Cordero 2009, p. 18).

Nuestro ordenamiento jurídico, tanto de carácter constitucional, sustantivo penal, procesal penal y administrativo etc., que se relaciona con el derecho penitenciario, es innumerable y regula diversas materias, tales como el sistema de reinserción social de los condenados, las medidas alternativas a las penas privativas de libertad; los indultos particulares y generales; el sistema de responsabilidad penal de los adolescentes por infracciones a la ley penal y el régimen de establecimientos penitenciarios, etc.

A nivel constitucional, en su acápite vinculado a los derechos y deberes constitucionales, se establece una serie de derechos, que se relacionan con el tema a tratar: i.- Articulo 19 N° 1 La Constitución asegura a todas las personas: "*número 1º el derecho a la vida y a la integridad física y psíquica de la persona…*" además, "*se prohíbe la aplicación de todo apremio ilegítimo*"; ii.- Art. 19 N°2 "*la igualdad ante la ley*"; iii.- Art. 19 N°3 "*la igual protección de la ley en el ejercicio de sus derechos*", que consagra el derecho a defensa del imputado, el debido proceso legal y el principio de tipicidad; iv.- Art. 19 N°4, "*el respeto y protección a la vida privada y a la honra de la persona y su familia*"; v.- Art. 19 N°5 "*la inviolabilidad del hogar y de toda forma de comunicación privada*"; vi. - Art. 19 N°6 establece "*la libertad de conciencia, la manifestación de todas las creencias y el ejercicio libre de todos los cultos que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres o al orden público*"; vii.- Art. 19

26 Ávila (2011), asocia esta definición a Gionanni Novelli.

N°7, consagra expresamente "*el derecho a la libertad personal y a la seguridad individual*", Pues bien, como se puede apreciar nuestro numeral 7° del artículo 19 de nuestra Carta Magna, consagra el principio de legalidad y del debido proceso, consagrando en una serie de disposiciones las condiciones en las cuales una persona. viii.- Art. 19 N°9 "*el derecho a la protección de la salud*"; ix.- Art. 19 N°10 "*el derecho a la educación*"; x.- Art.19 N°12 que trata de "*la libertad de emitir opinión y la de informar, sin censura previa, en cualquier forma y por cualquier medio*"; xi.- Art.19 N°14 "*el derecho de presentar peticiones a la autoridad, sobre cualquier asunto de interés público o privado, sin otra limitación que la de proceder en términos respetuosos y convenientes*"; xii.- Art 19 N°16 "*la libertad de trabajo y su protección*".

También en el ámbito constitucional, es importante destacar la existencia de las acciones de protección y de amparo, contemplados en los artículos n° 20 y 21 del texto constitucional[27]; y el recurso de amparo artículo 21[28]; todas estas normas necesariamente deben estar relacionadas con con el derecho de formular peticiones a la autoridad (Art.19, N°14) y con el artículo n°38 de la Carta Magna, que se refiere a la facultad de reclamo ante los tribunales por actos realizados por los órganos de la administración del Estado, que lesionen sus derechos.

Pues bien, este conjunto de normas cumple una función delimitadora del accionar del Estado, tanto en la función punitiva, como también en relación a las personas privadas de libertad.

Por su parte el Código Orgánico de Tribunales[29], consagra una serie de disposiciones relacionadas con la organización de los tribunales de garantía y juicio oral; la ejecución de las resoluciones, la facultad entregada al juez de garantía la ejecución de las sentencias penales y las medidas de seguridad; la dictación de diversas sentencias contra un mismo imputado, en causas no acumuladas; las acciones civiles en el proceso penal; las visitas de cárceles, semanal y semestral, las cual tienen por objeto indagar si los presos, sufren tratos indebidos, si se les coarta la libertad de defensa, o si se prolonga ilegalmente la tramitación de su

---

27 Art. 20 CPR "*El que por causa de actos u omisiones arbitrarios o ilegales sufra privación, perturbación o amenaza en el legítimo ejercicio de los derechos y garantías establecidos en el artículo 19, números 1º, 2º, 3º inciso quinto, 4º, 5º, 6º, 9º inciso final, 11º,12º, 13º, 15º, 16º en lo relativo a la libertad de trabajo y al derecho a su libre elección y libre contratación, y a lo establecido en el inciso cuarto, 19º, 21º, 22º, 23º, 24º, y 25º podrá ocurrir por sí o por cualquiera a su nombre, a la Corte de Apelaciones respectiva, la que adoptará de inmediato las providencias que juzgue necesarias para restablecer el imperio del derecho y asegurar la debida protección del afectado…*".

28 *"Todo individuo que se hallare arrestado, detenido o preso con infracción de lo dispuesto en la Constitución o en las leyes, podrá ocurrir por sí, o por cualquiera a su nombre, a la magistratura que señale la ley, a fin de que ésta ordene se guarden las formalidades legales y adopte de inmediato las providencias que juzgue necesarias para restablecer el imperio del derecho y asegurar la debida protección del afectado…"*

29 Código Orgánico de Tribunales, artículos 14, 113, 164, 171, 567, 568, 571, 572, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585.

proceso; oír las reclamaciones de los detenidos o presos y adoptar las medidas que crea convenientes; la obligación de verificar si hay personas ilegalmente detenidas o presas, y deben revisar el estado del orden e higiene, la seguridad, el trato y la alimentación, entre otros aspectos. De esta manera, se les asigna a los jueces de garantía y a los ministros de Corte, facultades para verificar no solo, la situación de las personas privadas de libertad, sino también las condiciones carcelarias en que esta se encuentra, lo cual acerca más al derecho penitenciario a la teoría del derecho penal de ejecución.

Por su parte el Código Procesal Penal[30], que se conforma el año 2004, teniendo en consideración un conjunto de normas internacionales; trata acerca de los siguientes aspectos: la calidad de imputado; el ámbito de la defensa; la cautela de garantías; las sentencias penales dictadas en el extranjero; las resoluciones y otras actuaciones judiciales, y la fundamentación que deben tener las mismas; la función policial en el proceso penal; los derechos y garantías de los imputados; la defensa en juicio, derechos y obligaciones; la detención, su procedencia y derechos del detenido; la prisión preventiva; la prohibición de las comunicaciones; los obligados a denunciar; las sentencias condenatorias; la reiteración de crímenes; la sentencia en el procedimiento abreviado; la ejecución de las sentencias condenatorias y medidas de seguridad.

A esto debemos agregar, la Ley N° 20.084, que establece un sistema de responsabilidad de los adolescentes por infracciones a la ley penal (entre 14 y 17 años), cuyo objetivo es la reinserción en la sociedad a través de programas especiales, un amplio catálogo de sanciones y fijando solo para casos graves la medida de privación de libertad.

El Código Penal (1874) y sus modificaciones, que trata de las penas en general, el principio de tipicidad, el computo de la pena y otras materias.

Además de las disposiciones mencionadas, tenemos algunas disposiciones que regulan directamente la situación de las personas, privadas de libertad, así tenemos, el Decreto 518 del año 1998, que "Aprueba el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios" y la Ley Orgánica de Gendarmería de Chile, Decreto Ley 2859/1979[31].

Dentro de la normativa señalada, analizaremos la función de Gen-

30 Código Penal, artículos 7,8,10,13,34,36,79,93,95,96,102,103,104,106,107,125 y ss.,139, 151, 175 y ss., 348,351, 466, 467, 468, 472, 473, 477, 478, 482.

31 "Servicio Público dependiente del Ministerio de Justicia, que tiene por finalidad atender, vigilar y contribuir a la reinserción social de las personas que, por resolución de autoridades competentes, fueren detenidas o privadas de libertad y cumplir las demás funciones que le señale la ley". Art.1.

darmería de Chile, la cual conforme a su mandato legal, "*(…) tiene por finalidad, atender, vigilar y contribuir a la reinserción social de las personas que por resolución de autoridades competentes, fueren detenidas o privadas de libertad y cumplir las demás funciones que le señale la ley*"[32]; además, la ley le encomienda a su personal de otorgar, "*a cada persona bajo su cuidado un trato digno propio de su condición humana. Cualquier trato vejatorio o abuso de autoridad será debidamente sancionado conforme a las Leyes y reglamentos vigentes*".[33] A su vez, la finalidad de la actividad penitenciaria es la atención, custodia y cuidado de los internos.[34] Establece que la relación de los internos con el Estado es de derecho público, por lo cual su condición sigue siendo idéntica a la del resto de los ciudadanos, la actividad penitenciaria deberá desarrollarse dentro de los límites establecidos por la constitución, los tratados internacionales ratificados por Chile y que se encuentren vigentes, las leyes, los reglamentos y las resoluciones judiciales.

Las personas privadas de libertad, no pierden su condición de sujetos de derechos, y, en vista de ello, el Estado se encuentra obligado a garantizar el ejercicio de sus derechos fundamentales (a modo de ejemplo, el derecho a la educación, a un trato digno, a no ser sujeto de tratos crueles, inhumanos o degradantes etc). Lo anterior, se traduce en que el sujeto, tiene una serie de garantías, pese a encontrarse privado de libertad, reconocidas tanto en la Constitución Política, como en la legislación nacional y en los tratados internacionales, ratificados por Chile y que se encuentren vigentes.

Un claro ejemplo de la protección, establecida como garantía estatal, es que ingún interno será sometido a torturas, a tratos crueles, inhumanos o degradantes, de palabra u obra, ni será objeto de un rigor innecesario.[35]

La finalidad de los recintos penitenciarios es la reinserción social de las personas privadas de libertad en recintos penitenciarios, lo cual no guarda relación únicamente con su integridad física o su seguridad individual, sino que también, comprende la integridad psíquica de las personas que se encuentran en dichos recintos penitenciarios.

Como podemos ver existen un sinnúmero de derechos garantizados en nuestro ordenamiento, en relación con las personas privadas de libertad; pero también, debemos reconocer que la autoridad en for-

32 Art.1 DL 2859/1979.

33 Art.15 Ídem.

34 Art. 1 del Decreto 518/1998, Reglamento de Establecimientos Penitenciarios, (REP), "la actividad penitenciaria tendrá como fin primordial tanto la atención, custodia y asistencia de detenidos, sujetos a prisión preventiva y condenados…".

35 Art. 6 del REP.

ma excepcional y que se encuentran expresamente establecidos, podrá restringir los derechos de los internos, ya sea para garantizar la vida e integridad física o psíquica de las personas o el orden y seguridad del recinto. Por lo tanto, podrá realizar registros corporales, medidas de aislamiento, registro de las dependencias, interrupción de comunicaciones, suspensión de visitas etc. En consecuencia, si es posible una limitación a dichos derechos, que en estos casos se encuentra establecidos de manera excepcional, con el fin de salvaguardar un bien superior, como es la vida y seguridad de los demás internos, la limitación a dichas facultades, se encuentra en que dichas actuaciones por parte de la autoridad deben ser fundadas, a objeto de no vulnerar las disposiciones legales vigentes.

2.- La situación de las personas indígenas privados de libertad y el ejercicio de sus actividades rituales y tradicionales, en el contexto del sistema carcelario.

Pues bien, la situación generalizada de vulneración de diversas garantías que sufre la población penal en general, como consecuencia de las condiciones de hacinamiento, malos tratos, falta de seguridad y ausencia de planes de reinserción; resultan aún más graves tratándose de las personas pertenecientes a los pueblos originarios. En primer lugar resulta indispensable destacar que un número importante de los indígenas privados de libertad en las regiones de la Araucanía y Bio Bio, se da en un contexto de la lucha de los pueblos indígenas por la reivindicación de sus tierras ancestrales y de la aplicación del principio o derecho a la autodeterminación de estos pueblos. La situación del denominado "conflicto mapuche", se genera como consecuencia del no reconocimiento y restitución por parte del Estado a las comunidades indígenas de las tierras comprendidas en los títulos de merced[36], que hoy se encuentran en manos de privados, principalmente empresas forestales, que han significado un detrimento de las condiciones de vida de dichos pueblos y la perturbación a sus usos, costumbres y actividades ancestrales.

Lo anterior, que en un primer momento se plateo a través de los canales institucionales, los cuales no dieron respuesta satisfactoria y aumentar la sensación de vulneración de las comunidades; hoy se encuentra en una situación de conflicto, mediante la ocupación de predios, incendios de casas, galpones y cosechas, marchas masivas, enfrentamientos armados, muerte de comuneros y civiles; cuya respuesta por parte del Estado, conllevo a la militarización de la zona y un fuerte contingente policial. En este contexto, si bien no analizamos las causas del conflicto porme-

36 Título de Merced, son los títulos otorgados (entre 1884-1929) a las comunidades mapuches, que fueron reubicadas como consecuencia del proceso de pacificación de la Araucanía.

norizadamente, si damos cuenta que gran parte de personas indígenas privadas de libertad, han sido detenidas en este estado de situación. Lo anterior, resulta crucial, porque el reclamo de los indígenas es que su privación de libertad, estaría asociada a la vulneración que el propio Estado ha realizado por décadas al no restituir sus tierras ancestrales; en este marco, se tratará de fijar la mirada, si respecto a dichas personas, se respetan los derechos anteriormente señalados y reconocidos tanto en la legislación nacional, como en los tratados y declaraciones ratificados por Chile y que se encuentran vigentes.

Analizaremos a continuación, las disposiciones de la legislación interna, que tratándose de los aspectos culturales indígenas, establece la obligación por parte del Estado de "*reconocer 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*"[37]; la misma norma establece como falta, cualquier conducta que constituya una discriminación manifiesta e intencionada en contra de los indígenas, en razón de su origen y su cultura. La normativa interna en materia indígena, asigna a la costumbre un valor de suma importancia, para su aplicación en juicio, como en materia de justicia; aún más en materia penal, se debe considerar como eximente o atenuante de responsabilidad criminal[38]. La prueba de la costumbre se hará por todos los medios establecidos en la ley, así como también por un informe pericial evacuado por CONADI a requerimiento del Tribunal. Se deberá aceptar en juicio el uso de la lengua materna, proporcionando traductor idóneo. A ello debemos agregar, que existen normas especiales respecto a algunos pueblos, así tenemos que respecto del pueblo Huilleche, reconoce sistema tradicional de cacicados y su ámbito territorial; respecto al pueblo Rapa Nui, se dicta la Ley N° 16.441 de 1966, conocida como "Ley Pascua", establece normas especiales aplicables en su territorio.

En atención a que Chile ratificó el Convenio 169 de la OIT, debemos entender, que el Estado, además de reconocer los derechos de los indígenas, también se impuso obligaciones, tales como, dar respuesta a: ¿Qué debe tomar en cuenta el Estado al aplicar la legislación nacional a los pueblos originarios?, conforme al Convenio, deberá tomarse en cuenta sus costumbres o sus normas internas, traspasadas de generación en generación[39]; siempre que no sean contrarias al ordenamiento nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos.

---

37 Art.7 Ley 19.253.

38 Artículo 54 Ley 19.253 señala "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".

39 Art. 8° del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes.

Los tribunales deberán considerar la costumbre de los pueblos en causas penales y al aplicar la sanción deberán considerar sus condiciones, sociales, económicas y culturales; además de privilegiar la aplicación de una pena distinta a la de prisión.[40]

El Convenio, establece que la ley debe prohibir la imposición de servicios personales a los miembros de pueblos indígenas, salvo en aquellos casos, que la norma la establezca para todos los ciudadanos[41].

Como podemos apreciar, tanto la normativa nacional, como la del Convenio, establecen expresamente obligaciones para el Estado en el caso de personas indígenas privadas de libertad. Las implicancias de dichos preceptos, son los que hoy en día se encuentran en discusión, frente a situaciones que el régimen penitenciario impone a personas indígenas privadas de libertad y respecto a las cuales, en algunos casos no se les permite realizar sus actividades rituales o tradicionales en el contexto del sistema carcelario imperante.

El caso del *machi* Celestino Cordova, quien fue condenado a 18 años de cárcel, por el delito de incendio con resultado de muerte en carácter terrorista, en contra del matrimonio Luchsinger Mackay, por el Segundo Tribunal Oral en lo Penal de Temuco. Que una vez a firme el fallo, el *machi* inicio una serie de huelgas de hambre, para lograr el cumplimiento de su condena en libertad, atendida su calidad de *machi*[42], quien es una autoridad espiritual de su comunidad y debe estar en contacto con su *rewe*[43]; no habiendo conseguido lo anterior, solicito autorización de salida para estar con su comunidad.

Los hechos. Celestino Cordova, es un "*machi*", el cual consiste en ser una autoridad espiritual de su pueblo, una autoridad sagrada y de carácter ancestral. El año 2015, él solicita el traslado a su "*rewe*" a objeto de renovar su carácter espiritual, lo que en primera instancia fue negado y conllevo a una de las huelgas de hambre más prolongadas de las que se tenga conocimiento en el último tiempo; el año 2018 el Ministerio de Justicia, autorizó la salida, para renovar su "*rewe*", por el lapso temporal de 30 horas. El año 2020, presento una acción de amparo, dada la situación permanente de denuncias, huelgas de hambre y vulneración de derechos relacionados con su carácter de autoridad espiritual, lo anterior, también conllevaba a que gran parte de las comunidades de la

40 Artículos 9 y 10 del Convenio 169 de la OIT.

41 Art 11, Ídem.

42 *Machi*, es un intermediario entre el mundo mapuche y el mundo espiritual, a quien se le entregan poderes de combatir a los espíritus malignos; ellos reciben un llamado espiritual para convertirse en *machi*.

43 *Rewe*, es un tótem que simboliza la conexión con el cosmos.

zona de la Araucanía, mantuvieran una lucha permanente exigiendo la liberta del *machi*, lo que conlleva a una situación permanente de enfrentamientos, marchas y demandas ante las autoridades. Pues bien, el recurso presentado, tenía como objetivo principal, el solicitar la sustitución de la pena privativa de libertad por la de arresto domiciliario total, por un lapso de tiempo determinado (no por todo lo que restaba de la condena), dada su condición de *machi* y la crisis sanitaria mundial como consecuencia de la pandemia del Coronavirus, y que requería que la autoridad espiritual estuviera en contacto con su *rewe*.

El amparo fue rechazado por la Corte de Apelaciones de Temuco, en atención a que no existía infracción a la Constitución y la ley. El defensor regional Renato González Caro, respecto a la apelación del amparo, señala: "*(…) que la solicitud de sustituir la pena privativa de libertad por la de arresto total se fundamenta en las características que representa el rol del machi para su comunidad*". Agregando que "*dentro de sus obligaciones y sus características de machi está la de orientar a los lonkos y también que recibe información de cómo deben ser realizadas las ceremonias ancestrales, que en tiempos complicados como el actual son de suma importancia y que efectivamente recibe 'pewmas', que son estos sueños premonitorios, protectores y sabios, no sólo para la cultura mapuche, si no que para todo los que vivimos en esta región*". El documento explica que la privación de libertad de una persona que cumple una condena, es decir, la ejecución de una pena impuesta por sentencia ejecutoriada, tiene un fin específico: la reforma y readaptación social del condenado. Según la apelación, la Convención Americana tiene por objeto imponer a los Estados la obligación de hacer todo lo posible para que las personas condenadas aspiren a su readaptación o rehabilitación.[44]

La Excma. Corte Suprema confirma el fallo de la Corte de Apelaciones de Temuco[45], no obstante el Ministro Sr. Llanos, hace presente algunas consideraciones que resultan interesantes de destacar, indica que el Convenio 169, ratificado por Chile y que se encuentra vigente desde el año 2009, constituye un tratado internacional de derechos humanos, que forma parte del bloque de constitucionalidad del ordenamiento jurídico de conformidad a lo establecido en el inciso segundo del artículo 5 de la Constitución Política de la República.

En cuanto a la invocación por parte de la defensa del numeral 1 del artículo 10 del Convenio, determina, que la ponderación de aplicar medidas distintas a las de privación de libertad en el caso de las personas pertenecientes a los pueblos originarios, corresponde al sentenciador, al momento de determinar la naturaleza de la pena y que dicho derecho

44 Disponible en: http://www.dpp.cl/sala_prensa/noticias_detalle/10613/defensa-publica-del-machi-celestino-cordova presento-recurso-de-apelación-ante-la-corte-suprema

45 Corte Suprema, Rol N° 94210-2020, de fecha 13 de Agosto de 2020.

no es de carácter absoluta o aplicación general, sino que debe ponderarse su aplicación en cada caso[46].

También existe un voto disidente, redactado por el Ministro Dham, quien estuvo por acoger el amparo, solo en cuanto a permitirle visitar su *rewe* por el plazo de 48 horas, para realizar sus "*prácticas de curación espiritual, sanación y orientación moral de su comunidad. individual, labores de sanación*".

Un segundo caso, la *machi* Francisca Linconao Huircapan, connotada líder espiritual, quien interpuso un recurso de protección contra sociedad forestal Palermo, que fue el primero en el cual nuestros tribunales de justicia aplicaron las normas del Convenio 169 de la OIT, en un caso de tala de árboles, violación de sitio de significación cultural y perdida de plantas medicinales. La Corte de Apelaciones de Temuco, reconoció la obligación del Estado de respetar las formas de vida y costumbres de dichos pueblos, la relación espiritual que tienen con la tierra y aplico el concepto de territorio conformado por el hábitat.[47]

Que, estando detenida, para la celebración del We tripantu (año nuevo mapuche), solicitó se autorización para visitar su *rewe* y realizar su ceremonia; fundaba su petición en que necesitaba visitar su *rewe*, para conectarse con el cosmos, retomar fuerzas y sanar su enfermedad generada por la privación de libertad. El primer informe de Gendarmería remitido al Tribunal de Garantía de Temuco, es negativo, aduciendo el impacto mediático que su salida podía generar en la población, el tipo de delito que se le imputaba y la seguridad del personal, ante la masiva asistencia de comunidades a dichas ceremonias.[48] Ninguno de los argu-

---

46 Considerando "5°) Que aun cuando se estimare que las anteriores normas fueren autoejecutables – carácter que no tendrían, de acuerdo a la sentencia del Tribunal Constitucional de 4 de agosto de 2000, caso rol Nº 309 , que señaló que sólo son autoejecutables los artículos 6º, Nº 1, letra a), y Nº 2, y 7º, Nº 1-, lo cierto es que el numeral segundo del precepto (relativo a la preferencia de sanciones distintas al encarcelamiento) no puede interpretarse en el sentido de que dicha preferencia es de carácter absoluto, puesto que ello llevaría al absurdo que en todo los casos en que se juzgue a un miembro de un pueblo indígena por la comisión de un delito, por grave que sea, su pena no la cumpliría privado de libertad en un establecimiento estatal; 6°) Que por lo anterior, la mencionada regla –que no puede ser ajena a los principios y normas universales del derecho penal, como el principio de legalidad de las penas y la fuerza de cosa juzgada de las sentencias firmes-, no puede sino interpretarse en el sentido que dicha preferencia podrá ser ejercida por el sentenciador al momento de imponer la pena, dentro del marco normativo correspondiente; esto es, si el delito por el que se juzga y sanciona al imputado admite una pena cuyo cumplimiento sea posible fuera del establecimiento carcelario –como las penas alternativas a las condenas-, deberá preferir la imposición de éstas por sobre el cumplimiento efectivo de la sanción".

47 Corte Apelaciones de Temuco, Causa Rol N° 1773-2008.

48 Oficio N° 576/2016 de fecha 21 de junio de 2016, Gendarmería señalo: "2.- (…) considerando el escenario que hoy vive la región, la repercusión que podrida originar en los familiares de las víctimas, la gravedad del delito por el cual la imputada está cumpliendo la medida cautelar de prisión preventiva, el sector geográfico que se ha solicitado para llevar a cabo la ceremonia en cuestión, y que corresponde a un sector que ha sido foco de múltiples ataques incendiarios y que han concitado atención mediática y de la opinión pública. Considerando además las máximas de las experiencias (sic) sobre la eventual presencia masiva de comunidades Mapu-

mentos esgrimidos por la institución hacen referencia a la consideración de la forma de vida de la *machi*, a sus costumbres y espiritualidad. Sin embargo, un segundo informe, remitido por la misma institución al Tribunal, se refiere en términos favorables a autorizar la salida, invocando los aspectos culturales de la *machi* y del pueblo mapuche, "*[…] ante este nuevo escenario, considerando en particular la cosmovisión de la etnia Mapuche y la figura representativa y autoridad ancestral de la imputada para su comunidad, el respeto a su condición de Machi […]*"[49] ; el Tribunal de Garantía para fundamentar su resolución, invocó el artículo 8.2 del Convenio 169 de la OIT, y resolvió autorizar a la *Machi* Francisca Linconao a concurrir a su *Rewe*.

Otro caso, es el denominado "Iglesia del señor", de la comuna de Padre de las Casas; la cual fue quemada en el mes de junio del año 2016, mientras se realizaba el culto, un grupo de 4 encapuchados ingresaron al culto evangélico y procedieron a prenderle fuego. Entre los imputados estaba el lonko[50] Alfredo Trancal, (quien fue absuelto), pero durante su detención solicito participar en el guillatún en Lleupeko, siendo concedida la autorización por el Tribunal de Garantía con fecha 01 de diciembre de 2017, atendiendo a las consideraciones culturales.

También tenemos el caso ante la Corte de Apelaciones de San Miguel, quien rechaza un amparo, por una solicitud de traslado de centro de cumplimiento penitenciario de un miembro del pueblo rapa nui. El amparo en favor del privado de libertad J.F.P.R. recluido en el Centro de Detención Preventiva de Puente Alto (región Metropolitana) contra el juez de garantía, por su decisión de rechazar la petición de traslado del amparado a la Unidad Penal de Rapa Nui. Funda su acción, en que la única consideración del tribunal para rechazar la solicitud fue el informe de Gendarmería, oponiéndose al traslado, en razón de que la unidad "*albergaba a internos de un perfil distinto del imputado, esto es, internos de muy baja peligrosidad*". Se critica dicho informe por la defensa, en cuanto a no haberse considerado el arraigo del imputado con su lugar de origen como a su familia, ni el mandato establecido en el Convenio N° 169 de la OIT que en su artículo 10.1.

La Corte rechaza el recurso interpuesto razonando que no se plantea en concreto la forma en que se está afectando la libertad personal, la integridad física o psíquica del amparado ni como dicha afectación

che a esta ceremonia tradicional, comunidades que están involucradas en acciones de presión que se han generado producto de la recuperación territorial y eventualmente podrían ocasionar algún tipo de incidentes difíciles de prever en contra de la integridad física del personal de custodia o de la propia imputada (…)".

49 Citado por Manuela Royo, en su artículo denominado "*Libertad religiosa y pluralismo cultural: nuevos desafíos del derecho penitenciario*". Política criminal, 15(29), 259-289. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-33992020000100259

50 *Lonko*, jefe de la comunidad.

correspondería a un acto ilegal o arbitrario. Lo relevante del fallo, es que esgrime claramente, "*Que las normas citadas por el recurrente, en efecto, recomiendan considerar en todas las acciones del Estado la calidad de miembro de un pueblo originario y asegurar el respeto sus costumbres, derecho consuetudinario y en la aplicación de sanciones penales tener en cuenta sus características económicas, sociales y culturales*" (Considerando cuarto).

De los casos referidos, podemos observar que la interpretación jurisprudencial de las normas, reconoce la vigencia del Convenio 169 como parte del bloque de constitucionalidad de nuestro ordenamiento jurídico, de conformidad a lo establecido en el inciso segundo del artículo 5° de la Constitución Política de la República; lo hace plenamente aplicable, pero determina que en los casos de la invocación de las variables culturales y principalmente tratándose de la sustitución de la aplicación de las penas privativas por otras de menor entidad, deben ser ponderadas por los jueces al momento de determinación de la pena. En segundo lugar, es conveniente representar que, en muchos casos, la acción mediante la cual se pretende alegar la vulneración de los derechos indígenas en materia penitenciaria, no resulta del todo procedente jurídicamente y, además, no se acredita suficientemente las condiciones culturales o las costumbres de las personas privadas de libertad, que justifican la solicitud presentada. Un caso, en dicho sentido, es ejercer la vía de la acción constitucional de amparo, para modificar las condiciones de cumplimiento de una sentencia a firma condenatoria; en estos casos, es complejo que el Tribunal de Alzada, determine que existe un acto ilegalidad o arbitrario, dado que el imputado o condenado, se encuentra en dicha condición en virtud de una resolución emanada del orden jurisdiccional, lo cual conlleva a prima face, a considerar que la decisión está fundada, firme y ejecutoriada. Las modificaciones a las condiciones de cumplimiento del fallo y las vulneraciones de derechos que se generen en los sistemas carcelarios, deben ser materia de conocimiento por la via de acciones cautelares ante los Juzgados de Garantía.

Por último, debemos indicar que existe variadas normas que dicen relación con el cuidado y protección de las personas privadas de libertad, lo que implica a no vulnerar los derechos fundamentales de dichas personas reconocidos en la Constitución y el los Tratados Internacionales; no obstante, en muchos casos Gendarmería aplica criterios contradictorios al evacuar los informes, lo que demuestra que no existen políticas elaboradas en el sentido de entender las características particulares de las personas indígenas privadas de libertad; en ese sentido falta adecuar los procedimientos internos de los encargados del sistema carcelario y generar medidas, planes y programas, que posibiliten las personas indígenas en condiciones de encarcelamiento el disfrute de sus derechos sociales y culturales, así como la práctica de sus costumbres y tradiciones.

Conclusiones

Debemos señalar, que en nuestro ordenamiento jurídico el derecho penitenciario, no tiene un desarrollo doctrinal y las normas de orden constitucional, sustantivo penal, procesal penal y administrativo, es innumerable y regulan diversas materias, tales como el sistema de reinserción social de los condenados, las medidas alternativas a las penas privativas de libertad; los indultos particulares y generales; el sistema de responsabilidad penal de los adolescentes por infracciones a la ley penal y el régimen de establecimientos penitenciarios.

La normativa conlleva a sostener que la finalidad de los recintos penitenciarios es la reinserción social de las personas privadas de libertad y una consecuente baja de su compromiso delictual; pues bien, para ello, se requiere la protección de su integridad física y su seguridad individual, pero también, debemos preocuparnos de la integridad psíquica de los internos.

Ahora bien, en Chile se reconoce a los pueblos indígenas "*como grupos culturalmente diferenciados*". El Estado se ha obligado en virtud de la legislación nacional y de los instrumentos internacionales ratificados y que se encuentren vigentes, a reconocer el derecho de dichos pueblos a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, las buenas costumbres y el orden público. Ahora bien, dicho reconocimiento obliga a la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones a respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades.

El sistema penitenciario chileno, en lo que respecta a la ejecución de las penas privativas de libertad, necesariamente debe al aplicar las disposiciones internas, reconocer situaciones especiales de protección, a ciertos y determinados sujetos, que tienen derechos específicos, ya sean de carácter individual o colectivos, que tienen por objeto evitar la vulneración de las formas de vida y costumbres de dichos pueblos.

En el marco de protección internacional de los Derechos Humanos, resulta absolutamente necesario que el Estado de Chile, reconozca que los pueblos indígenas son sujetos de derechos colectivos, y en este enfoque de derechos, se analice la relación que el Estado y sus organismos tiene respecto de las personas indígenas privadas de libertad.

Los estándares exigen que se tomen en consideración las condiciones sociales y culturales de las personas indígenas privadas de libertad, así como también, las costumbres del pueblo al cual pertenecen.

Debemos indicar que el Estado se encuentra en una posición de garante respecto de las personas privadas de libertad, situación que se refuerza respecto de las personas pertenecientes a los grupos culturalmente diferenciados; por cuanto, habiéndose suscrito y ratificado por Chile diversos instrumentos internacionales en materia de Derechos Humanos, en especial, el Convenio 169 de la OIT, dicha obligación también conlleva a garantizar el desarrollo de sus manifestaciones culturales en el contexto del encierro.

En este sentido, se requiere incorporar en el Reglamento de Establecimientos Penitenciarios, aquellos elementos y principios, que permitan condiciones internas para las personas indígenas privadas de libertad, acorde a sus derechos culturales, según su propia cosmovisión, en materia de alimentación, de libertad de culto, de ejercicio de condiciones laborales y de vinculación con el entorno natural.

Se considera que una contribución en dicho sentido, podría ser un desarrollo intercultural dentro de los sistemas penitenciarios; la habilitación de cárceles con pertinencia cultural especialmente para indígenas, en las zonas de alta concentración de población; la separación de módulos solo para indígenas; la autorización por parte de gendarmería de la celebración de los rituales o ceremonias tradicionales; el permiso de visita a los *machis* o guías espirituales; la autorización de salida a su "*rewe*" respecto de las autoridades espirituales como los "*machi*" o "*yatiri*", el uso de la medicina tradicional, clases en lengua materna y un protocolo de cumplimiento de medidas alternativas a la privación de libertad respecto de las personas indígenas.

Por último, señalar que el régimen penitenciario debe restringirse a limitar a una persona de su libertad, mas no de su derecho a seguir siendo indígena y mantener su identidad.

Bibliografía

Autores

Avila Herrera, José. 2011. "El derecho de ejecución penal de cara al presente siglo: problemas, orientaciones, retos y perspectivas". [en línea]. Centro de Estudios de Derecho Penitenciario. Revista Electrónica. 2011, 1: 1-44. Disponible en: http://www.usmp.edu.pe/derecho/centro_derecho_penitenciario/revista/jose_avila_herrera.pdf.

Aylwin, José; Meza-Lopehandia, Matias; Yañez, Nancy (2013): Los pueblos indígenas y el derecho (Santiago, LOM Ediciones)

Bonfil Batalla, Guillermo. (1972). El concepto de indio en América: una

categoría de la situación colonial. Anales de Antropología, volumen 9 pp 122 -124).

Cordero Quinzacara, Eduardo. "El control jurisdiccional de la actividad de la administración penitenciaria". Departamento de estudios defensoría penal. 2009, p. 69-107.

Cousiño Mac Iver, Luis. Derecho penal chileno. Parte general. Tomo I. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1975, 602 páginas.

Espinoza, Alvaro. "El reconocimiento de la territorialidad aymara mediante la propiedad ancestral indígena como derecho propio. Comentario a la Sentencia de la Corte Suprema de fecha 12 de febrero de 2020". Ius et Praxis, Revista de Derecho de la Universidad de Talca. 2021, vol. 27, nº 1, p. 248-258.

Espinoza, Alvaro. "El reconocimiento del derecho consuetudinario indígena como derechos humanos: su estado en el derecho chileno moderno". Revista Cadernos de Dereito de la Facultad de Derecho de la Universidad de Santiago de Compostela. 2017, n° 8, p. 413-437.

Espinoza, Alvaro. "Derecho de Propiedad aymara en el norte de Chile. Un retorno al pluralismo como cauce natural de lo jurídico". En: Tatipiri. Derecho indígena y pluralismo jurídico en el norte de Chile. Alberto Díaz, Juan Carlos Araya y Álvaro Espinoza (Eds.) Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá, 2022, pp. 153-175.

Espinoza, Alvaro. "Derecho propio e identidad cultural en niños aymaras. una zona de complejidad jurídica". Revista Dialogo Andino. 2020, nº 62, pp. 19-29.

Fernández Ponce, Marco Antonio. "La naturaleza jurídica del derecho penitenciario chileno y sus repercusiones en la relación jurídica penitenciaria". [Memoria para optar al Grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales]. Director: Eduardo Sepúlveda Crerar. Universidad de Chile, Santiago, 2018.

Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH). Estudio de las condiciones carcelarias en Chile. Santiago de Chile: Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2018.

Martínez Cobo, José R. "Estudio del problema de la discriminación contra las Poblaciones Indígenas". En: Naciones Unidas 1987, José R. Martínez Cobo, Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías. Volumen V.

Conclusiones, propuestas y recomendaciones. Disponible en: https://idcar.com.ar/wp-content/uploads/2021/09/CONCI-Cobo-Discriminacion-contra-poblaciones-indigenas.pdf.

Marcó del Pont, Luis. Derecho penitenciario. México: Cárdenas editor y distribuidor, 1998.

Organización Internacional del Trabajo (OIT). Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en paises independientes. 2008.

Roxin, Claus. Derecho Penal. Parte General. Fundamentos. La estructura de la Teoría del Delito. Madrid: Civitas, 1997.

Royo Letelier, Manuela. (2020) Libertad religiosa y pluralismo cultural: nuevos desafíos del derecho penitenciario. Política criminal, 15(29), 259-289. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-33992020000100259.

Ruiz-Tagle Reyes, Viena. "Culturas indígenas, derecho penal y género, Estudio socio-jurídico sobre la injerencia del Derecho penal en las comunidades aymaras del norte de Chile y sobre la relación de las mujeres indígenas con la justicia ordinaria". Director: María Angeles Barrere Unzueta. Universidad del País Vasco – Euskal Herrico Uniberstsitatea, España, 2015.

Stavenhagen, Rodolfo. "Los derechos de los pueblos indígenas: esperanzas, logros y reclamos". En: Pueblos Indígenas y Derechos Humanos, Serie Derechos Humanos Mikael Berraondo (Coord.). Bilbao: Universidad de Deusto, 2006vol., 14, pp. 21-28.

Yrigoyen Fajardo, Raquel. "Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos". Revista El Otro Derecho, ILSA, Bogotá, Colombia: 2004, núm. 30, pp. 171-195.

Normas Jurídicas

Ley 19.253 Establece normas sobre proteccion, fomento y desarrollo de los indigenas, y crea la Corporacion Nacional de Desarrollo Indigena. Publicada en el Diario Oficial, de fecha 19 de octubre de 1993.

Ley 16.441 Crea el Departamento de Isla de Pascua. Diario Oficial, 01 de marzo de 1966, núm. 26.378, p. 761-764.

PUEBLOS ORIGINARIOS EN LOS ESPACIOS TRANSFRONTERIZOS: DESAFÍOS PARA LAS RELACIONES INTERNACIONALES[1]

Gonzalo Álvarez Fuentes[2]
Cristian Ovando Santana[3]

Introducción

Los espacios transfronterizos son áreas donde coexisten dinámicas locales con las potestades soberanas -delimitadas por fronteras- que ejercen dos o más estados sobre parte de esos territorios. Por sus características, son fenómenos que resultan de particular interés para las Relaciones Internacionales (RRII). Pues en ellos se expresan las contradicciones entre las prerrogativas estatales que han constituido el orden internacional contemporáneo, sustentadas en la idea y práctica de la soberanía sobre territorios acotados, y las expresiones sociales, políticas y culturales que emergen de estos espacios y que, en muchos casos, desbordan las delimitaciones establecidas por las fronteras nacionales.

En América Latina los espacios transfronterizos son territorios en transición que han pasado desde un largo repliegue -a causa de extendidas dictaduras militares y la persistencia de rivalidades fronterizas históricas, lo que implicó que fueran considerados como lugares propios del Estado unitario y homogéneo- a una incipiente pero creciente apertura y relevancia, caracterizada por el posicionamiento de actores locales y sus dinámicas en la política internacional. De esta manera, lo transfronterizo latinoamericano constituye un área donde se observa una constante disputa entre el Estado centralizado que busca reafirmar sus prerrogativas soberanas en su territorio, y los actores locales que reafirman sus identidades, las cuales, en su despliegue cotidiano, superan las lógicas estadocéntricas.

Estas problemáticas son abordadas por este capítulo a partir de la reflexión sobre dos dimensiones. Primero, observamos cómo los estados

---

1 Una versión extendida de este capítulo fue publicada en: Gonzalo Álvarez; Melisa Deciancio; Giovanni Molano Cruz; Cristian Ovando (editores) *La disciplina de las Relaciones Internacionales en América Latina. Contribuciones, límites y particularidades.* Santiago: RIL editores, 2021, 368 páginas.

2 Doctor en América Latina contemporánea, Universidad Complutense de Madrid, Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad Arturo Prat. https://orcid.org/0000-0002-5801-8997

3 Doctor en Estudios Internacionales, Universidad de País Vasco, Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Tarapacá. https://orcid.org/0000-0001-8820-0258.
Resultado de proyectos FONDECYT Regular N° 1210780 y FONDECYT N° Regular 1221784

continúan actuando bajo la lógica de reafirmar su soberanía tradicional sobre su territorio a través de prácticas que se concentran en la dimensión de seguridad a contrapelo de las dinámicas que ocurren en los espacios transfronterizos. Segundo, analizamos cómo desde los espacios transfronterizos han emergido el quehacer diplomático de los pueblos indígenas que habitan los espacios considerados transfronterizos y cómo sus ideas y prácticas trascienden el orden internacional dominante.

Es estas dimensiones advertimos tanto las contradicciones que se presentan entre los cimientos (Estado, soberanía, territorio, fronteras) que sustentan las relaciones internacionales y la diversidad de fenómenos que en ellas se desarrollan, como la importancia de considerar ideas y prácticas distintas, o no tradicionales (estatales), en el estudio de las RRII. Esto último, resulta de especial interés para la disciplina en América Latina ya que son estas ideas y prácticas, en este caso observadas en los espacios trasfronterizos, las cuales pueden contribuir a forjar un conocimiento que emerge desde la región, que interactúa con las lógicas dominantes del sistema internacional y lo desafía.

Soberanía estatal, seguridad y prácticas transfronterizas

La soberanía, entendida como el ejercicio exclusivo de la autoridad estatal sobre un territorio delimitado, constituye aún una categoría clave en las RRII, considerándose la unidad estructural básica de la sociedad internacional moderna y sobre la cual ha girado el discurso predominante de la disciplina. En este contexto, el Estado se posiciona como centro y representante por excelencia de un cierto orden soberano, que funciona hacia el interior de sus fronteras, ante un escenario internacional caracterizado por la anarquía. Así, lo que está más allá de las fronteras o en sus contornos se aproxima más a las ideas de incertidumbre que de orden y estabilidad, por estar alejado de la potestad estatal, mayoritariamente ubicada en el centro.

Mediante diversas prácticas de seguridad sobre las fronteras (vigilancia, controles, fuerza policial, fuerzas armadas, etc.), la idea de soberanía estatal se constituye como "un crucial mito" que permite sostener la legitimidad de Estado a partir de mantener a salvo sus unidades políticas y sociales de la anarquía reinante en el sistema internacional y de sus consecuentes contingencias (Walker 1995).

Bajo esta lógica, la soberanía más que un principio rígido, corresponde a un conjunto de prácticas que los estados ejercen para mantener sus prerrogativas en determinados territorios y para marginar las que considera como rupturas y/o peligros que provienen desde el exterior o de sus propios límites espaciales (Walker 1993).

Estas rupturas, pese a su ocultamiento o invisibilización, se han expresado continuamente desde la modernidad, sobre todo en franjas fronterizas donde conviven múltiples identidades que escapan al control estatal. En efecto, la territorialidad de sus habitantes o la forma de concebir y disputar el sentido del territorio y sus propias fronteras poseen la particularidad de que exceden los contornos que delimitan espacialmente los Estados.

De esta manera, la autoridad sobre un territorio delimitado es cuestionada a partir de los procesos sociales e internacionales que en él ocurren, y donde las fronteras que demarcan las comunidades domésticas que contribuyen a definir el "orden internacional", no son naturalmente dadas ni permanentes. Por el contrario, las fronteras son traspasadas tanto por grupos domésticos excluidos o subestimados por el Estado, como también por grupos externos, lo cual dificulta la supuesta oposición entre lo doméstico y lo internacional (Weber 1998). A su vez, de esta dinámica se conforman identidades a partir de las redes múltiples que participan de la vida internacional más allá de los límites espaciales y representaciones del Estado soberano (Appadurai 2003; Cornago 2013), poniendo en relieve las diversas subjetividades que participan en estos espacios de disputa (Der Derian 1987; Smith 1995; Walker 1995).

En estos espacios transfronterizos son observables tensiones entre las narrativas y prácticas del Estado -tratándose de un ente homogéneo y unitario- y las narrativas y prácticas de quienes habitan y transitan estos lugares.

Desde la perspectiva dominante, se impone la idea que toda frontera se enuncia como un espacio desprovisto de autoridad del Estado y se entiende como una fuente de amenaza por su sola posición geográfica. Esta operación designa la amenaza de forma deductiva, basándose en una epistemología que ignora la centralidad del proceso de interpretación y las condiciones específicas de la frontera estudiada (Weldes 2009).

En muchos países de la región, la aplicación de estos enfoques securitizadores (Weaver,1995) en su agenda fronteriza conlleva a una visión de estas zonas como fuentes de inseguridad ante amenazas transnacionales como el narcotráfico y/o el crimen organizado, además de la preeminencia de enfoques geopolíticos asociados a amenazas interestatales. Tal es el caso de las fronteras de Brasil, Colombia, Ecuador, Panamá, Perú y Venezuela (Tickner 2004); las fronteras de Brasil con distintos países en la región de la Amazonia (Silva y Pereira 2019); de Chile con Perú y Bolivia (Dammert et al,2017; Ovando y Ramos,2020), entre otras. Además, estos enfoques estatales subestiman las posibilidades de concebir las fronteras desde políticas de desarrollo ambiciosas que den cuenta de su complejidad (Dilla y Alvarez,2019), mientras que

propician la emergencia de un discurso que degrada estos territorios etiquetándolos como zonas grises y peligrosas (Navarro-Conticello y Benedetti, 2020).

Estas categorías se contraponen a cómo se concibe el territorio controlado con efectividad por el Estado, es decir, aquel que se distancia del confín o frontera y que se condensa en el centro político. No obstante, esta decodificación binaria de la realidad internacional/fronteriza es susceptible de romperse a partir del uso de nuevas narrativas que problematizan estos espacios, tales como: espacios transfronterizos, soberanías perforadas, territorialidades superpuestas, o la intersección de diferentes fuentes de autoridad territorial con la de los Estados que operan en la franja fronteriza (Agnew y Oslander 2010).

A partir de una disputa de narrativas es posible cotejar la persistencia de distintas identidades políticas con proyección internacional que conviven con la identidad nacional en los espacios trasfronterizos y que reivindican su propia noción de soberanía y territorialidad desde sus ideas y prácticas internacionales.

Pueblos indígenas trasfronterizos

El quehacer diplomático de los pueblos indígenas (Beier,2016) que habitan las regiones transfronterizas en América Latina posee características que los constituyen como sujeto con ideas y prácticas que trascienden las lógicas constitutivas del sistema internacional. Estas han estado dominadas por el pensamiento eurocéntrico/occidental que sitúa al orden westfaliano en el origen del sistema internacional moderno, y que han privilegiado el estudio de las ideas y prácticas occidentales mientras han marginalizado al "resto" (Buzan y Acharya 2019).

Sin embargo, los pueblos indígenas poseen una existencia pre-estatal (Beier 2016; Cornago 2016), una organización y expresiones basadas en sus propias cosmovisiones, identidades y relacionamientos comunitarios ancestrales (Beier 2009, 2016; Costa 2009; Franke 2009; Goncalves 2009; Soguk 2009), que los diferencian del orden estado-céntrico y sus expresiones internacionales (Corntassel 2007; Beier 2009, 2016; Costa 2009). En este sentido, sin ánimo de generalizar y consientes de las particularidades de las diversas ideas y prácticas de las comunidades indígena, sus expresiones internacionales se diferencian de aquellas reificadas por el estado-centrismo, tales como el ejercicio exclusivo de la soberanía por parte del Estado en un territorio delimitado.

Esto significa entender las relaciones internacionales más allá de aquella ontología limitada al modelo westfaliano centrado en las fronteras soberanas de los estados, y reconocer la existencia de realidades que

las sobrepasan a partir de imaginarios y prácticas históricas que trascienden las delimitaciones geográficas contemporáneas. La fluidez de los relacionamientos entre comunidades que se superponen a los límites estatales, las transversalidad en su organización, la relacionalidad con el entorno y el territorio, entre otras asociadas a su constitución identitaria y cosmologías, son características más o menos comunes a los pueblos indígenas transfronterizos (Costa 2009; Goncalves 2009; Soguk 2009), lo que no solo implica una diferencia con la diplomacia estatal, sino que también supone la introducción –y posibilidad de transformación- de las prácticas internacionales arraigadas y estudiadas desde los intereses asociados a los estados soberanos (Franke 2009). En este sentido, el estudio de las prácticas diplomáticas indígenas se sitúa más allá de la dimensión reduccionista de las RRII, concentrándose en cómo las ideas, imaginarios y los diversos contextos, actores y espacios afectan su desarrollo (Stepputat y Larsen 2015).

Pese a la invisibilización histórica de las ideas y prácticas indígenas en el sistema internacional moderno, actualmente se han abierto espacios para su mayor influencia y, sobre todo, para el cuestionamiento de los cimientos del orden internacional dominante. La creciente relevancia de las diplomacias indígenas en el sistema multilateral y la agenda global, por ejemplo, a partir de instrumentos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales[4] y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas -los cuales reconocen su libre determinación y su derecho a mantener y desarrollar relaciones con sus propios miembros y otros pueblos a través de las fronteras, lo cual debe ser facilitado por los estados, incluso por medio de acuerdos internacionales[5]-, han problematizado la noción misma de soberanía y cuestionado la trascendencia de las fronteras que han regido el orden internacional dominante. En efecto, los instrumentos señalados han tendido a limitar la injerencia y hegemonía del Estado nacional sobre sus territorios, permitiendo a los pueblos indígenas una mayor interacción entre comunidades transfronterizas que se ubican en territorios ocupados por más de un Estado. Adicionalmente, han permitido que los pueblos originarios puedan contar con sus propias representaciones en diversas instancias internacionales, limitando la exclusividad de la representación diplomática estatal en el sistema internacional.

---

4 Este convenio internacional, adoptado en 1989, consagra los derechos de los pueblos indígenas y tribales dentro de los Estados y las responsabilidades de los gobiernos de protegerlos. Se fundamenta en el respeto a las culturas y las formas de vida de los pueblos indígenas y reconoce sus derechos sobre las tierras y los recursos naturales, así como el derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo.

5 Organización Internacional del Trabajo: *Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, Ginebra, 1989.* Organización de Naciones Unidas: *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Nueva York, 2007.

De esta manera, las ideas y prácticas promovidas por los pueblos indígenas, amparadas por los instrumentos internacionales que han suscrito los propios estados, paradojalmente se enfrentan a los intereses de este y a sus atribuciones tradicionales (Beier 2016), al ser cuestionado tanto su rol como garante de derechos, como la representatividad soberana sobre un territorio determinado (Bruyneel 2007; Beier 2009; Caporaso 2009). Así, pese a estos avances, los estados continúan intentando ejercer su poder soberano, imponiendo sus normas y mecanismos sobre sus territorios. En este sentido, se ha observado cómo estas reafirmaciones de autoridad son todavía más evidentes en los espacios fronterizos y aledaños a los límites jurídicos territoriales, donde coexisten las ideas y prácticas socioculturales de quienes habitan esos lugares con las ideas y prácticas de dos o más estados.

En el caso específico de los pueblos indígenas que habitan en América Latina, las divergencias señaladas han estado presentes desde el período precolonial (Corntassel 2007; Arévalo 2017). Las ideas y prácticas indígenas constituyeron las bases para las relaciones y el establecimiento de diversos tratados con las naciones conquistadoras (Contreras 2007; Lázaro 2009; Arévalo 2017), sin embargo, la irrupción del Estado moderno marginalizó e invisibilizó estas prácticas (Dillehay 2016; Arévalo 2017). Pese a ello, actualmente existe una creciente reorganización internacional de los pueblos indígenas en el continente a partir de los cambios en el contexto global y de sus propias dinámicas de organización e influencia política que ha emergido en las últimas décadas (Brysk 2009; Marti i Puig 2010; Arévalo 2017).

Con todo, en el ámbito transfronterizo son evidentes tanto las divergencias como las problematizaciones surgidas a partir de las interacciones entre las expresiones locales, las lógicas estatales, así como también desde las influencias y normativas internacionales (Álvarez, Ovando y Piñones 2020). Si bien es cierto que la búsqueda de asimilación y la marginalización por parte del Estado moderno, además de la fragmentación sufrida por los procesos de fronterización, ha impactado durante siglos en las comunidades, estas continúan desarrollando sus ideas y prácticas ancestrales bajo las actuales circunstancias domésticas y globales (Álvarez 2020).

En efecto, en América Latina existen 108 comunidades indígenas transfronterizas[6], las cuales se ubican en territorios que comprenden a dos o más países de la región. En muchos casos, entre estos pueblos existe una dinámica actividad transfronteriza intercomunitaria, expresada en relacionamientos ancestrales que incluyen relaciones de parentesco,

6 Iniciativa Territorio Indígena y Gobernanza. "Pueblos Transfronterizos". Disponible en: http://territorioindigenaygobernanza.com/web/pueblos-transfronterizos

asociaciones sociopolíticas y culturales, intercambio de bienes, ideas y cosmovisiones comunes, diferentes -y muchas veces- contrapuestas con las prácticas estadocentristas predominantes (Campiom 2015; Arévalo 2017; Álvarez 2020). Las diferencias y contraposiciones entre los pueblos indígenas y el Estado revisten de una importante complejidad, más allá de la simplificación que podría entenderse a partir de la disputa por el ejercicio de derechos sobre determinados espacios territoriales. En este sentido, cabe recordar que las ideas y prácticas indígenas poseen un valor en sí mismas, asociado a la riqueza y diversidad de sus cosmovisiones y relacionamientos ancestrales, que escapan del maniqueísmo de considerarlas simplemente como opuestas a la razón de Estado y/o la lógica racionalista predominante en occidente (Corntassel 2007; Beier 2009). Es por ello, que para las RRII y otras disciplinas se hace necesario indagar en los distintos casos y contextos en que las comunidades, estados y otros actores se relacionan en el ámbito internacional.

Señalado esto y solo con fines ilustrativos, en América Latina existen varios casos de comunidades indígenas que mantienen sus relacionamientos a través de los límites estatales, así como también muestran las diferencias y contraposiciones con las prácticas estatales. Por ejemplo, en la frontera entre Colombia y Ecuador, los pueblos Awá, Kofan, Pasto, Secoya, Shuar, Siona y Wounan, poseen, además de vínculos intercomunitarios y transfronterizos, diferentes planes y programas que apuntan al rescate de sus cosmovisiones y prácticas socioculturales, el desarrollo del comercio, entre otras (Campion 2015). Asimismo, se observa la conformación de redes entre distintos pueblos indígenas, destacando el caso de la Red Transfronteriza para la Defensa de los Territorios Ancestrales, conformado por comunidades de la región amazónica de Bolivia, Brasil, Ecuador y Perú, o la Unión de Pueblos Originarios Transfronterizos, entre pueblos transfronterizos de Panamá y Costa Rica (Álvarez 2020).

Por otra parte, en la región fronteriza de Ecuador y Perú, el pueblo Achuar se ha visto envuelto entre las rivalidades geopolíticas de estos dos estados, como ocurrió en el caso del conflicto del Cenepa entre ambos países en 1995, y donde las comunidades Achuar de ambos lados de la frontera establecieron alianzas y mantuvieron una posición neutral ante el diferendo (Álvarez 2020). También en la frontera entre Brasil y Paraguay se ha constatado cómo los estados han desplegado estrategias de seguridad fronteriza que limitan las dinámicas y relacionamientos transfronterizos de las comunidades Guaraní y Kaiowá presentes históricamente en esos espacios territoriales (Mondardo 2017).

Más al sur en la región se encuentra el pueblo Aymara, que se ubica entre las fronteras colindantes de Bolivia, Chile y Perú, y donde, por ejemplo, se advierten las diferencias entre las políticas fronterizas del Es-

tado de Chile, centradas en la apertura de las fronteras para propiciar el libre comercio, a la vez que despliega fuertes mecanismos de control basados en la seguridad y una visión geopolítica hacia las fronteras (García 2016; Ovando, Álvarez y López 2020), contraviniendo las dinámicas transfronterizas y las múltiples relaciones consuetudinarias existentes en estos espacios (Dilla and Álvarez 2019) y de los pueblos indígenas que en ellos habitan (Álvarez, Ovando y Piñones 2020). También en la zona sur de América Latina se advierte una dinámica relación transfronteriza entre distintas comunidades del pueblo Mapuche, ubicados en el territorio (Wallmapu) de los estados de Argentina y Chile, las cuales han adquirido un creciente carácter político centrado en la autonomía, la autodeterminación, la interculturalidad, la reafirmación de su identidad histórica, entre otras (Millaleo 2014; Dillehay 2016; Naguil 2016; Tricot 2018).

Tanto en el caso Aymara como en el Mapuche, las ideas y prácticas internacionales de estos pueblos exceden las de los estados y las nociones constitutivas del sistema internacional, como es el caso de la noción de soberanía y la delimitación del territorio como objeto de dominio. Ambos pueblos, con sus respectivas diferencias, otorgan un significado al territorio que desborda la distinción naturaleza/sociedad establecida por las prácticas estatales, y que consiste en un complejo repertorio de formas de reciprocidad entre el ser humano y el territorio, las cuales se encuentran ancladas en sus propias cosmovisiones y reconfiguraciones identitarias (González 2009; Agosto y Briones 2007; Huanacuni 2010; Millaleo 2011; Dillehay 2016).

Pese a lo anterior, y al reconocimiento por parte del sistema internacional de los derechos de los pueblos indígenas a mantener sus tradiciones y relaciones transfronterizas, son los mismos estados que integran y dan forma a dicho sistema, quienes mantienen políticas hacia las fronteras centrados en las visiones tradicionales de la soberanía y el orden westfaliano. En América Latina, esta situación es evidente y paradójica. Por un lado, buena parte de los países latinoamericanos han reconocido los derechos indígenas y suscrito los instrumentos internacionales sobre la materia[7]. Por otro lado, y pese a la inexistencia de conflictos interestatales, varios estados continúan promoviendo prácticas fronterizas securitizadoras (Ovando, Álvarez y López 2020; Ovando et al 2020), con escasos o nulos avances en sus regímenes fronterizos y gobernanza externa que incluya estrategias, políticas y mecanismos cooperativos entre países limítrofes que apunten al desarrollo sostenible y armónico

7 En América Latina, solo Cuba, El Salvador, Haití, Panamá República Dominicana y Uruguay no han ratificado el C169, mientras que casi la totalidad de los países de la región – salvo Colombia que se abstuvo- aprobaron la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

de los espacios transfronterizos y de reconocimiento de las dinámicas sociales que en ellos ocurren (Dilla y Hansen 2020).

Con lo expuesto, es posible señalar que a través del estudio de los pueblos indígenas transfronterizos en América Latina es posible observar tanto los elementos "no tradicionales" que crecientemente poseen impacto en el sistema internacional, en este caso, el valor que pueden tener las ideas y prácticas de los pueblos originarios para el desarrollo del ámbito internacional; como también son advertidas las contradicciones y estancamientos de los estados y de los preceptos por los cuales se ha cimentado el orden internacional dominante.

Conclusiones

Los espacios transfronterizos en América Latina representan un ámbito interesante de estudio para las RRII, donde se advierten fenómenos característicos de la región, al tratarse de áreas donde convergen -y muchas veces se contraponen- las expresiones propias de esos territorios con las prácticas del Estado y del sistema internacional.

Paradojalmente, por un lado, son observables fenómenos, ideas y prácticas que emergen de contextos sociopolíticos menos influidos por el aparataje del Estado – al encontrarse alejados geográficamente del centro político- y, por lo tanto, más proclives a construir narrativas y acciones internacionales que desafían los preceptos dominantes del orden internacional. Sin embargo, por otro lado, en el caso latinoamericano, los mismos estados despliegan mecanismos de control y de reafirmación de su soberanía en estas regiones que inhiben las expresiones surgidas desde los ámbitos transfronterizos.

En este contexto, hemos destacado las expresiones indígenas internacionales que emergen desde los espacios transfronterizos. Si bien en algunos casos dialogan, en otros, se diferencian y/o contraponen al Estado y a los elementos constituyentes del orden internacional, apuntando a problematizar y enriquecer el debate en las RRII en tanto disciplina y práctica.

Para los pueblos originarios, las dinámicas presentes en los espacios transfronterizos no solo muestran las tensiones entre los actores locales y el Estado, sino que también permiten indagar en expresiones internacionales que emergen de las propias ideas y prácticas asociadas a las cosmovisiones y relacionamientos ancestrales y actuales de comunidades que poseen una existencia previa al Estado moderno, además de una creciente influencia en el ámbito internacional, a partir de posicionar en el sistema internacional sus reivindicaciones territoriales o por recursos vitales para su habitar.

Así, observamos cómo los preceptos soberanos tradicionales que han constituido el orden internacional son cuestionados y excedidos por las dinámicas que se desarrollan en los espacios transfronterizos, los cuales se expresan en prácticas cotidianas a través de las fronteras nacionales inspiradas, entre otros aspectos, en la relacionalidad con el entorno y el territorio, y que en la actualidad son amparadas por la normativa internacional suscrita y aceptada por los propios estados. Pese a ello, también observamos cómo los estados continúan ejerciendo practicas anquilosadas en los supuestos básicos de la soberanía y el control territorial, generando tensiones en los ámbitos doméstico e internacional.

Bajo este contexto, lo espacios transfronterizos se constituyen como ámbitos de tensión que evidencian las contradicciones del orden internacional, pero que a la vez poseen características que posibilitan vislumbrarlos como áreas donde se expresan las posibilidades de transición y cambio de dicho orden. En este sentido, el dinamismo transfronterizo de los pueblos originarios, sus ideas y prácticas, pueden transformarse en un interesante vehículo que puede propiciar las transformaciones internacionales.

No obstante, para ello, se hace necesario indagar en profundidad en las experiencias transfronterizas de los pueblos que habitan la región latinoamericana, en sus cosmovisiones y prácticas locales e internacionales, lo cual supone retos importantes para las RRII. En primer lugar, se considera el desafío de comprender las diversas expresiones de estos pueblos y sus particularidades, y cómo estos pueden constituir un elemento diferenciador de las lógicas eurocéntricas/occidentales predominantes en el sistema internacional y la disciplina. La relacionalidad entre comunidades y con el territorio que poseen los pueblos indígenas, son solo algunos de los elementos que constituyen el ethos diferenciador con el orden estado-céntrico.

En segundo lugar, se encuentra el desafío de cómo aproximarse a entender las expresiones internacionales de los pueblos originarios. Esto implica la necesidad de revisar los enfoques teóricos y metodológicos por las cuales se ha guiado la disciplina en América Latina y que, en general, lo han hecho desde la utilización de los paradigmas dominantes en las RRII.

Solo a modo de sugerencia, considerando los alcances de este capítulo, las alternativas de investigación se ubican, por ejemplo, en las aproximaciones decoloniales y críticas de las RRII, así como en el denominado "giro práctico" de la disciplina, el cual implica la consideración de otras disciplinas y métodos, como la etnografía, para generar un conocimiento situado, más inductivo y menos deductivo o sustentado en supuestos preconcebidos.

En tercer lugar, y producto de todo lo anterior, está el desafío ontológico, lo cual no solo implica cuestionar las tradiciones de pensamiento que han dominado las RRII y los elementos constitutivos de lo internacional, como la soberanía y el territorio, entendidos como las bases del orden predominante, sino que también significa relevar otras ideas y prácticas que posibiliten un cambio en el ámbito internacional.

En síntesis, comprender las prácticas de los pueblos indígenas, entre otras materias, conlleva mostrar cómo en los espacios transfronterizos se manifiestan diversos fenómenos que problematizan los presupuestos constitutivos del orden internacional predominante, lo que implica desafíos importantes para las RRII latinoamericanas en términos de las aproximaciones hacia los objetos/sujetos de estudio, enfoques teóricos y metodológicos, y supuestos ontológicos por los cuales los estudiosos nos hemos guiado y que deben ser, al menos, cuestionados para generar un conocimiento desde la región con cierta originalidad. Nótese que en las referencias de este capítulo hemos prescindido de textos asociados a las perspectivas dominantes de las RRII, inclusive procuramos incluir – en su mayoría- a autores provenientes de otras disciplinas, lo cual se puede constatar en la bibliografía que viene a continuación.

Bibliografía

Acharya, A., y Buzan, B. (2019). The Making of Global International Relations: Origins and Evolution of Ir at its Centenary. Cambridge: Cambridge University Press.

Agnew, J. y Oslander, U. (2010), "Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina", Tabula Rasa, 13, 191-213.

Agosto, P. y Briones, C. 2007. Luchas y resistencias Mapuche por los bienes de la naturaleza. OSAL (CLACSO) Año VIII, Nº 22, septiembre.

Álvarez, G. (2020). "Las relaciones transfronterizas indígenas y la (in) utilidad de las fronteras". Nueva Sociedad, 289.

Álvarez, G. y Ovando, C. (2020). "Cambio y continuidad en la Cancillería chilena. De la influencia militar a la consolidación economicista". Revista Izquierdas, 49: 4080-4102.

Álvarez, G., Ovando, C. y Piñones, C. (2020). Questioned sovereignty and challenged diplomacies: The case of the Aymara people and the State of Chile. Journal of Borderlands Studies. https://doi.org/10.1080/08865655.2020.1768885.

Appadurai, A. (2003) "Sovereignty whitout territoriality: Notes for a postna-tional geography". In Setha M. Low and Denise Lawrence Zúñiga (edits.) The antropology of space and place. Locating cultura. (pp. 337-350). Blackwell publishing.

Arévalo, A. (2017). La diplomacia indígena: un enfoque transdiplomático. Si Somos Americanos, 17(1),141-169. https://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482017000100141

Beier, J.M. 2009. Indigenous Diplomacies. New York: Palgrave Macmillan.

Beier, J.M. 2016. "Indigenous Diplomacy". En The SAGE Handbook of Diplomacy, Constantinou Costas, Pauline Kerr and Paul Sharp (eds.), 642-653. London: SAGE.

Boisier, S. (2003). Globalización, geografía política y fronteras. Anales de Geografía de la Universidad Complutense 23, 21-39.

Briceño, C. (2015) Los proyectos de zonas de integración fronterizas en el mercosur: espacio de unión–conflicto. Aldea Mundo Revista sobre Fronteras e Integración: 20 (40), 59-70.

Bruyneel, K. (2007). The Third Space of Sovereignty. The Postcolonial Politics of U.S.–Indigenous Relations. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Brysk, A. (2009). De la tribu a la aldea global. Derechos de los pueblos indígenas, redes transnacionales y relaciones internacionales en América Latina. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Campiom, M. (2015). "Entre la memoria histórica y el atentado: las relaciones transfronterizas de los indígenas Pastos del Nudo de Waka". Rev. Cient. Gen. José María Córdova 13(16), 243-262.

Caporaso, J. (2009). Changes in the Westphalian Order: Territory, Public Authority, and Sovereignty, International Studies Review, 2(2): 1-28.

Constantinou, C. (2013). "Between Statecraft and Humanism: Diplomacy and Its Forms of Knowledge", International Studies Review 15,141–162.

Contreras, C. (2007). Koyang: parlamento y protocolo en la diplomacia mapuche-castellana, siglos XVI-XIX. Berlin: Forschungs- und Dokumentationszentrum, Chile-Lateinamerika.

Cornago, N. (2013), Plural diplomacies: Normative predicaments and functional imperatives, Boston: Martinus Nijhoff Publishers

Cornago N. (2016). "Diplomacia como heterología: pluralismo social y múltiples mediaciones institucionales en la frontera". In Relaciones transfronterizas y paradiplomacia en América Latina: Aspectos teóricos y estudio de casos, edited by Sergio González, Noé Cornago and Cristián Ovando, 17-46. Santiago: RIL editores

Corntassel, J. (2007). "Towards a new partnership? Indigenous political mobilization and cooptation during the first UN indigenous decade (1995-2004)", Human Rights Quarterly 29 (1): 137-166.

Costa, R. (2009). Indigenous Diplomacies before the Nation-State. In Indigenous Diplomacies, edited by Beier, J.M., 61-77. New York: Palgrave Macmillan.

Dammert, M.; Bensús V., Sarmiento K.; Prieto G. (2017) Una aproximación a las fronteras desde los mercados ilegales en el Perú Perú: Pontificia Universidad Católica del Ecuador : FLACSO Sede Ecuador.

Dilla, H. y Hansen, K. (2020). "Borderland Political Regimes in Latin America". Latin American Perspectives. https://doi.org/10.1177/0094582X20939102

Dilla, H. y Álvarez, C. (2019) La vuelta de todo eso. Economía y sociedad en la frontera chileno/peruana: el complejo urbano transfronterizo Tacna/Arica. Santiago de Chile: RIL Editores,

Dillehay, T. (2016). "Reflections on araucanian/mapuche resilience, independence, and ethnomorps in colonial (and present-day) Chile". Chungara, Revista de Antropología Chilena 48(4): 691-702

Dittmer, J. (2016) "Theorizing a More-than-Human Diplomacy: Assembling the British Foreign Office, 1839-1874" The Hague Journal of Diplomacy, 11(1),78-104

Franke, M. (2009). "The Political Stakes of Indigenous Diplomacies". In Indigenous Diplomacies, edited by Beier, J.M., 47-60. New York: Palgrave Macmillan.

García, V. (2016) "Territorios fronterizos: Agenda de seguridad y narcotráfico en Chile: El Plan Frontera Norte", Estudios internacionales 47, (181), 69-93.

Gonçalves, M. (2009). Between the Leader of Virtù and the Good Savage. In Indigenous Diplomacies, edited by Beier, J.M., 133-153. New York: Palgrave Macmillan.

González, S. (2006). Densidad, integración y conflicto en la triple frontera (Perú, Bolivia, Chile). Serie integración social y fronteras, Convenio Andrés Bello, Bogotá.

Gonzáles, S. (2009). "La presencia boliviana en la sociedad del salitre y la nueva definición de la frontera: auge y caída de una dinámica transfronteriza. Chuungará", Revista de Antropología Chilena, 41, 71–82.

González, S.; Rouvière, L. y Ovando, C. (2008). De "Aymaras en la frontera" a "Aymaras sin fronteras". Los gobiernos locales de la triple-frontera andina (Perú, Bolivia y Chile) y la globalización. Diálogo Andino, (31), 31-46.

Huanacuni, F. (2010). Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario. América Latina en Movimiento. 452: Pp. 17-22

Ibañez, M. (2017). "Dimensión de la Gestión Internacional de las Provincias el caso de Salta en Zicosur". En Libro Integrando Saberes: Experiencias de gestión internacional en gobiernos subnacionales. 1ª ed.- Rosario: UNR Editora, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario

Juste S. (2020) La subregión transfronteriza entre Argentina, Bolivia y Chile: transitando el accionar internacional subestatal Aldea Mundo (EN PRENSA) .

Lázaro, C. (1999). "Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, el Chaco y Norteamérica". Revista de Indias 59 (217): 645-673.

Linares, R. (2005) Zona de Integración Fronteriza [ZIF] y su dimensión territorial en la frontera Táchira [Venezuela] - norte de Santander [Colombia] Aldea Mundo • Revista sobre Fronteras e Integración 10 (19), 45-54

Marteles, S. (2009). Cooperación transfronteriza en la Triple Frontera de Bolivia-Chile-Perú. En: Rhi-Sausi, J. L. y Conato, D. (ed.) Cooperación transfronteriza e Integración en América Latina. Roma: IILA/CeSPI, 175-215.

Marti I Puig, S. (2010). Después de la década de los pueblos indígenas, ¿Qué? El impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina. Nueva Sociedad, 227: 68-82

Millaleo, S. (2011). "La Recreación de la Identidad Étnica en la Protesta Mapuche: Un Punto de Partida Para el Uso de la Teoría de Sistemas Sociales en la Política de la Identidad". Revista de Antropología, 23: 51-79

Millaleo, S. (2014). "The recreation of ethnic identity in protest: a social systems theory reading of ethnicity, identity, politics, and the mapuche movement in Chile and Argentina". En: Raab, J. (Ed). New World Colors: Ethnicity, Belonging, and difference in the Americas. (Inter-American Studies, 9). Trier, Bilingual Press. pp: 325-344.

Mondardo M. (2017). "Territorialidades de insegurança e estratégias biopolíticas dos povos Guarani e Kaiowá na fronteira do Brasil com o Paraguai". L'Espace Politique [En ligne], 31

Moreno, L. (2004). Identidades múltiples y mesocomunidades globales. En: Globalización, gobernanza e identidades, Morata, F.; Lachapelle, G. and Paquin, S. (eds.). Barcelona: Fundació Carles Pi i Sunyer. 229-252.

Naguil, V. (2016). De la raza a la nación, de la tierra al país. Comunitarismo y nacionalismo en el pueblo mapuche, 1910-2010. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona.

Nasi, C. (1998), Postmodernismo y relaciones internacionales, Bogotá: Uniandes/ Universidad Nacional /Universidad Javeriana.

Navarro-Conticello, J, & Benedetti, A. (2020). Imaginarios sobre la frontera norte en el discurso de la prensa nacional argentina. Cuadernos.info, (46), 129-152.

Ovando C.; Ramos R. (2020) Expresiones geopolíticas sobre el desarrollo de las fronteras del Tarapacá Histórico (1974-2018): ¿movilidades fronterizas como fuente de amenaza? Izquierdas 49, 1522-1553.

Ovando, C., Álvarez, G., González, S. e Iturra, L. (2020). "Dimensiones tradicionales y emergentes de la seguridad fronteriza". Estudios Fronterizos, 21:

Ovando, C., Álvarez, G., y López, S. (2020). La visión geopolítica del Estado de Chile sobre la proyección fronteriza del 'Norte Grande': algunas lecturas críticas. Geopolítica(s). Revista De Estudios Sobre Espacio Y Poder, 11(1), 39-70.

Ovando, C, y González, S. (2014). La relación bilateral chileno boliviana a partir de las demandas tarapaqueñas: aproximación teórica desde la paradiplomacia como heterología. Estudios internacionales (Santiago), 46(177), 35-64.

Rouvière, L (2014) Gobernar territorialidades transfronterizas. Seguridad y "desarrollo con identidad" aymara en la triple frontera del norte de Chile (Chile-Perú-Bolivia)", Trace, 65: 37-50.

Sahlins, P. (2000). Repensando Boundaries. En: Grimson, A. (editor) Fronteras, Naciones e Identidades. Buenos Aires: Ediciones CICCUS La Crujía, pp. 41-49.

Sánchez, F. (2015). Comunidad Andina: ¿Puede hablarse de Política regional? Aldea Mundo Revista sobre Fronteras e Integración 20, (40), 85-96.

Silva, C, y Pereira, A. (2019). "International Security and New Threats: Securitisation and Desecuritisation of Drug Trafficking at the Brazilian Borders". Contexto Internacional, 41(1): 209-234.

Smith, S. (1995), "The Self-Images of a Discipline: "a Genealogy of International Relations Theory". In K. Booth & S. Smith, (eds.), International Relations Theory Today, Polity Press: Cambridge.

Soguk, N. (2009). Communication/Excommunication. In Indigenous Diplomacies, edited by Beier, J.M., 29-46. New York: Palgrave Macmillan. Shaw 2002

Soldatos, P. (1990). An Explanatory Framework for the Study of Federated States as Foreign-policy Actors. En: Michelmann, H. & Soldatos, P. (edit). Federalism and International Relations. The Role of SubnationalUnits. Oxford: Clarendon Press, pp. 35-83.

Stepputat, F. and J. Larsen. (2015). Global political ethnography: A methodological approach to studying global policy regimes. DIIS Working Paper

Tickner, A. (2004). "La securitización de la crisis colombiana: bases conceptuales y tendencias generales". Colombia Internacional, 60: 2-35.

Tricot,V. (2018). Movimiento mapuche: recuperando Territorio Político Convencional para el siglo XXI. Izquierdas, (39): 252-272

Walker, R.B.J. (1993), Inside/Outside: Intemational Relations as Political Theory, Cambridge, Cambridge University Press.

Walker, R.B.J. (1995), "Relaciones internacionales y política mundial. En: "Nasi, Carlos (comp.): Postmodernismo y relaciones internacionales, Universidad Nacional, Bogotá, pp. 53-78.

Waever, O. (1995). Securitization and Desecuritization. In R. Lipschutz (Coord.), On Security (pp. 46-48). Columbia University Press.

Weber, C. (1998), Simulando Soberanía: Intervención, El Estado e intercambio simbólico. En Carlos Nasi (comp.). Postmodernismo y relaciones internacionales. (pp. 85-115), Universidad Nacional: Bogotá.

Weldes, J. (2009), "La construcción de los intereses nacionales". En Andrés Santa Cruz (Ed.). El constructivismo y las relaciones internationales. (pp-367-418).México: CIDE.

"HACIENDO RELACIÓN DE LAS COSAS TOCANTES A SU GOBIERNO". EL ORDEN DEL INCA EN LA DOCUMENTACIÓN COLONIAL TEMPRANA (PERÚ,1540-1570)*[1]

Germán Morong Reyes[2]

Durante los cuarenta años que siguen a la conquista del Perú, la alusión positiva a los mecanismos e instituciones incaicas de autoridad, figuró con frecuencia y con cierta sistematicidad en la documentación colonial referida a materias indígenas; tributación, trabajo, policía, evangelización y buen gobierno. Estas informaciones –sobre la base de la experiencia in situ–, en manos de clérigos y funcionarios reales, obedecieron en principio a una preocupación claramente etnográfica e informativa. Luego, llegaron a tornarse esenciales en virtud de proponer emular los dispositivos de control que habían garantizado una obediencia irrestricta de parte de las sociedades andinas a un régimen considerado tiránico pero eficiente a nivel gubernamental.

Paralelamente a la cronística temprana –fabricada como historia y con un carácter apologético–, relaciones, cartas, memoriales e informes, fungieron de escrituras oficiales al servicio del colonialismo, al reiterar diacrónicamente la necesidad de restituir un régimen que había mantenido a los indios totalmente sujetos y en su máxima entrega laboral.

El objetivo de esta contribución es analizar este tipo de textos como un corpus general que, a nivel comparativo, permite ponderar la circulación de un saber específico que progresivamente fue usado e instrumentalizado por religiosos, oidores y virreyes, tanto para denunciar el mal gobierno colonial, como la progresiva disipación de los naturales tras la llegada de las huestes hispanas en 1532.

Problematización

Durante los cuarenta años que siguen a la conquista del Perú, a partir de 1532, los españoles mostraron una habilidad excepcional para detectar y acopiar con fecunda sistematicidad información sobre el funcionamiento del poder político en los Andes prehispánicos (Gibson 1948; Lohmann 1957; Wedin 1966; Zavala 1976; Rostworowski 1983;

1 El presente artículo es resultado del proyecto FONDECYT DE INICIACIÓN 11180045 del cual el autor es investigador responsable, ANID-CHILE.

2 Universidad Bernardo O'Higgins, Centro de Estudios Históricos, Santiago, Chile. Correo electrónico: german.morong@ubo.cl

Stern 1986; Pease 1992; Martínez 1995; Zuidema 2008; Zuloaga 2012, entre otros). Más allá de la complejidad inherente que imponen este tipo de descripciones, al querer traducir experiencias políticas y de gobierno ajenas, con un grado de particularidad realmente excepcional, estas muestran la necesidad del poder colonial de ubicar a los exponentes locales e imperiales de autoridad –curacas e inca– en un grado de legibilidad suficiente como para organizar e imponer el sistema de encomiendas primero (1532-1550) y los intentos de gobernar el virreinato más tarde (1550-1580) (Zuloaga 2012; Presta 2014; Penry 2019).

No obstante, esta organización categorial, con referentes clásicos en términos políticos (Julien 2000; MacCormack 2007), se llevó rápida, sistemática y desordenadamente entre voces discordantes y expresó una inestabilidad conceptual al momento de aplicar tales categorías (señores, príncipes, principalejos, tiranos, reyes, señor principal, etc.) que parcialmente fue resuelta a medida que la experiencia generó informaciones más prolijas, producto de la proximidad de sus redactores con las sociedades andinas.

Esta práctica escritural de profuso acopio, caracterizó e inauguró también una producción documental que incluyó géneros diversos, como fue el caso de la cronística andina y la serie de tratados, cartas, relaciones, memoriales, pareceres, informes, provisiones y cédulas. Este segundo grupo de textos es constitutivo de una unidad en la medida en que algunos de ellos cumplieron un rol específico en la administración colonial, informando acerca de lo que la Corona solicitaba y abriendo un flanco indagatorio con fines de incidir efectivamente en las decisiones eventuales que la autoridad llevaría a cabo, en el contexto de la comunicación oficial entre ésta y las Indias (Gaudin 2017; Brendecke 2012).

A través de estos discursos, de múltiples actores y "voces", en un contexto histórico específico, que fueron creando su objeto y formalizando sus propias reglas de referencia y traducción, sobre la experiencia de lo "visto", es que los españoles explicaron el imperio incaico no solo para alabar su alta y coactiva eficiencia productiva (en un periodo crítico para la hacienda real), sino también la necesidad de restituir parte de sus "leyes" y disposiciones orientadas al buen gobierno de sus vasallos[3].

3 La escritura etnográfica contenida en la documentación colonial debe ser entendida también como una formación discursiva (Foucault 1979: 51-64; Solodkow 2014) que englobó géneros ya constituidos (relaciones, cartas, memoriales, etc.), y que posibilitó la emergencia y despliegue de la representación de una identidad cultural o de varias identidades paralelas, acentuando el carácter dinámico y performativo de estas (Hall 2001; Martínez Cereceda 2011). Esta práctica escritural -etnográfica- produciría interpretaciones culturales a partir de una intensa experiencia de investigación *in situ*, como es el caso específico de relaciones e informaciones. Además, implicaría una estrategia discursiva de autoridad específica (Clifford 2001: 43).

Por su parte, algunos curacas –tornados en alcaldes de indios–, a través de las acomodaciones que impuso la traducción dominica de los frailes, lamentaron la ausencia de sus antiguos reyes incas al ver que el régimen colonial los pervertía moralmente. Considerando la situación política del centro sur andino, entre 1532 y 1570, esta circulación fragmentaria constituye un espacio privilegiado para analizar la construcción de los "saberes" coloniales en un ámbito de discusión gubernamental y en un contexto de legitimidad progresiva de la cultura del conocimiento empírico moderno (Barrera-Osorio 2006), por medio de la cual se pensó la diferencia y se tejió la legitimidad del dominio.

Asumimos aquí las perspectivas analíticas de un conjunto reciente de investigaciones (Mumford 2011 y 2012; Lamana 2012; Zuloaga 2012) y no tan recientes (Gibson 1948; Lohmann 1957; Brading 1991, entre otros) que sostienen que la descripción política de los incas y la construcción fiscal de los indios dio cuenta de un derrotero de urgencia gubernamental, que progresivamente conllevo al interés etnográfico por los mecanismos de dominio prehispánicos -el inca y los curacas- y su eventual restitución negociada al servicio del colonialismo y los interés locales de élites indígenas. Este interés, redundo en los intentos de adecuar las instituciones coloniales –a través de distintos niveles de mediación– a la experiencia sociopolítica andina, heredera de modos de producción y gobierno suficientemente exitosos como para ser desplazados en el corto plazo.

Estas afirmaciones, se encuentran ya sugeridas en las obras de Charles Gibson y Guillermo Lohmann que, instalados en una historiografía dialogante con el desarrollo vertiginoso de la etnohistoria andina, a mediados del siglo pasado, desarrollaron explicaciones sobre las necesidades peninsulares de adecuación colonial al "gobierno del ynga", poniendo énfasis en la organización incaica de poder a escala local. Lohmann (1957: 7-11) explicaba cómo los españoles miraron asombrados la existencia de una organización decimal provista de autoridades intermedias eficaces en el control de la población. Por su parte, Gibson (1947: 14) mostró con elocuencia que "ciertas fases del dominio español fueron guiadas por la imitación deliberada de las prácticas incaicas precedentes"[4].

Esta adecuación debía ser coherente también con el respeto a los fueros y costumbres de las comunidades anexadas a la Corona, siguiendo una tradición de prácticas jurisdiccionales previas (Góngora 1951). En el caso de México, las leyes Nuevas de 1542 contenían ordenanzas destinadas a man-

4 Mi traducción del inglés.

dar que los indios fueran juzgados conforme a "sus costumbres"[5] (Saravia Viejo 1978: 27). En el Perú, la discusión sobre esta recomendación tiene en el licenciado Polo Ondegardo al más conocido exponente.

Mi interés, en esta contribución, valiéndome de fragmentos textuales de un conjunto específico de documentos al servicio del buen gobierno imperial, producidos entre 1540 y 1570 por autoridades, funcionarios, clérigos, entre otros[6], intenta retomar el ámbito de la gobernabilidad colonial, documentando parte de los derroteros ideológicos y prácticos de su ejecución.

Asumimos que el trayecto de esta producción escritural –desde 1540 aproximadamente– caracteriza un largo periplo en que la desestabilización constante de la política colonial (guerras civiles, levantamientos antifiscales y cuestionamiento de la legitimidad de la conquista del Perú) y la controversia por el trato y sujeción de los naturales (con fines a su "aprovechamiento" y siempre respetando teóricamente su "libertad"), además de la polémica sobre la perpetuidad de las encomiendas (con clara intervención de dominicos lascasianos y letrados proclives a la Corona), favoreció una discusión sobre la legitimidad y efectividad del inca como de sus autoridades intermedias.

Todo ello, en virtud, sobre todo, de la efectiva exacción fiscal que lograron del trabajo de los naturales –erradicando el ocio– (Zuloaga 2012: 117-138; Mumford 2011) y del conocimiento que lograron de las poblaciones y sus "calidades" (adecuadas a "temples" específicos). También de la flexibilidad de su sistema tributario, atendiendo a la diversidad ecológica y su incidencia en el potencial productivo de los naturales. Este buen gobierno, normado y justo, también fue excesivamente autoritario y, en contextos discursivos e instrumentales específicos, asumió la forma de una cruel tiranía, tan cara a las discusiones peninsulares de legitimidad política y social.

---

5 Incluso el virrey Velasco defendió la supervivencia de las normas indígenas siempre que no fuesen injustas, incluyendo, más tarde, las normas referentes al mantenimiento del juzgado de indios en su recopilación de leyes (Saravia Viejo 1978: 27).

6 Para esta contribución hemos constituido un corpus fragmentario, a saber; Anónimo *Carta sobre el gobierno, las costumbres y los antiguos ritos del Perú* (1539-1541?); Bartolomé de Segovia, *La Relación, Conquista y Población del Pirú, Fundación de algunos pueblos* (1552-1556?); Damián de la Bandera, *Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga, llamada San Joan de la Frontera y de la vivienda y costumbres de los naturales della* (1557); *Cartas y papeles enviados al rey por el Virrey Conde de Nieva* (1561-1564); Hernándo de Santillan, *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas* (1563); *Cartas y papeles enviados al rey por el licenciado Lope García de Castro* (1564-1569); Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú* (1567); Polo Ondegardo, *Informe del licenciado Juan Polo Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú* (1561), *Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros* (1571) y *Cartas y expedientes de personas seculares del distrito de la Audiencia de Lima, vistos o resueltos en el Consejo; cartas, peticiones, expedientes e informaciones* (1562-1566) (AGI, Lima 120 y 121). Para la referencia completa de estas obras revisar bibliografía final.

En segundo lugar, para clérigos y funcionarios la eficacia de este temido poder siguió también la vía de una explicación ontológica y antropológica derivada de la empiria. Para muchos letrados, utilizando a conveniencia el marco aristotélico de la servidumbre natural (Pagden 1988), los indios poseían una calidad inherente, fija y no cambiante (Lamana 2012), tendiente al ocio, la embriaguez, la timidez –producto de una complexión flemática y melancólica–, además de todo tipo de "vicios" (Earle 2012; Morong 2013, 2014, 2016 y Morong y Brangier 2019).

El conocimiento de esta "calidad", que los españoles identificaron en términos teológicos y jurídicos como condición de rusticidad, miserabilidad, incapacidad relativa y minoría de edad (Cunill 2013)[7], con una "evidente" falta de razón, prudencia y virtud, legitimó la restricción de la libertad natural favoreciendo la imposición de una cruel pero necesaria tiranía prehispánica.

Este mismo razonamiento permitió, a la postre, la separación discursiva de dos categorías elementales; mientras que indio fue un homólogo de la servidumbre, la inferioridad inherente y el trabajo reglamentado –en tanto categoría fiscal–, la noción de inca aludió a una categoría política equivalente a la monarquía o a la tiranía, observada con muy buenos ojos en un contexto de crisis. Constitutiva con el tiempo de una idealización utópica, construida para denotar un orden político justo, ordenado y eficiente, con prácticas orientadas al paternalismo y al colectivismo (Parra 2015).

A mediados del siglo XVI, virreyes, oficiales y clérigos (pero también mercaderes e indios) utilizarán reiteradamente los enunciados "en el tiempo del inca", "orden del inca" o las "leyes del inca" para referir tanto un excesivo poder autoritario como a buenas y necesarias prácticas gubernamentales. Atendiendo a las propuestas analíticas de Gonzalo Lamana (2012: 52-53), derivadas de su análisis a los informes de Polo Ondegardo (1561 y 1571), entendemos estos discursos –en un contexto histórico, jurídico y político– como expresión de la tarea que enfrentaron los pensadores colonialistas al producir una explicación esencialista del orden de las cosas que reasegurase la inferioridad de los indios, privándolos de pensamiento político y libertad.

Con todo, el objetivo de esta contribución analiza un conjunto específico de textos como un *corpus* general que, a nivel comparativo, permi-

7 Orlando Bentancor (2017: 237-254) sostiene que las bases epistémicas de esta clasificación de la alteridad estarían estrechamente vinculadas a un "instrumentalismo metafísico imperial". Este instrumentalismo, fundado en la ley natural, legitimó jurídica y políticamente el trabajo servil de los indios.

te ponderar la circulación de un saber específico que progresivamente fue usado e instrumentalizado tanto para denunciar el mal gobierno colonial, como la progresiva disipación de los naturales tras la llegada de las huestes hispanas en 1532.

A nivel metodológico, hemos seleccionado fragmentos textuales al interior de un universo tipológico que engloba a relaciones, memoriales, cartas, informaciones, pleitos y tratados[8]. Estos textos "oficiales", producidos *in situ*, permitieron el desarrollo sistemático de una vinculación clave recientemente estudiada con fruición: la emergencia de la cultura del conocimiento empírico moderno con prácticas de dominio y administración (Barrera-Osorio 2006; Brendecke 2012). No hemos incluido aquí el corpus de la cronística de interés indígena, simplemente porque aquella ha sido suficientemente estudiada desde perspectivas variadas.

De la indagación a la definición del buen gobierno; los incas en las primeras relaciones y memoriales.

Las primeras informaciones sobre los incas[9], mayormente vinculadas al gobierno del licenciado Cristóbal Vaca de Castro (1541-1544), expresan la necesidad de ordenar el tributo en los Andes, en medio una ardua discusión sobre su imposición y tasación (Zavala 1976). La dirección indagatoria, ponderando el sistema de tributación prehispánico y comparando su exigencia con el colonial, puso a los incas como objeto de discusión político-administrativo.

---

8 La información contenida en estas tipologías obedeció a la necesidad imperial de afianzar la posición de dominio en los Andes y aprovechar al máximo los recursos existentes, además de representar muy bien las intenciones y necesidades particulares de sus redactores, en el contexto de la administración peninsular.

9 Entre estos contamos con dos textos conocidos y analizados por la etnohistoria e historia colonial que refieren a los primeros informes sobre los incas, su historia y sus mecanismos de autoridad; por un lado, el polémico *Discurso sobre el origen y descendencia de los incas Biblioteca Nacional de España* (BNE), Ms. 2010, fols. 44-66v. Este documento fue publicado por primera vez por Marcos Jiménez de la Espada (1892) bajo el título de "Una antigualla peruana". Una segunda versión édita fue publicada por Horacio Urteaga (1921) con el nombre de "Declaración de los quipucamayos a Vaca de Castro" en sus famosas "Informaciones sobre el Antiguo Perú (crónicas de 1533 a 1575) de la *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú*. Existen dos ediciones más; una de 1974 y otra del 2004. Esta última apareció junto a la crónica de Juan de Betanzos editada por María del Carmen Martín Rubio. La polémica que envuelve a este documento es la fecha de su redacción, ya que sus referencias son los sucesos de 1541-43 pero su redacción sería de 1608, en manos de Fray Antonio Martínez (Duviols 1979, Domínguez Faura 2008). Para una revisión exhaustiva del Discurso y sus derroteros, incluida la polémica por su datación, véase Domínguez Faura (2008 y 2010). El segundo manuscrito temprano constituye una carta anónima llamada "Carta sobre el gobierno, las costumbres y los antiguos ritos del Perú", alojado en la Real Biblioteca del Monasterio, San Lorenzo del Escorial, Códice &.II.7, 2.4.25, fols. 457.458v. Sus ediciones modernas (Trimborn 1935: 402-416; Rowe 1966: 26-39; Gentile 2013: 497-524) expresan la importancia asignada en función de ser asumida como la fuente disponible más temprana sobre los incas. Los autores de las tres ediciones no precisan acuerdo sobre su fecha, oscilando la eventual redacción entre 1541 y 1551. Para una exhaustiva revisión heurística y filológica del memorial, ver Gentile (2013).

Entre 1539 y 1558, tres textos que fungieron de cartas y relaciones constituyeron, junto a las crónicas de Pedro Cieza de León y Juan de Betanzos, los primeros relatos precisos sobre el gobierno de los incas (Pease 1995). Probablemente, entre 1539 y 1541 fue escrita la *Carta sobre el gobierno, las costumbres y los antiguos ritos del Perú*[10]. Se trata de un texto breve, editado tres veces en el siglo XX (Trimborn 1934, Rowe 1966 y Gentile 2013) y valorado etnológicamente por ser el primer informe escrito sobre el gobierno de los incas. Su autor anónimo[11], quien nominó a su escrito como "memorial", pudo haber sido un capellán que declaró que sus informaciones orales derivaban de lo que escuchó de los indios, lo que supone que fuese un párroco que vivió entre aquellos.

El tema central del texto versa sobre la manera en que los incas organizaron el territorio que gobernaron (Julien 2016a: 1707-1708). Siguiendo a su autor, los incas cometieron actos tiránicos al principio de su mandato, pero su interés esencial al momento de dominar otras provincias fue crear y establecer instituciones religiosas y racionalizar la organización local.

La descripción del memorial –en el marco de esta argumentación– pone en evidencia, para una fecha temprana, anterior a las guerras civiles (1544-1548), tres tópicos centrales; autoritarismo y eficiente organización política ("orden" en policía), conocimiento de las distintas comunidades y ajuste tributario en base a ese conocimiento y tratamiento biopolítico, exitoso al mantener una alta densidad poblacional en tanto potencial productivo. Al igual que los relatos cronísticos, la obertura del texto presenta a los incas como agentes civilizadores en el valle del Cusco, exigiendo casi perplejo a su destinatario que "*entienda la poliçia que vna jente tan barbara alcanço en hasta diez señores que dizen que rreynaron dellos sin tener letras diuinas ni vmanas ni lunbre de otros antepasados*" (Anónimo RBME, Fol. 457r en Gentile 2013: 515).

El dominio sobre las comunidades sujetadas siguió "principios" que fueron "por via de amistades y confederaçiones con sus vezinos […] y avn despues quando pudieron llevaron esta via todas las vezes que hallavan oportunidad //" (fol. 457r).

Además de sostener que la política de expansión de los incas consideró mecanismos flexibles de dominio, el capellán anónimo explica,

10 Ver nota 7.

11 M. Gentile (2013: 502) especula que su autor pudo haber sido el clérigo Cristóbal Díaz de los Santos que acompañó Joan Velázquez Altamirano, uno de los futuros encomenderos de Atacama, al valle de Casabindo a bautizar a los indios que estaban de guerra. Por su parte H. Trimborn (1935: 403) conjeturó la posibilidad que fuera Pedro de Quiroga, mientras que Porras Barrenechea (1986: 751) signó la autoría al dean Luis de Morales, activo defensor de los indios en aquella época.

siguiendo un razonamiento alojado en el principio de legitimidad del poder soberano frente a la comunidad gobernada (*contratus subjetionis*), que antes de "señorearse" los incas hacían entender a sus contrarios "que se movian por su bien dellos / para darles mas politica via de biuir y darles dios a quien sirviesen" (fol. 457r).

Admirado por el poder de esta forma de control político, es uno de los primeros relatos que traduce al lector español la función del tocuirico (*túcuyricoc*), que no debe confundirse con el tocricoc (Ttocricuk) (Ossio 2008). En diversas fuentes, el *tocuirico*, "el que todo lo mira" figura como un cargo local de administración imperial, confundido con el rol de los corregidores y oidores, destinados por el inca a vigilar y hacer cumplir la leyes. Para el autor de este documento, sobre el cacique de guaranga;

> *"ponia el inga vn / orejon cavallero de su casa de quien muncho se fiava que era como vedor que en su lengua se llama vn / tucuyrico / que quiere dezir todo lo mira /. a este tenian gran rrespeto tenia por si criados de confiança para avisar al inga de todas las cosas que a la governaçion convenían" (fol. 457v).*

El énfasis puesto en el control de las poblaciones sujetadas cobró relevancia, a ojos hispanos, en el sentido de que un dominio tan extenso necesitaba de este cargo sobre todo para vigilar y controlar la eventual disidencia local o provincial (Anónimo RBME, Fol. 458r en Gentile 2013: 516). Paralelamente, la descripción de las instituciones menciona al Chasqui (*Cachac*) como correos humanos cuyas medidas de trabajo diario se organizaban en postas o tambos. El autor señala que los incas "para saber con gran breuedad todo lo que se hazia en cada parte y provinçia de sus rreynos vsaron a tener postas que en su lengua se llaman / chasquis […] para que corriesen de noche y de dia los avisos que venian al inga" (fol. 458v).

La importancia de estas dos figuras administrativas se vuelve doblemente relevante, si atendemos a la fecha especulada del documento (1539-1541); por un lado, serán estos dos cargos incas sobre los que luego la documentación generada por cronistas, letrados y funcionarios, entre 1540 y 1580, pondrá atención exhaustiva como ejemplo de control y eficiencia gubernamental (como puede comprobarse en cartas, relaciones y tratados entre 1560 y 1570) y, por otro lado, la descripción de este cargo viene acompañada por quizás la más temprana y escueta sugerencia restitutiva, ya usada por Gonzalo Pizarro; "*Mas dado caso que agora conviniese que las cartas de la governaçion se despachasen por esta manera menos pesadumbre es para los indios*" (fol. 458v). De forma más extensa podremos encontrar esta misma exigencia en la Relación de Hernando de Santillán (1563) y en el tratado capital de Juan de Matienzo (1567), años más tarde.

De la mano con la cita anterior, otras cualidades percibidas por nuestro autor anónimo se vinculan al flexible sistema tributario y al conocimiento de las calidades de los sujetos y del territorio –en un Perú diverso y contrastante– para el cumplimiento de aquella exacción. Unas de las críticas posteriores, efectuadas sistemáticamente por el clero regular y los procuradores de indios, fue que los encomenderos y el gobierno colonial, a contrapelo del incaico, movilizaba poblaciones de un temple a otro (asumiendo la variedad climática del Perú de costa a cordillera) sin considerar el perjuicio de la salud de los naturales, de distintas "calidades", habituados a temples específicos (costa, sierra, montaña, altiplano y selva)[12].

Esta materia fue objeto de larga discusión y de normatividad por parte de las autoridades coloniales por incidir en el descenso demográfico de los naturales, a partir de la implantación de la encomienda y la legitimidad arbitraria que fue cobrando el servicio personal. El autor del memorial señala que cuando se descubrían minas y se necesitaba de mano de obra para su explotación "*mandava el inga mirar que tenple de tierra era y de otra provinçia que fuese de aquel tenple sacava el multiplico de los hunos y guarangas / y poblavan alli y despues de poblados sacavan la plata o el oro" / y si los cristianos guardaran este modo no se destruyera la tierra / que dado que aya lugar que se ayan de seguro minas /*" (fol. 458v)". La adecuación de las poblaciones compelidas a los temples, "*mirar que tenple de tierra era*" para la ejecución del tributo, es presentada en el documento como una segunda recomendación restitutiva para "*conservar la tierra*".

Esta misma argumentación es presentada, años más tarde, en "*La Relación, Conquista y Población del Pirú, Fundación de algunos pueblos*" (Segovia 2019 [1552-1556]: 113-217)[13], texto últimamente atribuido al clérigo presbítero Bartolomé de Segovia (Roselló 2019: 11-48; Julien 2016b, tomo III: 1718)[14]. El texto de Segovia agudiza la terrible y caótica des-

12 Desde 1540 una serie de religiosos habían denunciado, entre otras cosas, el transporte de cargas a que se sometía a los indios y el traslado de estos de un clima a otro según conveniencias de los encomenderos. Para el obispo de Popayán Juan del Valle, el futuro obispo de Charcas Domingo de Santo Tomás, para Jerónimo de Loaysa y para letrados como el licenciado Francisco Falcón, esta era la causa determinante del veloz descenso demográfico de los naturales del centro sur andino (Pérez Fernández 1988: 270).

13 El documento original se encuentra alojado en el Archivo General de Indias bajo la signatura Patronato, 28, R. 12.1.1.

14 Según Pilar Rosselló (2019: 16-17) el texto en comento no está firmado ni fechado. Desde su hallazgo en el siglo XVIII ha sido copiado y editado varias veces bajo distintos títulos, atribuido también a varios autores. El contexto de producción de la obra, la sistemática explotación colonial del mundo andino y la desestabilización de la política colonial en la década 1550-60, y la cercanía con los postulados lascasianos, ha llevado a conjeturar que la Relación habría sido escrita por un clérigo que presenció de cerca los hechos de la conquista. Al interior de la discusión sobre su autoría, ha figurado el nombre de Cristóbal de Molina "el almagrista" y su Relación de las cosas acaecidas en el Pirú (Esteve Barba 1968; 97-149). Esta última atribución autoral ha sido descartada en virtud de un cotejo de la escritura de la Relación con otros escritos del almagrista, donde parece haber inconsistencia. La confusión sistemática y el

cripción de la explotación colonial sobre los naturales, observando con pavor el sistemático desmoronamiento de las instituciones prehispánicas frente al propio deterioro de la empresa de conquista castellana. Su relato, siguiendo un estilo retórico similar al memorial anónimo, describe a través de la observación in situ una organización política andina ya establecida en un marco de exigencia moral, denunciando un contexto inmediato que necesitaba reordenamiento (Roselló 2019: 50) Tras describir de modo escueto la organización incaica otorga una descripción sobre la adecuación de tributo justo en función del bien común. En esta descripción, el inca "*no consentía haber ningún indio pobre ni menesteroso, porque había orden […] sin que el pueblo recibiera vejación ni molestia, porque el inca lo suplía de sus tributos, no se movían los naturales a andarse de unas partes a otras*" (Segovia 2019 [1552-1556]: 158).

Con rígida autoridad y con piedad cristiana los incas, a través de un orden encuadrado en las necesidades de sus sujetados, habían impedido la pobreza aplicando el tributo sin perjuicio alguno del bien común.

A partir de 1551, y producto del impacto ocasionado por los infructuosos intentos de frenar el abusivo y oneroso régimen de encomiendas y normar el tributo, las audiencias americanas debieron elaborar informes sobre "los señores que había, tributos que pagaban los naturales en la gentilidad" (Esteve Barba 1968: XXV) con el objetivo de "*conocer las características del sistema tributario prehispánico y los cambios acaecidos por la introducción del sistema colonial de encomiendas y repartimientos*" (Honores 2004). Esta solicitud, emanada de una cédula real de 1553 y luego de otra de 1559 (Santillán 1968 [1563]: 138; Ortíz de Zuñiga 1962 [1562]: 9), condujo a una sistemática práctica de acercamiento con las comunidades andinas a través de elaborados interrogatorios.

En 1555 Carlos V envió dos instrucciones específicas al Marqués de Cañete (Hanke 1978-1980: I, 43-51), ordenándole un sistema de tasación del tributo indígena para las encomiendas, el nombramiento de alcaldes de indios (para administrar justicia) y visitas a la tierra a fin de recabar información in situ y ponderar la capacidad tributaria por comunidad. En 1557, y siguiendo estas instrucciones, el licenciado Damián de la Bandera, experto conocedor de la sociedad andina (Honores 2016: 1) siendo justicia mayor de la ciudad de Huamanga, redactaba su famosa "Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga, llamada San Joan de la Frontera y de la vivienda y costumbres de los naturales della" (De la Bandera 1881 [1557]: 96-103). En

problema de atribución, recientemente zanjada, probablemente se han debido a que ambas figuras acompañaron o se vincularon a Diego de Almagro en su empresa a Chile. Para la autora la relación "constituye un documento valioso, con información no suficientemente valorada y que merece ser reubicada en el contexto de las fuentes coloniales y de la historia colonial peruana" (2019: 48).

esta, indagando a fondo sobre la antigua provincia de Vilcashuaman, pudo conocer el funcionamiento del poder a escala local, poniendo atención a la "gobernación del inga" (De la Bandera 1881 [1557]: 98).

Al igual que el memorial de 1539-1541, analizado más arriba, el interés está puesto en la organización sociopolítica estructurada en unidades decimales (guarangas, pachacas, hunos), con autoridades que controlaban desde diez mil a cinco individuos, "*y desta manera era muy fácil la gobernación*" (98-99).

En este ordenado control, asimismo, reaparece la figura del tocuirico; "*Sobre cada provincia habia un gobernador y éste era un capitan del Inga, al cual llamaban tucuyrico [tucuiricuc], que quiere decir, todo lo mira […] conocia de cualesquier causas y podia castigar y matar al que lo merecia*"(99).

Según De la Bandera este cargo, castigador y disciplinador, conocía de los "negocios civiles" y procuraba en las comunidades gobernadas que no hubiese ningún tipo de discordia (99-100). El inca, tres veces al año enviaba a sus visitadores para "*ver qué cuenta y razon habia en todo*", "*deshacer agravios*" y evaluar el desempeño de los *tocuiricuc*. El lamento del licenciado, siguiendo esta argumentación, es observar que la principal causa de la tiranía colonial de los caciques, sobre sus ayllus y parcialidades, está asociada a la ausencia de un poder central;

> *"con la entrada de los españoles y falta de gobierno del Inga, se alzaron con todas aquellas cosas y preminencias que eran del Inga y con la jurisdicción civil y criminal que no tenian, y cada uno en su muladar quedó hecho lo que era el Inga en todo el reino" (99).*

La emergencia colonial del poder de los curacas, situación latamente estudiada en las últimas cuatro décadas (Spalding 1984; Stern 1986; Pease 1992; Zuloaga 2012), es vista por el licenciado como una tiranía insoportable sobre las comunidades tributarias, sin orden ni justicia (elemento medular en la prosa de la cultura letrada de funcionarios proclives, tanto a la encomienda como al corregidor de indios, en las décadas 1556-1570).

Los indios, hasta aquí, son víctimas silentes del juego de poderes locales, objeto del duro proceso de reacomodación colonial de sus estructuras de poder previas en manos de autoridades étnicas, con nuevos poderes ajustados al contexto de un sistemático reemplazo de instituciones y agentes sobre las que depositar el tributo y la fuerza laboral. Al igual que el memorial anónimo y la relación de Molina/Segovia, otra de las descripciones positivas de la Relación de Guamanga está determinada por la flexibilidad y justicia de su sistema tributario;

> *"Una de las principales causas porque los indios alaban la gobernacion del Inga y los españoles que alcanzaron á entender algo della lo sienten así, es porque todas estas cosas y otras muchas que se les ofrecian, las determinaban sin hacerles costas ni llevarles más tributos que el que daban al Inga […] El tributo que daban al Inga en todo el reino (a), en todos los pueblos le hacian chácaras conforme á la calidad del pueblo y cantidad de indios" (De la Bandera 1881 [1557]: 102).*

Hacia 1560 la documentación producida por religiosos o funcionarios, por requerimiento real memoria/relaciones, referida a los incas y a materias indígenas, pone en evidencia a lo menos cuatro prácticas interrelacionadas: el carácter autoritario de la "policía" incaica, su estricta y eficaz organización sociopolítica (precisa a escala local), su justa flexibilidad en el orden tributario, el conocimiento de las comunidades y los territorios y el respeto a esa vinculación determinista. No es posible sostener que estos textos, a pesar de denunciar el aspecto cruel y violento de la "policía" incaica, imputen a aquellos un régimen tiránico de forma explícita, como lo harán Matienzo, Sarmiento de Gamboa o García de Toledo, años más tarde (Duviols 1982; Mumford 2011; Millones 1998).

El orden del inca y la condición colonial de los indios; del conocimiento etnográfico a la necesidad de emular.

Entre 1560 y 1570 la anhelada estabilidad colonial se sigue viendo entorpecida por un serie de factores inquietantes. Entre estos; la pertinaz controversia sobre la perpetuidad de las encomiendas y la discusión referida a la potestad jurídica y tributaria sobre los naturales, bajo el supuesto aceptado de la libertad de aquellos (Lohmann 1966; Pérez Fernández 1988). Asimismo, puede constatarse un estrecho correlato entre la disipación de los indios, la necesidad de mano de obra para alimentar la pujante minería de plata (Stern 1986, Assadourian 1982 y 1994), la corrupción intestina de los distintos poderes locales en desmedro del bien común y la omisión a provisiones, ordenanzas e instrucciones reales. La alusión al estado de la tierra, su perdición e improductividad, se vuelve un enunciado común para denunciar el comportamiento de funcionarios, religiosos, curacas, negros, mestizos e indios ladinos.

Para las autoridades virreinales y para letrados como Hernando de Santillán, Polo Ondegardo y Juan de Matienzo, el orden colonial, traducido en mal gobierno –caracterizado por el turbulento interín que va desde 1544 a 1560–, había generado consecuencias irreversibles en los indios, sus comunidades y sus dirigentes (Lamana 2012). La disipación, la borrachera, el ocio, la holgazanería, el amancebamiento, la corrupción de la institución curacal, la mercantilización y occidentalización de yanaconas, constituían prácticas coloniales de asimilación ponderadas

como nefastas (Stern 1986). En este sentido, la denuncia sistemática al estado de la tierra vendrá en muchos casos acompañada por una descripción positiva de los incas, incluso esta conducirá a una reflexión y posterior aplicación sobre la necesidad colonial de ese orden (Lohmann 1957: Brading 1991 Lamana 2012, Mumford 2012).

Una carta enviada al Rey en 1562 por el mercader Juan Griego, famoso por ser pionero del tráfico textil entre Quito y Potosí (Salomon 1997: 40), permite poner en evidencia las afirmaciones precedentes. Al comentar la necesidad de audiencias para el buen gobierno, sostiene que estas permitirán;

> *"que vuestros vasallos y los naturales dellos alcançasen justicia con rrectitud y brebedad y pocos gastos—guaynacapaq y sus antepasados siendo barbaros debaxo de rrazon natural governaron sus tierras en justicia porque de sus súbditos heran temidos y obedecidos y no rrespetaban a personas y con su buen gobierno y de sus ministros sin leyes y sin letrados y procuradores y escrivanos poseia cada uno lo que tenia En paz de tal manera que ninguno osava matar ni hurtar ny mentir ni tomar a la mujer de otro ny perjurarse ni tomar tierra de otro cada uno […] y no andavan los yndios e yndias vagamundos como agora andan y con nuestro exsenplo an perdido todo lo bueno y an aprendido todo lo malo y el que mas puede [ilegible] lleba la hacienda del otro […] y tienen destruydo el rreyno los letrados y procuradores y si ay mil hombres rricos ay quince mill pobres los que tienen yndios y rrentas no se pueden sustentar ni tratar pleytos con exsesivas costas la tierra va cada dia en diminución y pobreza" (AGI, Lima 121, fol. 1r.).*

El relato contiene un lamentable diagnóstico que, aludiendo al ineficaz y poco justo orden letrado colonial, sostiene que los incas a pesar de ser "*barbaros debaxo de rrazon natural governaron sus tierras en justicia*" (fol. 1r) dando a cada uno lo que merecía (enunciado central del buen gobierno). La percepción de un mercader español con experiencia en los asuntos indianos muestra que los indios "*an perdido todo lo bueno y an aprendido todo lo malo*" lanzados al hurto y la ociosidad, flagelados por la pobreza y la desidia, percibiendo que "*la tierra va cada dia diminución y pobreza*".

Siguiendo este razonamiento, advertimos en una carta fechada en enero de 1566 y rubricada por los alcaldes de indios de la parcialidad de Hurin Guanca del valle de Xauxa, una descripción elocuente (claramente en su redacción vemos la mano de los testigos de fe, un grupo de frailes dominicos) (AGI, Lima 121, fol. 60v) que nos permite la comparación con la cita anterior. Lamentando que en treinta años de dominio la Corona y sus gobernadores no ha procurado "*en favorecer a los naturales desta tierra y en dar orden y concierto como dexen su barbaro modo de bibir*" por ello "*como gente dexada*" ha prevalecido sobre estos "la soltura", concluyendo que "*he tanto que avemos biendo tanto desorden en nuestro bibir que por ello estamos muy avergonzado*s" (AGI, Lima 121, fol. 59r). La supuesta declaración de

los naturales, traducida a un locus religioso, termina por afirmar que los "*yngas aunque carescieron de la luz de la berdadera rreligion y se bibia y bibio con toda orden y concierto y fuera de los bicios que agora abundan en que nosotros abiendo de ser lo contrario*" (fol. 59r).

Finalmente un mes después, en febrero de 1566, el capellán Cristóbal de Montalbo escribe al Rey lamentándose del estado religioso de los reinos del Perú, de la licencia y liviandad con que los naturales se bautizan, instrumentalizando el sacramento para fines seculares. Advierte que "*con hallar en estos Reinos la policía en que estos barvaros estavan puestos por sus yngas de no tiranizar ni hazer pecados abominables y no hurtar ni osar mentir ase pervertido tanto esta policía*" (AGI, Lima 121, s/f) constatando que los caciques han instalado una tiranía sin provecho para los naturales. Reconoce la sensatez del licenciado Vaca de Castro en considerar la experiencia política previa "*por que entendio que aquello convenia tener y guardar como cosa bien proveida y hordenada*" (AGI, Lima 121, s/f).

La disipación de los naturales, argumento para condenar el mal gobierno colonial, comienza a generar, en virreyes y licenciados una discusión que transita entre argumentos pragmáticos y ontológicos, combinando el conocimiento derivado de la empiria con categorías jurídico-teológicas enquistadas en la apreciación de la alteridad. Estas categorías esencialistas rondan permanentemente la escritura política de aquellos para argumentar sobre la necesidad de restituir un orden policial perdido. Bajo la anuencia de encomenderos, frailes y oficiales, las comunidades andinas han quedado libradas a su suerte y la firme moral anterior, sustentada en el miedo, ha dejado de existir.

En cartas dirigidas al monarca en 1562, el virrey Conde de Nieva señalaba que los indios "destas partes son tan groseros que ninguna cosa buena saben hacer" (Levillier 1921, Tomo I: 394) y consideraba que era tal su indolencia que no sabían prever y tomar conciencia de sus propias circunstancias existenciales, describiéndolos "*como niños que no tienen prudencia para rregirse*" o como "t*an yncapazes y tan sin ser que no tienen voluntad de querer ni no querer*" (Levillier 1921, Tomo I: 415-416), concluyendo taxativamenteque que "*vna de las cosas que mas a destruido y acauado esta gente es tener ellos liuertad*" .

Esta naturaleza inherente, que de forma atávica gobernaba la conducta de los indios y que les impedía disfrutar de su libertad, había condicionado un régimen plagado de autoridades directas;

> *"pero por su inbescelidad y poca capacidad y entendimiento como lo son por la mayor parte en general de muchos tiempos atrás desde que los yngas gouernaron se saue siempre fueron governados por personas diputados y nonbrados asi para el buen gouierno como para que labrasen y cultiuasen la*

> *tierra sin tener ellos por si ninguna manera de gouierno ni otro ser ni voluntad ny sauer lo que auia de hazer mañana" (Levillier 1921, Tomo I: 444)*[15].

Esa falta de capacidad, entendimiento y policía en los indios había obligado a sus autoridades directas a negarles hacienda propia y sostener que "*los yngas no menos eran señores de las personas*" (Levillier 1921, Tomo I: 433), enajenando sus bienes y aplicando un férreo control sobre la fuerza laboral, con el fin de "*tenellos mas subjetos y para hazelles trabajar labrar y cultivar la tierra*" (p. 434). Para el virrey era necesario "*entender y saver el servicio y subjecion grande que los yndios tuvieron*" (p. 434). Con el tiempo las averiguaciones permitieron la comparación entre la encomienda –de exigencia desproporcionada– con el sistema laboral prehispánico, ya que a pesar de que en la época del inca se trabajaba con "gran servidumbre", se tenía "*gran cuydado y diligencia por sus repartimientos que los trauajos fuesen yguales*" (p. 434). Estas descripciones siguen un orden del discurso que atiende a los primeros memoriales y relaciones más arriba analizados, al alabar la justicia incaica y su ponderada exigencia en virtud del mantenimiento de la salud de los naturales.

El licenciado Matienzo había aconsejado, en agosto de 1567, cual declaración de una etnografía autoconsciente, que para el buen gobierno había necesidad "de saber la condición y natural inclinación de los indios", porque mal podía gobernar "el que no conoce la condición de los que han de ser gobernados" (Matienzo 1567, fol. 15v). Las conclusiones del oidor son demoledoras; los indios "no difieren de los animales" (fol. 16r) y son "*inclinados a cosas baxas y viles*" concluyendo convenientemente que "*sacarlos de su natural parece yerro*" (fol. 52r). Esta argumentación es elaborada para lanzar a los indios a un determinismo laboral inamovible, caracterizado por oficios técnicos, que no impliquen uso de "razón y prudencia" ya que esta "no cabe en sus entendimientos" (fol. 52v).

Esta sentencia había sido sostenida por el licenciado Polo Ondegardo (1561 y 1571), conocido funcionario virreinal, al diseñar su proyecto político de restitución de instituciones prehispánicas, atendiendo al conocimiento que señaló tener de los indios (praxis colonial) y a la necesidad de revertir el desceso sistemático de mano de obra indígena, intentando asegurar una base tributaria estable.

En ambos letrados, la condición natural/colonial de los indios es presentada como fija e inmutable (Lamana 2012; Morong 2016). En ambos funcionarios, explícita o implícitamente, la restitución de instituciones incaicas será condición sine-qua-non para la sujeción efectiva de los naturales (Lamana 2012, Morong y Brangier 2019)

15 Cfr. Matienzo, *Gobierno del Perú*, fols. 15v-17v.

La necesidad de los españoles de "conocer" para asegurar gobernabilidad, no era nueva. Para el cuarto virrey, mejor enterados que los españoles "*los yngas señores de ellos touieron mas delante de los ojos conociendo la condición de los yndios que heran poco amigos de trabajar quedar orden como la dieron y proueyeron para que no touiesen ociosidad ni fuesen holgazanes*", compeliéndolos continuamente y sistemáticamente que laboraran "*a hefecto que no andouiesen ny estouiesen ociosos*" (Levillier 1921, tomo I: 439-440). La eficacia de este control –en palabras del virrey– radicaba, al igual que el memorial de 1539-1541 y la relación de La Bandera (1557), en la organización decimal de autoridades directas a distintas escalas de poder. Los españoles asombrados no dejaron de admirar el hecho de que hasta para cada cinco indios había una autoridad directa.

Asombrado por el nivel de exigencia laboral y compelido a justificar una tiranía, el oidor de Charcas finalmente sentenciaba que los incas eran capaces de movilizar a los indios para hacer acequias y calzadas insignes "*mayores que las que hicieron los romanos y hacer en sierras y cuestas muy altas y llenas de piedras y peñas, andenes de piedra, para que pudiesen sembrar en ellos […] cosa increible a los que no lo han visto*". Esta descripción –que implica una permanente paradoja– le fue conveniente para sostener, finalmente, que la política incaica estaba minuciosamente diseñada para "*nos le dexar un punto ociosos*" (Matienzo 1567, fol. 10r; Morong y Brangier 2019: 19).

Debemos recordar que para los peninsulares la relación entre ocio y trabajo fue considerada de suma importancia, constituyendo un objeto de vigilancia que implicaba prácticas punitivas para su corrección. La erradicación sistemática de esta calidad laboral de los sujetos coloniales (indios, mestizos, negros) era entendida como la aplicación del buen gobierno ya que el trabajo, su antónimo, era representado como una virtud y un orden natural en los seres humanos, en el sentido de que cada sujeto posee un oficio que le corresponde, dando un sentido útil a su vida (Araya 1999: 13-17).

Siguiendo en esta clave analítica, encontramos una referencia directa al inca en una provisión real entregada a Iñigo Ortiz de Zúñiga por el secretario Diego Muñoz Ternero en Lima, en diciembre de 1561, dando las instrucciones y protocolos para la famosa visita a los Chupaichus en la provincia de León de Huánuco. Este texto –inserto en un expediente abultado, consistente en peticiones, cartas, instrucciones y provisiones que formalizan las instrucciones reales de Felipe II para el desarrollo y ejecución de aquella– señala firmemente la obligación moral de la monarquía "*que a esta causa tenemos de mirar por nuestros súbditos y naturales bien y beneficio de ellos y a mantenerlos en justicia y quietud paz sosiego*" (Ortiz de Zúñiga 1967 [1562]: 10). Dentro de las soluciones asumidas que implican la consideración mayúscula de reducir a los indios a pue-

blos para "civilizarlos" y evangelizar sus prácticas, para "*dar asiento en la vida y estado de los dichos naturales*" (p. 9) está la erradicación del ocio y la normalización del trabajo moderado (cuestión largamente exigida por clérigos dominicos y procuradores de indios desde 1540) (Pérez Fernández 1988). Lo importante de la cita que reproducimos es claramente la referencia al inca como una estructura de poder preocupada de la "salud" de los tributarios, elemento posible al controlar la vagancia;

> *"Tenemos entendido el cuidado que sus yngas antiguos tuvieron de que no estuviesen ociosos porque conocían el daño y perjuicio que era para su salud remedio y aumento allende la policía y bien público que resulta de que no están ociosos y trabajen moderadamente" (Ortiz de Zúñiga 1967 [1572]: 9-10).*

La naturaleza de la recomendación hecha al visitador, hombre de "de ciencia y experiencia", es informarse sobre la capacidad de la organización local incaica y ponderar la exigencia laboral para adecuar su factura a las necesidades del régimen colonial.

Las autoridades en esta instrucción, rubricada también por los comisarios de la perpetuidad y el Conde de Nieva, concluyen con una asignación identitaria común para los indios hacia 1561, "*tenemos cierto que la ociosidad en ellos es la mayor parte de su perdición y poca vida según lo que en estas partes de muchos días atrás se tiene por experiencia y entendido*" (p. 9-10). Incluso, el Conde de Nieva en otra carta dirigida a Felipe II, reitera de forma pesimista la naturaleza inherente de los indios advirtiendo "*que no ay que pensar en creer que de su voluntad han de yr a trauajar porque ellos todos naturalmente son holgazanes y a trueque de no trabajar se dexaran morir de hambre*" (Levillier 1921, tomo I: 529). Más aún, la condición de vagancia y la borrachera denunciadas han enfermado a los indios y "*esta ha sido la causa de que se ayan menoscabado después que el ynga los señoreo de tal manera que faltan las dos partes dellos*" (p. 512-513).

Estas conclusiones irán definiendo las características sociológicas de las comunidades andinas bajo el poder de los Austrias, fijando en la escritura una imposición estereotípica de larga duración asociada a la "indianidad" (Bhabha 2002: 92), funcional a las crecientes exigencias tributarias y a su legitimidad axiológica (Lamana 2012).

Letrados, indios, el gobierno colonial y la restitución del inca

Al constatar que los incas erradicaron el ocio e impusierom sujeción irrestricta, las autoridades virreinales, letrados y clérigos, a partir de 1560, cada vez con mayor información a disposición, insistieron y concluyeron taxativamente "*en quanto se pudiere bolvellos a las leyes y orden que los yngas tenian para governallos*" sobre todo para "*quitalles la ociosidad y que trauajen continuo moderadamente*" (Levillier 1921, tomo I: 443). Esta con-

clusión de orden gubernamental fue compartida y asumida por la autoridad colonial de una y otra parte. En sus famosos informes de 1561 y 1571, Polo Ondegardo, más allá de una supuesta simpatía por los indígenas –lo que ha conducido a perfilar erróneamente a un "pro-indigenista" (González Pujana 1977-1981: 109-123) –, recomendaba la continuidad de las prácticas político-administrativas prehispánicas en la colonia.

Como advierte lúcidamente Gonzalo Lamana (2012: 54-55), bajo esta sugerencia restitutiva no existiría un imperativo moral sino "una observación pragmática: la caida de la población y el tributo indígena en los Andes" (p. 55). Polo observará esta caída como consecuencia de las políticas erróneas del colonialismo español al entender que los incas habían construido un corpus normativo necesario y bueno para los naturales. A propósito de su informe de 1571 se lamentaba sosteniendo que "*me parece se puede afirmar que hicieron mas daño los españoles en solo cuatro años que el Inca en cuatrocientos*" (Polo Ondegardo 2012 [1571]: 55)[16]. El daño observado –en términos de descenso demográfico– no aludía a enfermedades o pestes traídas por los conquistadores, sino a la falta de policía, al libertinaje y a los vicios de los indios, producto del ejercicio de su "libertad" colonial y a la ausencia de precisos dispositivos de vigilancia (los naturales, a fin de cuentas, no conocían otro forma de sujeción, no precisaban de decisiones económicas individuales). Según Lamana (2012: 57), el reconocimiento de la condición colonial de los naturales por parte del licenciado (etnografía) le permite razonar sobre la restitución del inca, elogiando sus prácticas gubernamentales orientadas a mantener el trabajo forzado de aquellos, para mantenerlos ocupados a toda costa.

La lógica del pensamiento colonialista supone en los ejemplos de Matienzo y Ondegardo, una explicación ontológica que intenta, utilizando la referencia al inca, otorgar a los indios una identidad estable y esencial, largamente conocida por sus antiguas autoridades, de allí la eficacia de sus prácticas punitivas, sustentadas en la habituación y adecuación milenaria a sistemas políticamente necesarios.

En 1563, y siguiendo las instrucciones de una cédula real de 1553, el licenciado Hernando de Santillán[17] estando en España, remitía a los oficiales de la Corona su conocida "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas" (Santillán 1968 [1563]). Probablemente, constituye la primera relación oficial extensa escrita por un letrado

16 Me permito transliterar una frase de Polo Ondegardo ya citada por Lamana (2012: 55).

17 Hernando de Santillán fue oidor de la Audiencia de Lima, teniente de gobernador de Chile y luego presidente de la Audiencia de Quito. Para una revisión exhaustiva de la obra política del licenciado, ver Sánchez-Concha (1996: 285-302).

destinada a alabar el gobierno del inca (por ello quizás fue erróneamente signada de crónica) (Estebe Barba 1968). Se sabe que las referencias para escribir su relación las tomó de la relación de Cristóbal de Castro y Diego Ortega Morejón efectuada en 1558 al valle de Chincha, en la costa centro sur del Perú (Sánchez Concha 1996: 291).

Como anota Sánchez-Concha (1996: 289) la relación "es fruto de sus observaciones sobre la problemática colonial y de su formación ius naturalista" al concebir el cuerpo de República como una comunidad perfecta basada en una concepción escolástica del mundo. Dicho orden, organizado primariamente por Dios –y por ello perfecto–, puede lograrse si se procura el bien común "cuya manifestación tangible es el "Buen gobierno" (p. 289). Claramente, por su experiencia de letrado y magistrado, estaba facultado para asesorar a la Corona en materia legislativa y a establecer, política y jurídicamente, los elementos que aseguraban el buen gobierno. Sus observaciones y disquisiciones teóricas en el campo del derecho natural le permitirán sostener que los incas encarnan las prácticas orientadas al bien común.

A diferencia de las pretensiones de Matienzo e incluso de Polo Ondegardo, sostiene que los incas son el ejemplo máximo del cuerpo de República al promover el bien común (Sánchez-Concha 1996: 289). No existe en su relación nominación alguna al inca como tirano. Al contrario, su sistema político es definido como el "más general y más pulítico y ordenado que ninguno que haya en aquella tierra que haya memoria" (Santillán 1968 [1563]: 104). El leiv-motiv de la relación es presentado como lo que "conviene entenderse para que en el gobierno de aquella tierra haya estabilidad" (p. 100).

Dentro de las materias específicas del gobierno de los incas, que incluyen tributo, sucesión política, matrimonio, tipos de autoridades, entre otros, señala que a pesar de que los cusqueños "no tuvieron leyes escritas" todos guardaban este orden gubernamental destinado a erradicar el ocio como el "vicio mas castigado" (Santillán 1968 [1563]: 107). A nuestro juicio el licenciado argumenta, al igual que los casos anteriores, en la necesidad del inca dada la naturaleza de los indios;

> *"es de saber que de su natural los indios de aquellas provincias son por la mayor parte inclinados a la ociosidad y vicios de la carne y glotonería, especialmente en el beber demasiado; por ser gente desta cualidad, les cuadró bien el gobierno que los ingas les pusieron, por el cual casi en ninguna cosa los dejaban libertad" (Santillán 1968 [1563]: 120).*

A pesar de que el licenciado aboga por la libertad tutelada de los indios, el ocio crónico y atávico de aquellos impide que critique un sistema de corte autoritario que ha negado la voluntad de sus sujetados. Al

describir al tocuirico, mencionado más arriba, argumenta en la eficiencia punitiva de esta autoridad local –comparado incluso con un visitador cristiano– sugiriendo que para remediar lo que "f*uese errado, lo cual es llegado al gobierno y orden de los ingas que para aquella gente es la mas conveniente que otra ninguna*" (p. 120), más que el gobierno peninsular. Al desaparecer el tocuirico, que los propios alcaldes de indios alababan al compararlo con el corregidor (AGI, Lima 121, fol. 47r), la disipación y falta de orden favorecieron la pérdida de "*aquella sencillez y rectitud que en tiempo eran gobernados por los incas*" (p. 109). Del mismo modo, Juan de Matienzo en 1567 formulaba un cuidadoso plan gubernamental en el cual, a través de funciones específicas, se proponía su reinstalación en el contexto de la reducción de pueblos a indios (Morong y Brangier 2019: 19-22).

En 1564 asumía como gobernador interino, en ausencia de virrey, el presidente de la Audiencia de Lima, licenciado Lópe García de Castro. Su impresión del Perú fue determinante "halle la tierra tan perdida y la gente tan descontenta" (Levillier 1921, tomo III: 31-32). Su observación de las instituciones incaicas se vio intervenida con los problemas que debió enfrentar al querer pacificar a los incas de Vilcabamba, en específico con Sairy Tupac y su hermano Titu Cusi Yupanqui entre 1565 y 1568 (Levillier 1921, tomo III: 295).

Su experiencia en terreno lo llevó a afirmar que "*Quanto mas boy mirando las cosas de esta tierra tanto mas boy sintiendo quan necesario es rremediar el mal gobierno pasado ansi en lo espiritual como en lo temporal*" (Levillier 1921, tomo III: 78). Su proposición, siguiendo la línea argumentativa que venimos desarrollando, fue que "*era uien que estos naturales tubiesen el gobierno que guaynacaba les abia puesto*" (AGI, Lima 121, fol. 5r)[18]. Sus disposiciones tributarias debían seguir "*la orden que el ynga tenía que era muy conforme a derecho y razón*" (Levillier 1921, Tomo III: 125). Con el gobierno del licenciado García de Castro (1564-1569) quedaba sentado un largo precedente discursivo, orientado insistentemente a elogiar el buen gobierno incaico y la posiblidad de recuperar parte de su policía sociopolítica. Cuando Francisco de Toledo arribó al Perú en 1569 por casi cuarenta años, los españoles venían insistiendo en la necesidad de observar las leyes del inca y habían sugerido recuperar algunas de sus instituciones. Las recomendaciones del Conde de Nieva ya habían sido decidoras; "*no es bien mudalles la orden que se les a quedado sino buscar y tornar a cobrar alguna parte de ellas si se ha perdido y tornalla a yntroducir asi en la orden y cuidado que auia sobre ellos*". Esta antigua orden había sido dada "para que no muriesen ni enfermasen" (Levillier 1921, Tomo I: 444).

18 La fecha que entrega Roberto Levillier para esta afirmación del licenciado es incorrecta; señala como fecha 1565 y, al cotejar el documento original, la fecha exacta está datada a fines de abril de 1566.

A modo de cierre

Si atendemos prolijamente a este corpus fragmentario que hemos constituido como objeto de análisis y que hemos revisado aquí, podemos ponderar el contenido de los documentos en un ámbito de necesidad gubernamental perentoria; la estabilidad de la política colonial, la disposición de la mano de obra nativa y el aumento del erario real (Stern 1986; Lohmann 1966). A pesar de que el estudio de la política virreinal –en virtud de adecuar los sistemas de poder prehispánicos a la maquinaria colonial– ha ostentado larga data (y la cantidad de referencias son innumerables) nos parece que poco se ha documentado –salvo casos específicos (Lohmann 1957; Mumford 2012)– respecto a una práctica escritural sistemática (en documentación oficial) orientada a imputar a los incas prácticas de buen gobierno, sustentadas en distintos mecanismos e instituciones de poder.

Mumford señala (2011: 48) que algunos elementos de la tiranía coincidían con técnicas gubernamentales observadas por los españoles como propias de los incas y necesarias para gobernar a las poblaciones andinas: "el control social y la vigilancia, la igualdad y la atomización de los súbditos, así como proyectos de construcción pública que mantenían a la gente trabajando permanentemente e ingeniería social que conducía a desplazamientos a gran escala de la población" (p. 48). Estas observaciones realizadas antes de la intervención toledana, en un universo heterogéneo de actores con intereses diversos, van a ir formalizando progresivamente un objeto de discurso –el inca y los indios– con fines instrumentales en la lógica de la necesidad de asentamiento y buen gobierno y del control cada vez más urgente de mano de obra indígena ante la coyuntura económica y la expansión de la economía extractiva.

La documentación analizada permite especular que esta descripción de los gobernantes cusqueños vino aparejada con la descripción de inferioridad atávica de los indios, es decir, la existencia colonial de los indios, de diversas provincias y latitudes, implicó la valoración de un régimen cruel y estricto pero necesario. Sabemos que la "indianidad" y sus atributos fue una construcción colonial para asegurar y legitimar un proyecto político de dominio de gran envergadura, como lo han mostrado diversas investigaciones. Esta suerte de legitimidad política, en base a constatar empíricamente un modelo *sui generis* de orden y policía social, se sostuvo en a lo menos dos descripciones correlacionadas e insistentes; en primer lugar, la efectividad de la organización política incaica en términos de que estos habían impuesto con un orden social perfectamente encuadrado en las necesidades y "naturaleza" del pueblo andino. Es decir, habían manejado un sistema fiscal tan preciso, y a la vez tan flexible, que podía tomar en cuenta las condiciones cambiantes de cada comunidad, en cada región, de un año a otro (Platt 2010:49).

Esta capacidad gubernamental, reconocida en cronistas, clérigos y funcionarios, fue deducida a través de la observación in situ para sostener que una estructura de poder tan eficaz fue producto de una combinación de autoridad y conocimiento estatal de la alteridad (Mumford 2012).

En este sentido, se hace necesario recordar y asumir la premisa, a contrapelo de una historiografía que reconoció en la Corona un estado centralizado y altamente coactivo, que el poder colonial en los territorios americanos –sobre todo en el Perú– estuvo provisto de unos aparatos de dominio sumamente precarios (Garriga, 2006: 73) y que los intentos de pacificación y dominio pasaron necesariamente por los sutiles pero eficientes mecanismos de negociación con la autoridades étnicas, únicas capaces de articular la inestimable y escurridiza fuerza laboral de los naturales y asegurar cierta estabilidad política (Penry 2019; Zuloaga 2012, Morrone 2016). Esta ponderación, sobre la experiencia *in situ* y la aguda observación de las "realidades locales", otorgó un sentido práctico a las labores cotidianas de gobierno, iterpelando a ratos la normatividad metropolitana.

Para algunos letrados, oficiales y clérigos el régimen colonial, portador de libertad y civilidad para los indios, comenzaba a generar visibles consecuencias; disipación, borrachera, ocio, holgazanería, amancebamiento, traición y, sobre todo, improductividad. La descripción permanente en estos informes, alterna la necesidad de tutelaje y paternalismo frente a una descarnada descripción de salvajismo, interdicción e inferioridad inherente. Los indios padecían pobreza y abusos a causa del servicio personal, de las tasaciones excesivas, del transporte de cargas inmoderadas y del traslado de un "temple" a otro al que se les sometía (Pérez Fernández 1988: 269-270), pero también se emborrachaban y se habían vuelto vagabundos, al igual que muchos españoles y mestizos. La experiencia y la sistemática observación *in situ* les haría comprender que durante el gobierno incaico los indios, a pesar de ser subyugados y compelidos al trabajo obligatorio, estaban sanos y en aumento demográfico, lejanos de cualquier "vicio o maña" en un estricto y positivo orden biopolítico.

De tal manera, no debe dejarse de lado el análisis a las estrategias pragmáticas de toda racionalidad política, que más allá de cualquier interpelación ideológica, secular o religiosa, reconocieron dentro de sus propios límites un compromiso respecto a la adecuación de prácticas de poder prehispánicas en el periodo colonial. En este sentido, intentamos pensar la dominación colonial bajo la lógica de una "hegemonía no absoluta". Con todo, hemos querido poner en evidencia los derroteros de la política imperial, los usos de la praxis política-jurisdiccional en la solución de aquellos y la legitimidad progresivamente adquirida por la información levantada empíricamente referida a gobierno y gobernanza.

Referencias citadas

Fuentes primarias

-Archivo General de Indias (AGI)
Lima 120.
Lima 121.

-New York Public Library (NYPL)
Obadian Rich Collection , Ms 74.

-Biblioteca Nacional de España (BNE)
Ms 2010.

Fuentes editas impresas

Anónimo. 2013 [1539-1541]. "Carta sobre el gobierno, las costumbres y los antiguos ritos del Perú", transcripción paleográfica y edición crítica por Margarita Gentile, "Un memorial pretoledano sobre el Tahuantinsuyu: relectura en 2012", Anuario Jurídico y Económico Escurialense, XLVI: 497-524.

La Bandera, Damián de. 1881 [1557]. "Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga, llamada San Joan de la Frontera y de la vivienda y costumbres de los naturales della" en Relaciones Geográficas de Indias, Tomo I, pp. 96-104. Tipografia de Manuel Hernández, Madrid.

Matienzo, Juan de. 1967 [1567]. Gobierno del Perú. IFEA, Lima-Paris.

Segovia, Bartolomé de. 2019 [1552-1556]. La relación Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos, Pilar Roselló (ed). PUCP, Lima.

Ondegardo, Polo. 2012 [1561]. "Informe del licenciado Juan Polo Ondegardo al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú", en Gonzalo Lamana (ed.), Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo, pp. 139-204. Instituto Francés de Estudios Andinoos y Centro Bartolomé de Las Casas, Lima/Cuzco.

Ondegardo, Polo. 2012 [1571]. "Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros" en Gonzalo Lamana (ed.), Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo, pp. 139-204. Instituto Francés de Estudios Andinoos y Centro Bartolomé de Las Casas, Lima/Cuzco.

Ortíz de Zuñiga, Íñigo. 1967 [1562]. Visita de la provincia de León de Huanuco, Tomo I, John Murra (ed.). Universidad Hermilio Valdizan, Lima.

Santillán, Hernando de. 1968 [1563]. Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas, F. Esteve Barba (ed.), Crónicas peruanas de interés indígena, Vol. 209, BAE, pp. 97-150. Ed. Atlas, Madrid.

Fuentes secundarias

Araya, A. 1999. Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial, Santiago. LOM/DIBAM, Santiago.

Assadourian, C. 1982. El Sistema de la Economía Colonial. Mercado Interno, Regiones y Espacio Económico. IEP, Lima.

Assadourian, C. 1994. Transiciones hacia el sistema colonial andino. IEP-COLMEX, Lima-México.

Barrera-Osorio, A. 2006. Experiencing Nature. The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution. University of Texas Press, Austin.

Betancor, O. 2017. The Matter of Empire. Metaphysics and Mining in Colonial Peru. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Bhabha, H. 2002 [1994]. El lugar del la Cultura. Ed. Manantial, Buenos Aires.

Brading, D. 1991. Orbe Indiano. FCE, México.

Brendecke, A. 2012. Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español. Madrid/ Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.

Cunill, C. 2011. "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI", Cuadernos inter.c.a.mbio, Vol. 8 (9): 229-248.

Clifford, J. 2001. Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y Arte en la perspectiva postmoderna. Gedisa, Barcelona.

Domínguez, Nicanor. 2008. "Betanzos y los Quipucamayos en la época de Vaca de Castro (Cuzco, 1543)", Revista Andina 46: 155-192.

Domínguez, N. 2010. El licenciado Polo: ¿fuente del "Discurso sobre la descendencia y gobierno de los ingas" (ms. 1602/1603-1608)?, Histórica XXXIV(1): 131-144.

Duviols, P. 1979. "Datation, paternité et idéologie de la "Declaración de los Quipucamayos a Vaca de Castro" (Discurso de la descendencia y gobierno de los Ingas)". En Les cultures ibériques en devenir. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977), pp. 583-591. Fondation Singer-Polignac, Paris.

Duviols, P.1982. Revisionnisme historique et droit colonial au 16éme siécle: le théme de la tyrannie des incas, en Indianité ethnocide indigenisme en Amérique Latine, pp. 11-22. CNRS, París.

Earle, R. 2012. The Body of the Conquistador: Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700. Cambridge University Press, New York.

Esteve Barba, F.1968. "Estudio preliminar". En Crónicas peruanas de interés indígena, Biblioteca de Autores Españoles, Vol. 209. Ed. Atlas, Madrid.

Foucault. M. 1979. La arquelogía del saber. Siglo XXI editores, México.

Garriga, C. 2006. Sobre el gobierno de la justicia en indias (siglos XVI-XVII), Revista de Historia del Derecho 34: 67-160.

Gaudin, G. 2017. El imperio de papel de Juan Díez de la Calle. Pensar y gobernar el Nuevo Mundo en el siglo XVII. FCE, México.

Gentile, M. 2013. Un memorial pretoledano sobre el Tahuantinsuyu: relectura en 2012, Anuario Jurídico y Económico Escurialense, XLVI: 497-524.

Gibson, C. 1948. The Inca Concept of Sovereignty and the Spanish Administration in Perú. The University of Texas Press, Austin.

Góngora, M. 1951. El Estado en el derecho indiano. Época de fundación 1492-1570. Instituto de investigaciones histórico-culturales/ Universidad de Chile, Santiago.

González Pujana, L. 1977-1981. "El indigenismo de Polo de Ondegardo", Boletín del Instituto Riva-Agüero 11: 109-123.

Hall, S. 2003. "Introducción; ¿Quién necesita identidad?" en Cuestiones de identidad cultural. Amorrurtu, Buenos Aires.

Hanke, L. (editor). 1978-1980. Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria: Perú, Vol. I. Ed. Atlas, Madrid.

Honores, R. 2004. "El licenciado Polo y su informe al licenciado Briviesca de Muñatones (1561). En Ignacio Arellano y Frmín del Pino (eds.), Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinaria. Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt.

Julien, C. 2016a. "Relación breve de la religión y gobierno de los Ingas" (ca. 1551). En Joanne Pillsbury (ed.), Fuentes documentales para los estudios andinos, Vol. III, pp. 1707-1709. PUCP, Lima.

Julien, C. 2016b. "Relación de las muchas cosas acaecidas en el Perú" (ca. 1552). En En Joanne Pillsbury (ed.), Fuentes documentales para los estudios andinos, Vol. III, pp. 1717-1720. PUCP, Lima.

Lamana, G. 2012. Pensamiento colonial crítico. Polo Ondegardo, Los Andes, y los Estudios Andinos. En Gonzálo Lamana (ed.), Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo, pp. 49-87. IFEA/CBC, Lima.

Levillier, R. 1921. Gobernantes del Perú. Cartas y papales, siglo XVI. Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Tomo I. Sucesores de Rivadeneira, Madrid.

Levillier, R. 1921. Gobernantes del Perú. Cartas y papales, siglo XVI. Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Tomo III. Sucesores de Rivadeneira, Madrid.

Lohmann, G. 1957. El Corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

Lohmann, G. 1966. Juan de Matienzo, autor del Gobierno del Perú (su personalidad y su obra), Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.

MacCormack, S. 2007. On the Wings of Time: Rome, The Incas, Spain, and Peru, Princeton University Press, Princeton.

Martínez, J.L. 1995. Autoridades en los Andes. Los atributos del señor. PUCP, Lima.

Martínez, J.L. 2011. Gente de la tierra de guerra: los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial. PUCP/DIBAM, Lima.

Millones, L. 1998. "De Señores Naturales a Tiranos: El concepto politico de los incas y sus cronistas en el siglo XVI", Latin American Literary Review, Vol. 26 (52): 72-99.

Morong, G. 2013. "De la natural condición e inclinación de los indios; el oidor Matienzo y su proyecto de gobernabilidad para el Perú virreinal, 1567" Diálogo Andino, 42: 17-30.

Morong, G. 2014. "El indio melancólico y temeroso: representaciones de alteridad en dos textos de indias, Perú colonial siglos XVI-XVII", Diálogo Andino, 45: 27-38.

Morong, G. 2016. Saberes hegemónicos y dominio colonial. Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo (1567). Prohistoria, Rosario.

Morong, G. y Brangier, V. 2019. "Los Incas como ejemplo de sujeción. El Gobierno del Perú y la escritura etnográfica del oidor de Charcas, Juan de Matienzo (1567)", Estudios Atacameños, 61: 5-26.

Morrone. 2013. "Estrategias estatales y liderazgo étnico en el corregimiento de Pacajes (1538-1620)". En Ana María Presta (ed.) Aportes multidisciplinarios al estudio de los colectivos étnicos Surandinos,"Qaraqara- Charca; Reflexiones a tres años después. Plural/ Ifea, La Paz-Lima.

Mumford, J. 2011. "Francisco de Toledo, admirador y émulo de la "tiranía" inca", His- tórica, Vol. XXXV (2): 47-65.

Mumford, J. 2012. Vertical Empire; The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes. Duke University Press, Duke.

Ossio, J. 2008. En busca del orden perdido. La idea de la historia en Felipe Guamán Poma de Ayala. PUCP, Lima.

Pagden. A. 1988. La caída del hombre natural. Alianza editorial, Madrid.

Parra, R. 2015. La tiranía del Inca. El Inca Garcilaso y la escritura política en el Perú colonial (1568-1617). Ediciones Copé, Lima.

Pease, F. 1992. Curacas, reciprocidad y riqueza. PUCP, Lima.

Pease, F. 1995. Las crónicas y los Andes. FCE, Lima-México.

Pérez Fernández, I. 1988. Bartolomé de Las Casas en el Perú: 1531-1573. Centro de Estudios Rurales Bartolomé de Las Casas, Cuzco.

Penry, E. 2019. The people are king. The Making of an Indigenous Andean Politics. Oxford University Press, New York.

Platt, T. 2010. John V. Murra, Actor (Odessa 1916-Ithaca, NY 2006). La retórica de la exageración, Chungara 42 (1): 49-57.

Presta, A. 2014. Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial. Los encomenderos de la Plata, 1550-1600. ABNB, Sucre.

Rostworowski, M. 1983. Estructuras andinas del poder. Ideología política y religiosa. IEP, Lima.

Rowe, J. 1966. "Un Memorial del Gobierno de los Incas del Año 1551", Revista Peruana de Cultura 9-10: 26-39.

Salomon, F. 1997. Los Yumbos, Niguas y Tsatchila o "Colorados" durante la colonia española: Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha, Ecuador. Ed. Abya Yala, Quito.

Sánchez-Concha, R. 1996. "El licenciado Hernando de Santillán y sus observaciones en torno de las formas tiránicas de los curacas", Histórica vol. XX (2): 285-302.

Sarabia Viejo. M. 1978. Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España1550-1564. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.

Spalding, K. 1974. De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial, IEP, Lima.

Solodkow, D. 2014. Etnógrafos Coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI). Iberoamericana-Vervuert, Madrid/Frankfurt.

Stern, S.1986 [1982]. Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española, Huamanga hasta 1640. Alianza Editorial, Madrid.

Trimborn, H. 1935. "Unsere älteste ethnographische Quelle über das Inkareich", Zeitschrift für Ethnologie 66: 402-416.

Wedin, A. 1966. El concepto de lo incaico y sus fuentes. Studia Histórica Gothoburgencia VII, Uppsala.

Zuidema, T. 2008. “El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder”, Bulletin de l’Institut français d’études andines [En línea], 37 (1), Publicado el 01 octubre 2008, consultado el 24 junio 2020. URL: http://journals.openedition.org/bifea/3284.

Zuloaga. 2012. La conquista negociada, guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610). IEP/IFEA, Lima.

Zavala, S. 1976. El Servicio personal de los indios en el Perú (extractos del siglo XVI), Tomo I. El Colegio de México, México.

ASTRONOMÍA CULTURAL DE LOS GEOGLIFOS ANDINOS: UN ENSAYO SOBRE LOS ANTIGUOS TARAPAQUEÑOS, NORTE DE CHILE

Persis B. Clarkson[1]
Luis Briones Morales[2]

La incorporación de la astronomía en los ritos y sitios en la región Andina está bien documentada en las épocas de pre y post contacto. En el norte de Chile, a una escasa arquitectura monumental pretérita y una exigua documentación indígena, han contribuido a su vez a una incompleta información correspondiente al uso de la astronomía por la gente antigua.

La abundancia de geoglifos en la región está asociada a los antiguos senderos caravaneros, donde la mayoría de los miles de estos, han sido reconocidos.

El 'Geoglifo Sol', encontrado en el año 2008 en la Pampa Tamarugal, tiene un diseño complejo y una ubicación sugerente: la forma circular, incluye un antropomorfo y "marcas", todo ubicado en el plano horizontal de la pampa. Además, hay una visión hacia el este interrumpida solo por el Tata Jachura, un volcán inactivo, conocido en las fuentes históricas y modernas como también, por los indígenas locales actuales, con manifestaciones rituales.

Sin sorprendernos, hay varias correlaciones entre el sol, la luna, y las constelaciones, incluso los equinoccios y los solsticios, con las orientaciones de las marcas y el antropomorfo, por los años 500 y 1500 d.C. La significación de los fenómenos astronómicos y los rasgos terrestres con la mitología regional, indicarían los tiempos de construcción y el uso del geoglifo.

Introducción

Separando las afirmaciones astronómicas de las culturas no-literarias y no-occidentales, se presenta a los arqueólogos, historiadores, astrónomos entre otros, una apertura fantástica del conocimiento previamente insospechado. Desde la creación en los años 1960 de la disciplina de 'astroarqueología', ahora conocida como 'astronomía cultural' (Ruggles

1 Universidad de Winnipeg, Winnipeg, Manitoba, Canadá. Correo electrónico: p.clarkson@uwinnipeg.ca

2 Museo Municipal de Pica, Región Tarapacá Chile. Correo electrónico: geoglifo1@yahoo.es

y Saunders 1992), hay un tal número de descubrimientos increíbles además, de unas ideas muy estrafalarias. Las hipótesis excéntricas vienen de un estado del pensamiento colonialista y occidentalista pero, expresado como ideas científicas y objetivas.

Se reconoce una audacia de estos presuntos estudios científicos que la comprensión, uso e incorporación de la astronomía en la vida cultural, era introducida por fuera, con un subtexto que la gente no entendía o no tenía claridad para captar ideas tan sofisticadas.

La decadencia más profunda del colonialismo se alcanza con la introducción de lo extraterrestre, porque los humanos no pudieron dar una explicación de su cosmos. Afortunadamente, las explicaciones colonialistas son raras en la literatura científica pero, a la falta de demostrar un contexto razonable entre los parámetros culturales conocidos, podría ser otra forma de imposición occidental, no obstante más sutil.

El presente estudio trata sobre un ejemplo de cultura material – un geoglifo – entre un contexto ritual y astronómico de los antiguos y modernos habitantes del desierto de Tarapacá en el norte de Chile (Figuras 1, 2). Hemos considerado la historia tradicional desde los estudios arqueológicos y etnográficos de la región andina del sur de Perú, Bolivia, y las regiones contiguas de Arica-Parinacota y Tarapacá, en el norte de Chile.

Entre este contexto, la trascendencia de las montañas, la historia, la subsistencia, el trueque de larga distancia y la cosmovisión, están entretejidos en la vivencia en un mundo por lo demás incierto. Es necesario una aproximación amplia de la geográfica y el tiempo: no tenemos ni un fechado específico ni una afiliación cultural para el geoglifo. Este es un problema tanto para el arqueólogo como para el astrónomo porque las interpretaciones pueden ser muy imprecisas.

El geoglifo, referido en el futuro como "Geoglifo Sol" - sin la presunción que es una representación del sol - está en la esfera de la vida andina físicamente, temporalmente y culturalmente e inserto en una red de senderos que ha servido para movilizar gente, cosas e ideas entre las tierras altas, el desiertos y la costa, en el curso de los años.

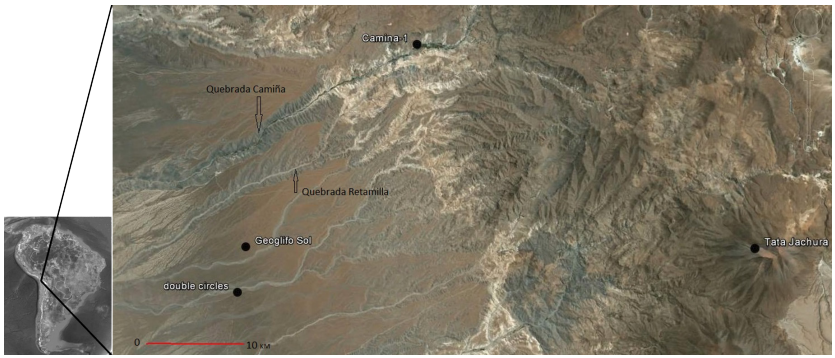


Figura 1. Ubicación de Geoglifo Sol, norte de Chile.

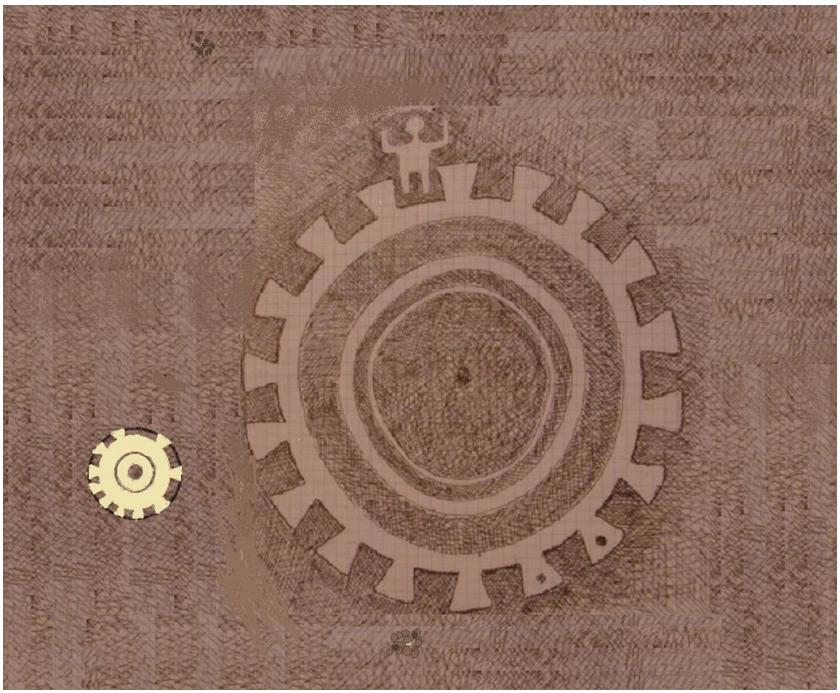


Figura 2. Geoglifo Sol (dibujo L. Briones y P. Clarkson).

Montañas e Historia

La importancia de las montañas - conocidas como la llave fundamental en la cultura andina (Bastien 1978) - en los mitos, símbolos, rituales e historia en la cultura andina está bien documentada (Mishkin 1949; Reinhard y Sanhueza 1982; Chacama y Espinoza 1987; Reinhard 2002). Reinhard (1985), y ha dado énfasis a dicha importancia, como canales para el control del ambiente, el agua y la importancia consecuente de este control, en la vida de los agricultores y pastores (Mishkin 1946:464).

La antigüedad de la adoración de las montañas se refleja en un simbolismo muy difundido y compartido en el tiempo y espacio, incluyendo documentaciones del periodo colonial y de sitios arqueológicos de altura (sobre los 5.200 m.s.n.m) como: estructuras, ofrendas rituales y sacrificios humanos. Además, investigaciones etnográficas de la significancia de las montañas en la cultura andina están de acuerdo con el registro colonial y arqueológico. Las montañas dan origen a los grupos étnicos y lugares donde regresan las almas de los muertos; los cementerios antiguos y modernos pueden incluir deliberadamente la posición de los cuerpos con referencia a las montañas (Aldunate y Castro 1981:80). Según unas fuentes, las mujeres hicieron ofrendas de infantes concebidos por fuerzas naturales, es decir, sin esposos, atribuidos al Tata Jachura (5.252 m.s.n.m) para asegurar la lluvia (Reinhard y Sanhueza 1982).

En la cultura andina existe una asociación de las montañas con las deidades quienes manipulan el ambiente, incluso la lluvia, el agua, relámpagos, granizo, trueno, y meteoros. Según Reinhard (1985) las deidades meteorológicas son más antiguas que la deidad solar – Inti – porque las deidades del ambiente estaban conectadas directamente con la agricultura, el pastoreo y la vida. La poderosa deidad aymara llamado Tunupa, nombre que significa 'espuma del mar', puede tener equivalencia con el dios Inca llamado Viracocha (El Creador). El Tunupa se origina en el Lago Titicaca acompañado por otras deidades menores de las montañas (Reinhard 1985:306). Los humanos que sirven como agentes de los dioses son los shamanes y curanderos, quienes reciben asistencia de las deidades en forma de aves (Arguedas 1956; Núñez del Prado 1979; Tello and Miranda 1923).

En un análisis fino y multi-dimensional, Chacama y Espinosa conectan el creador andino Viracocha con la deidad Tarapaca, considerado equivalente al Tunupa. Las imágenes asociadas con Tarapaca aparecen por primera vez en el período Pukara (200 a.C. – 200 d.C.) en la región de Lago Titicaca y más tarde en la Puerta del Sol de Tiwanaku (16°33'S) y están identificados en el arte rupestre a los sitios de Cerro Unita y Ariquilda 1 en el norte de Chile. La ruta mítica atravesada por

Tarapaca desde el Lago Titicaca hasta la costa, pasa por el norte de Chile donde hay una profusión de senderos de caravanas marcando la conexión entre las tierras altas y tierras bajas, por motivo de subsistencia y trueque ritual en miles de años. Además, los espíritus de las montañas (Aymara mallkus, Quechua apus) en los mitos de Viracocha, incluyen Illimani, Sabaya, Sajama, Guanapa y Taapaca (Chacama y Espinosa 1997). Los mallkus son importantes en la mitología andina y el Illimani, entre otros, está incorporado en la cosmología de Tiwanaku (Vranich 2006).

Cosmología y Astronomía

La identificación de artificios para ver, marcar o conmemorar, en la cultural material demanda una forma físicamente propia en un contexto cultural (Aveni 2008). Entre las latitudes que demarcan los trópicos (entre 23.5° N y 23.5° S), los conceptos desarrollados por las culturas nativas americanas para la observación de cuerpos celestiales eran diferente de los conceptos desarrollados en astronomia científica, que tiene derivación de las latitudes nortes.

Al norte (y sur) de los trópicos, los objetos celestiales parecen girar por los polos celestiales (por ejemplo, el Polaris). Entre las latitudes tropicales, los objetos celestiales parecen moverse en línea recta donde el observador se siente ser el centro de su universo. Los objetos celestiales están observados o marcados a lo largo del horizonte, dando lugar al concepto de una orientación vertical y un cielo partido entre dominios arriba (visible) y abajo (invisible).

Los cálculos astronómicos y calendáricos precisos son relativamente fáciles para obtener con aparatos sencillos para ver y marcar hasta el horizonte y en el horizonte (Aveni 1980). Además, Isbell (1982:356-7) nota tres principios de organización estructural común a los cosmologías tropicales de las Américas:

1) los senderos celestiales del sol, luna y estrellas están concebidos como fuerzas cósmicas cuyas interacciones múltiples tienen responsabilidad por la transición del tiempo, el ambiente, el ciclo agrícola y los estados de existencia humana;

2) el ambiente del espacio secular y sagrado, construido y conceptualizado por humanos, es una reflexión de los movimientos y rutas celestiales;

3) el movimiento de las fuerzas resulta de 'dos principios dinámicos y opuestos' que tienen la responsabilidad de mantener la tensión entre las fuerzas culturales y metafóricas (hombre/mujer, día/noche, etc.). Estas fuerzas circulan alrededor del Axis Mundi (p.ej., el árbol del mundo, el cerro cósmico, etc.).

Esta dualidad cósmica promueve una epistemología simétrica, doble y reversible, por ejemplo la documentada comprensión y uso del concepto e zenit y antizenit por los incas (Isbell 1982; además Zuidema 1981; Urton 1981; Dearborn and Schreiber 1987; Aveni 1981, 1992).

Los solsticios y equinoccios están frecuentemente considerados como las divisiones obvias de los calendarios tradicionales y ellos son, por cierto, eventos notables (Orlove 1979). Tales divisiones no coinciden necesariamente con las necesidades rituales y predictivas de los andinos de subsistencia y otros ciclos (Isbell 1982).

Unos calendarios nativos de los andes y los trópicos están basados en la observación del sol y los puntos extremos observados en el horizonte. Existen dos tipos de tal calendario, uno basado en los solsticios e equinoccios y otro basado en el transito solar del zenit.

Los solsticios marcados en el horizonte por estructuras, marcadores o puntos naturales del horizonte, son indicaciones públicas para advertir el cambio de estación. En un calendario basado en el tránsito por el cenit - un fenómeno que ocurre solamente entre las latitudes tropicales – los tránsitos cenit y anticenit proporcionan una alternativa al uso de los solsticios y equinoccios para cuadrar el año además, llegan a una división que pertenece a las estaciones más naturales y de uso. Unas divisiones alternativas del calendario han sido sugeridas, basadas en las realidades de subsistencia en la vida andina.

En el norte de Chile, el calendario anual está conceptualizado en tres divisiones con una incorporación de los componentes críticos del ciclo agrícola: seco/sembrar, mojado/cultivar, cálido/cosechar (Gavilán y Carrasco 2009:108). En el Perú central, Urton (1981b:29) se refiere a dos divisiones principales de estaciones, lluvioso y seco, con subdivisiones entre cada estación por las tareas agrícolas, pastoriles, etc.

Los calendarios rituales, basados en el horizonte son bien conocidos en el espacio y tiempo y tales calendarios han sido documentados en comunidades andinas modernas. Urton (1981a:114-116) ha indicado una consideración importante sobre la precisión de los calendarios tradicionales basados en el horizonte: los rasgos distintivos y topográficos del horizonte son usados como puntos de referencia por los cuerpos celestiales.

Cada comunidad reconoce los cuerpos celestiales que tienen relevancia en su ubicación y el cronometraje de las tareas de subsistencia; los lugares más conocidos y ritualísticos como las cumbres de los cerros (mallkus/apus), pueden ser combinados con los lugares muy conocidos

y seculares como la dirección a un pueblo. Las investigaciones tempranas en el estudio de 'astroarqueología' ponían énfasis en las medidas precisas (Hawkins 1964; Thom 1967, 1971), y tal precisión es disonante en el contexto de una dependencia sobre puntos topográficos que son inmóviles y bien conocidos.

La significancia de las deidades y fenómenos meteorológicos en la cultura andina tiene relevancia en el uso de calendarios nativos para la observación astronómica.

> *…late one afternoon while doing fieldwork in the community of Misminay, Peru, a thirteen-year-old boy with whom I was pasturing sheep volunteered the information that, in preparation for planting, everyone in the community was watching the stars called Collca ("storehouse") very closely each night…. I asked why everyone was watching Collca. His answer, accompanied by a sharp glance, was simple: porque queremos vivir… (Urton 1981b:3).*

La incorporación de la astronomía en ritos y sitios está bien documentada en los periodos precontacto y postcontacto en la región andina (p.ej., Bauer 1998; Bauer and Dearborn 1995). La documentación es particularmente rica para los Incas, donde hay archivos coloniales, españoles e Incas que proveen fuentes de investigación, más comparativas con estructuras arqueológicas y datos etnográficas (Zuidema 1962; Urton 1991b; Aveni 1997; Bauer 1998).

En el tiempo de los Incas, se han aplicado metodologías consistentes entre los contextos culturales, documentales y conocidos. Estos métodos han indicado la significancia de la astronomía en la cultura Inca. Según fuentes de archivos tan variados como el documento Inca Pachacuti Yamqui de 1613 en donde sabemos que los Incas observaron el sol, la luna, Venus, y las Pléyades, y posiblemente, Orión y La Cruz del Sur. Trabajos arqueológicos en los sitios rituales como el Coricancha en Cuzco, se sabe que los incas incorporaron conceptos astronómicos en la arquitectura del templo (Aveni 1997:150).

Los estudios etnográficos en las tierras altas del Perú han establecidos un traslape de los fenómenos celestiales por la gente antigua y moderna. Los fenómenos incluyen las estrellas, constelaciones y planetas, más aún, con sus nombres y significancias de los cuerpos celestes (Urton 1981a, 1981b, 1983).

En la región de Lago Titicaca, la arquitectura ritual desde los últimos siglos a.C. y en el sitio de Tiwanaku están alineadas con los fenómenos del solsticio, equinoccio, cenit, y nadir, con la Cruz del Sur, Antares (la estrella más brillante en el Escorpio) y el α y β Centauri en la Vía Láctea, con las montañas prominentes (Vranich 2006, comuni-

cación personal). Estos tipos de congruencias están relacionado a los modelos de continuidad documentado por las poblaciones andinos del período pre- y post-contacto.

En otra parte de la región andina, las comparaciones entre los cuentos coloniales y etnográficos proveen información substancial sobre la incorporación del cosmos y los cuerpos celestiales dentro de la vida secular y sagrada, si es verdad que podemos separar los conceptos.

La incorporación de la astronomía, como un componente esencial de lo complejo de la información necesaria para los agricultores y pastores en la planificación del próximo ciclo de subsistencias, está bien documentado para las tierras altas y el altiplano del Perú y Bolivia, pero hay un escasez de información para la gente del norte de Chile (Urton 1981a, 1981b; Yampara 1992; Tudela 2000; van Kessel y Enríquez 2002; Gavilán y Carrasco 2009).

La interacción de los fenómenos observados, de que el uso de la astronomía sirve para una sola parte, es compleja y sofisticada; el concepto de 'la sabiduría de la gente' asume una connotación muy culta por ejemplo, en la consideración de la disposición tradicional de la época de sembrar, esta enlazado con la condición de la aparición de las Pléyades y la verificación científica de la relación de la visibilidad de las Pléyades y las condiciones para sembrar (Orlove et al. 2000).

La ausencia de información específica esta ameritada por el hecho que las observaciones astronómicas son componentes esenciales en la vida andina, con evidencia de una similitud de los fenómenos celestiales observados en decenas de comunidades desde el altiplano hasta la costa (véase van Kessel y Enríquez 2002) y por eso podemos inferir un nivel de consecuencia de las prácticas y creencias entre la gente tradicional pre contacto y moderna. Desde luego, hay conocimientos e informaciones perdidos en el tiempo, como está demostrado por la muerte de los últimos usuarios de observaciones de los solsticios en la comunidad de Maquercota en la orilla del Lago Titicaca en la provincia de Puno, Perú (van Kessel y Enríquez 2002:82-3).

Las diferencias significativas entre la selección de uno u otro cuerpo celestial, están ubicadas en la medida de las observaciones y sus acciones, porque las cosas importantes de medir las actividades relacionadas a la subsistencia (agricultura y pastoreo), están relacionadas a la latitud y altitud.

La disposición de las actividades también afecta la sincronización de la organización de los eventos celestiales con los santos mayores de cada comunidad y región.

Estudios arqueológicos indican la presencia e influencia en el norte de Chile de las culturas del origen del Lago Titicaca y Tiwanaku (Muñoz 1989; Berenguer y Dauelsberg 1989; Rivera 1991). La presencia subsiguiente de los Incas en la misma región esta advertida en la inclusión de Tarapacá, entre el sector Collasuyu del dominio Inca del Tawantinsuyu (Mundo de los Cuatro Cuartos).

Unas comunidades modernas en la región del Lago Titicaca usan una variedad de observaciones celestiales y fechas que son necesarias para mantener un equilibrio apropiado entre la comunidad (*runa*), las deidades (*wa'ka*) y el ambiente (*sallqa*). Hay una coincidencia de las observaciones celestiales y las fechas con las anotadas en las regiones, entre el ex-dominio de los Incas en el Perú, además confirmando la continuación hasta hoy de la vida cultural andina, a pesar de la evidencia obvia del impacto de los españoles y los cristianos.

Los modelos evidentes en las sociedades andinas ya mencionadas, han sido aplicados a las sociedades andinas precontactos en donde por ejemplo, un cuerpo rico de simbolismo existió entre las culturas de la región del Lago Titicaca. Mientras que en la región del cuadripartito Tawantinsuyu, donde el Collasuyu de los incas abarca las regiones del Lago Titicaca en Bolivia y Tarapacá en Chile, estos no fueron precursores en la incorporación de conceptos astronómicos en el arte, arquitectura y la sociedad; si fueron, agentes y elaboradores de un padrón antiguo de la vida andina.

El sitio del periodo Horizonte Medio de Tiwanaku cerca del Lago Titicaca, más los predecesores y los siguientes, también compartieron con el padrón antiguo de vida andina. El transito solar del zenit y antizenit (o nadir) en el sitio de Tiwanaku divide el año en partes casi equivalentes, que según Zuidema (citado por Isbell 1982; Zuidema 1981) era un componente esencial en el desarrollo de la cultura andina.

La presencia poderosa de Tiwanaku (y las culturas relacionadas en el altiplano boliviano) está bien documentada en el norte de Chile, y al igual que el intercambio de ideas, facilitado por las antiguas rutas de caravanas de camélidos (Figura 3) que sirvieron para mover bienes entre el altiplano, los oasis en los desiertos del interior – incluso Tarapacá – y la costa del Pacifico (Núñez y Dillehay 1995).



Figura 3. Caravana de camélidos pasando por Cerros Pintados, norte de Chile en 2000 d.C. (foto P. Clarkson).

Tarapacá: Caravaneros y Geoglifos

Entonces, en el área andina, existen unos ejemplos bien documentados de la incorporación de la astronomía y observaciones celestiales en el tiempo y espacio, a través de los mitos, rituales de vida, rituales de viaje y muerte y más allá de la vida. En la región de Tarapacá, en el norte de Chile, hay una información insuficiente sobre astronomía de los antiguos habitantes, manifestándose más concretamente entre el 400-1000 d.C., coincidente con el dominio de Tiwanaku. Sabemos también, que el viaje rutinario de las caravanas de camélidos por la región, son anteriores a la fecha de la presencia de Tiwanaku y otras culturas en el área del Lago Titicaca y que continuaron activándose después, con el impacto directo de Tiwanaku y con el surgimiento de los diferentes estados regionales en el área.

Los restos arqueológicos asociados a las caravanas están, por definición, limitados (Clarkson y Briones 2001). Los caravaneros frecuentan los mismos lugares para descansar, particularmente los lugares con agua, pasto, y seguridad de los predadores (Nielsen 1997-8). Las estructuras simples y permanentes como los fogones y camellones están testimoniando la presencia de viajeros en la pampa, aunque si bien, la edad de tales estructuras son imposible a determinar. Los estudios etnográficos de caravanas andinas indican que en algunas ocasiones se llevan a cabo rituales en la ruta, sin embargo la naturaleza del viaje en

caravana implica que cualquier material o peso extra es costoso, tanto para la economía del trueque como para el bienestar de las llamas. Los artefactos asociados con los rituales caravaneros probablemente son similares a los utilizados en sus casas (Nielsen 1997-8:173). Además, las cosas y actividades asociadas con los rituales son alusivas al registro arqueológico.

Los rituales asociados con quemas están documentadas etnográficas y etnohistóricamente en la cultura andina, y cualquier resto de quema desaparece en condiciones expuestas por el viento, sol, y animales como aves, carnívoros e insectos. Similarmente, los materiales orgánicos y de asociación conocida con los rituales caravaneros, por ejemplo: las plumas de flamenco es probable que se encuentren en situ. Las ofrendas no orgánicas conocidas al paso de los caravaneros modernos incluyen: cobre, malaquita, concha y cuentas.

La presencia de tales materiales asociadas con los senderos caravaneros y geoglifos está identificada con una significancia ritual (Nielsen 1997-8:173; además Berenguer 1994; Neilsen 1989; Neilsen 1997; Sinclaire 1994). Como Nielsen (1997-8:172) indica, se puede inferir una significado ritual, pero no como una intención clara por parte de los caravaneros.

Entre los restos arqueológicos inmuebles más abundantes en el norte de Chile están los geoglifos, los que se contabilizan por miles en el desierto de Tarapacá. La asociación física de los geoglifos con los senderos caravaneros da evidencia clara de la asociación en espacio y tiempo, sin hacer caso de cuando cualquiera de los dos han sido hechos o usados. Como Núñez ha indicado congénitamente, el acto de crear los geoglifos (y otras formas de arte rupestre) indican un ritual (Núñez 1985:244; además véase Núñez y Briones 1967-8; van Kessel 1976:234; Chacama y Espinosa 1997:30). Siguiendo a Nielsen (1997-8: 173) "una de las características del ritual es la reproducción de cosmovisiones y premisas de acción de las que participan los miembros de una sociedad, [entonces] cabe esperar que los ámbitos rituales contengan rasgos de cierta durabilidad y que sean reusados".

Consecuentemente, dado que los geoglifos tuvieron una clara intención en el ritual caravanero y que fueron hechos en espacios abiertos, accesibles y protegidos, por medio de métodos durables, ellos no sólo son reutilizables, sino que son puntos centrales de rituales, a modo de huacas. Además, se pone énfasis en otro elemento significativo en la consideración de los geoglifos en la vida andina, como lo articulado por Sepúlveda et al. (2005:226), ¨qué arte rupestre y los otros componentes culturales deben ser integrados para avanzar en la comprensión de los procesos socioculturales ocurridos en el norte de Chile¨.

Geoglifos Andinos y Cosmología Andina

La matriz de las montañas, historia, subsistencia y cosmología entretejidas con la vida andina provee un fondo para la consideración del Geoglifo Sol como un artefacto de astronomía cultural (Figura 4).

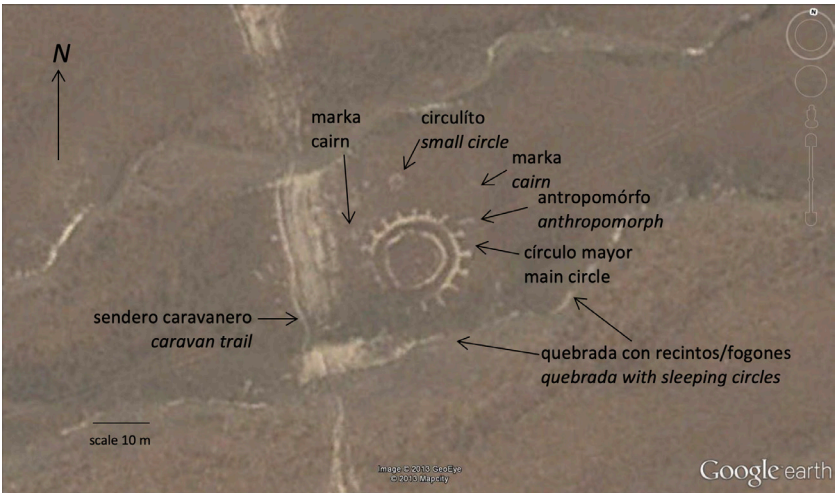


Figura 4. Geoglifo Sol, foto aéreo (Google Earth).

El Geoglifo Sol es extraordinario por su composición, ubicación, y estilo. En realidad se refiere a la composición como un 'panel', porque hay un conjunto de varios elementos que parecen asociados. El panel está ubicado en un plano horizontal de la pampa en un sector naturalmente liso. La mayor parte del panel está ocupado por un grupo de círculos concéntricos, el más grande y más exterior está formado por diez y ocho almenados con un diámetro de casi 20 m. En el lado este, entre dos almenados se registra una figura antropomorfa con los brazos hacia arriba; los antropomorfos son minoritarios pero, significativos. Se nota que el antropomorfo esta sesgado hacia el este y no por el radio del círculo (Figura 2).

Los elementos adicionales del panel están ubicados alrededor del círculo mayor. A 4.0 m al norte hay un círculo menor, también almenado. El círculo menor mide 3.5 m diámetro y tiene tres círculos concéntricos y nueve almenados exteriores. Al oeste, hay un montón de piedras de 0.3 m de altura, y otro montoncito al noreste. Es imposible demostrar una asociación entre todos los elementos del panel, pero la similitud, entre la miniatura del círculo almenado y el círculo mayor, es inconfundible.

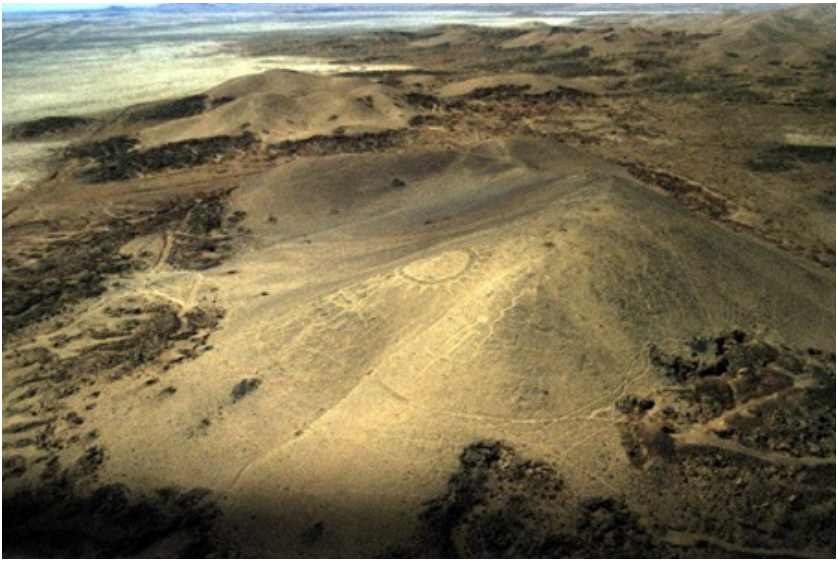


Figura 5. Geoglifo circular, Cerro Rosita, norte de Chile (foto L. Briones).

El estilo único de los dos círculos almenados es una evidencia adicional de una asociación intencional de los elementos del panel. Los geoglifos circulares en el norte de Chile no son desconocidos, como tampoco son los geoglifos situados en superficies horizontales; los círculos almenados no son comunes. Existen unos ejemplos semejantes de El Vado en la quebrada de Guatacondo, en Cerro Rosita [ex-Abra/ Aura], en cerro Inti en el oasis de Pica y en Alto Sur de la desembocadura de la quebrada de Camarones (Figura 5). Geoglifos circulares hechos en estilos similares son conocidos en localidades distantes por los mismos senderos (Briones y Chacama 1987).

Pero, con diferencias en el estilo y técnica de confección, por lo que no se les puede comparar. El geoglifo de Cerro Rosita está situado en la ladera de un cerro orientado al este , el del Alto de Camarones esta esbozado con pigmentación roja, sobre un plano visible desde el lugar, los geoglifos de cerro Inti que se registran en una ladera orientada al sur y el geoglifo de Guatacondo en un plano, visible desde la colina inmediata. Es interesante ver dos círculos en el horizonte al lado de un sendero auxiliar de Geoglifo Sol, unos 5 km al sur (Figura 6).



Figura 6. Geoglifos circulares, 5 km al sur de Geoglifo Sol,
al mismo lado del sendero caravanero del Geoglifo Sol (foto P. Clarkson).

Hay una sugerencia final para una conceptualización intencional de los varios elementos del panel. Extraordinariamente, no hay restos culturales en todo el área llana, incluyendo solo el panel y salvo un número escaso de fragmentos de tiestos cerámicos precontacto, entre uno de los almenados; es necesario recordar la costumbre antigua y moderna de los andinos (además los grupos tropicales amazónicas) de limpiar los espacios rituales.

Frecuentemente, los geoglifos situados cerca de los senderos tienen restos culturales. Uno de esos restos puede ser por casualidad, por ejemplo: los fragmentos de tiestos o una flecha perdida por un cazador; la presencia de restos como minerales (cobre, malaquita), conchas, y cuentas – además los tiestos y líticos - son indicadores de ritual (Nielsen 1997-8). Ambos, más otros geoglifos y estructuras en el sector, como el sendero al lado del Geoglifo Sol, hasta la Quebrada Retamilla (aproximadamente 5 km al norte), se observan superficialmente restos culturales pre - y post-contacto. Esto es un testimonio de la presencia humana de precontacto con el Geoglifo Sol con el sendero caravanero y la presencia por otra parte 'normal,' los restos culturales asociados.

La combinación de todas las características ya mencionadas sugiere una representación única y de contenido ritual. La situación física de éste geoglifo único y solitario, más una visual del horizonte no interrumpido, incluso montañas conocidas por sus leyendas y mitos,

como lugares de alta importancia en la vida de los agricultores y pastores antiguos y modernos, adquiere una importancia ritual y simbólica en el contexto total de la geografía local.

Consideramos unas interpretaciones cosmológicas del geoglifo en el contexto de la astronomía cultural, lo que abarca el contexto social más el rol de astronomía en la vida secular y sagrada (Ruggles y Saunders 1993). Cualquier discurso del Geoglifo Sol debe incluir el contexto andino.

No hay dudas que el Geoglifo Sol era visible y visitado por cualquiera persona pasando por el sendero caravanero no obstante, la escasez de restos culturales. El geoglifo tiene mejor posibilidad de ser observado con luz rasante, ya sea de la mañana o atardecer y está situado a escasos cuatro metros del sendero principal (Figura 7). Además, la quebradilla contigua con el sector del geoglifo, tiene varios recintos pequeños o "camadas" de fecha desconocida. Tales recintos sirvieron y sirven para protegerse y abrigarse del frío y viento nocturno (*paskanas*), con el posible apoyo de un improvisado fogón (Figura 8).



Figura 7. Geoglifo Sol desde el sendero caravanero (foto P. Clarkson).



Figura 8. Lugares limpios y adecuados para los recintos o los fogones; se ve el Geoglifo Sol atrás (foto P. Clarkson).

La importancia de los elementos únicos ya anotados, están subrayado por una vista panorámica, desde el Geoglifo Sol, de las montañas (Figura 9). Podemos agregar:

1) el significado de las montañas en el horizonte, desde una visión andina,

2) el uso de algún tipo de aparato para conmemorar y localizar objetos celestiales, tanto por los Incas y los Tiwanakus, ambas culturas con dominios en el desierto de Tarapacá, y

3) la documentación etnográfica de la dependencia con observaciones celestiales para marcar algunas fiestas y actividades de subsistencia, existiendo las condiciones ideales en el sitio del Geoglifo Sol para observar los cuerpos celestes.



Figura 9. Tata Jachura, desde el Geoglifo Sol (foto P. Clarkson).

La escasez de información sobre el uso de astronomía en contextos etnográficos, etnohistóricos, y arqueológicos en la región de Tarapacá nos plantea algunas dificultades. No sabemos lo extenso de la influencia de los Incas o culturas circum-Titicaca sobre la cosmovisión actual de los tarapaqueños: los Incas re-escribieron la historia para su glorificación.

Un examen cauteloso de los eventos y cuerpos celestes documentados en las culturas andinas, nos da un espacio desde donde podemos considerar las propiedades rituales del Geoglifo Sol entre los años de 400-1500 d.C., un periodo que corresponde al tiempo de los Tiwanku, de los Desarrollos Regionales e Inca. Estos cuerpos incluyen el sol (solsticio, equinoccio, cenit, nadir), las Pléyades, α y β Centauri en la Vía Láctea, y la Cruz del Sur. Además, el tránsito por el cenit y posiciones heliacales en el este y oeste; estamos considerando más fenómenos cuando los datos están disponibles; los criterios para determinar las alineaciones están calculados según Aveni (1972).

La Figura 10 muestra algunos fenómenos celestes encontraste con la representación del horizonte. Resalta por el este el volcán Tata Jachura, un mallku de gran importancia en la historia y leyendas del norte de Chile además, se acota la figura del antropomorfo orientado también al este.

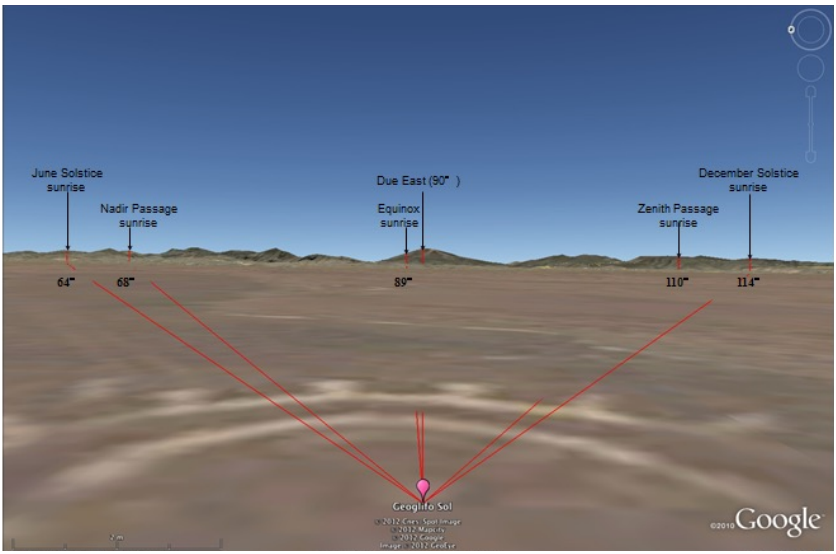


Figura 10. Alineamientos astronómicos en el horizonte este desde el Geoglifo Sol (H. Green).

¿Porque estos objetos celestes? Encontramos una respuesta entre las características de la ubicación y visión desde el Geoglifo Sol en el contexto más grande de las creencias cosmológicas del norte de Chile y el área colindante en los andes. Hay mucha evidencia en la literatura arqueológica, etnohistórica, y etnográfica indicando las correlaciones entre las Pléyades y el período de cultivos (Urton 1981a; Aveni 1997; van Kessel 2002), más la incorporación del solsticio de junio con la salida helíaca de las Pléyades.

Los estudios etnográficos entre los Aymara-hablantes demuestra un énfasis similar con las Pléyades como uno de varios pronósticos para el período de agricultura además, la Vía Láctea, la Cruz del Sur y Escorpio (van Kessel 2001, 2006; van Kessel y Enríquez 2002). Mientras que las fiestas y días de los santos corresponde a la historia específica de una comunidad, muchas de las fiestas religiosas coincide con fechas importantes calendáricas y estacionales, por ejemplo la concurrencia de San Juan el 24 de junio con las celebraciones del 'solsticio' (Urton 1981b), y de Santo Tomas el 21 de diciembre.

Las fechas del tránsito del cenit/anti-cenit en la latitud del Geoglifo Sol también presenta correlaciones interesantes con unas fiestas celebradas en el norte de Chile: San Santiago en el 25 de julio (anti-cenit solar en el 26 de julio), y a fines de noviembre en la fiesta de San Andrés (30 de noviembre), generalmente coincidente con el tránsito del cenit solar (20 de noviembre) y el tránsito arriba del α y β Centauri en el Es-

corpio ("los ojos de la llama" en Aymara y Quechua), marca el fin del período de nacimiento de los camélidos.

Por último, debemos considerar ¿porqué el Geoglifo Sol esta situado tan lejos de cualquier comunidad – antigua o moderna – en una región de pocos recursos para la agricultura y pastoreo?. Los ejemplos arqueológicos y etnográficos aquí examinados estan basados en un modelo de 'hombre en el centro del mundo' y la incorporación del horizonte, en la creación de los calendarios, basado en el horizonte y que reflejan las necesidades de la comunidad; tal manera de conceptualizar el cosmos esta de acuerdo con el modelo de observaciones tradicionales es decir, el hombre-al-centro de los trópicos.

El contexto terrenal del Geoglifo Sol consiste en un sendero al lado que corre en sentido norte-sur y viceversa, conectando al sitio arqueológico de Alto Ariquilda Norte con los caseríos de Calatambo, en la quebrada de Camiña y Suca, en la quebrada homónima. Desde dichos sitios hay senderos adicionales que, en realidad, conectan el Geoglifo Sol con una red física y social entre las tierras altas, desierto, y costa.

Los viajes de larga distancia, por parte de los caravaneros, duraban semanas o meses y la topografía del horizonte y los alineamentos desde el Geoglifo Sol pudieron servir como una mnemotécnica para una variedad de comunidades, dependientes de su calendario "local'. Los eventos calendaricos aqui considerados son los mismos documentados por espacio y tiempo en la región andina, lo que le confiere al Geoglifo Sol, un uso universal.

Consideraciones Finales

Esta exploración a una función ritual del Geoglifo Sol nos lleva a otra pregunta importante: ¿el Geoglifo Sol es el único geoglifo con una significación astronómica? Y, si este es único, ¿la hipótesis es menos valida? Debido a una insuficiencia de información etnográfica y arqueológica por parte de la gente del desierto de Tarapacá, sugerimos que la respuesta es "no" por ambas preguntas.

Las connotaciones rituales de geoglifos en el norte de Chile han sido considerado desde una diversidad de puntos de vista (Núñez 1976; Bittman 1985; Reinhard 1985; Romero 1996; Chacama and Espinosa 1997; Briones et al. 1999; Diaz and Mondaca 1999; Briones 2006; Vitry 2007; Pimentel 2009; Sepúlveda et al. 2010), y el punto de vista astronómico aquí presentado es una nueva faceta en la investigación.

Desde la primera creación de geoglifos sobre la superficie del desierto, han estado en permanente proceso de re-uso, reinterpretación y

también de alteración. Las interpretaciones idiosincrásicas están fuera de la capacidad de la arqueología (Neilsen 1997-8). Sí, podemos seguir mostrando en las grandes distancias del desierto de Tarapacá, la existencia de ejemplos claros de estilos artísticos e individuales (<biblio>) y, es importante anotar que el Geoglifo Sol, es parte de la esfera de interacción identificado en las culturas andinas y tarapaqueñas.

La preferencia de contar con marcas estacionales en cambio de marcas calendáricas está documentada en las región andina Aymara y Quechua-hablantes. Las observaciones astronómicas establecidas con las cumbres de las montañas forman parte de todas las herramientas para pronosticar el ciclo de subsistencia.

Referencias Citadas

Aldunate, C. y V. Castro. 1981. Las Chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Lóa Superior Período Tardío. Tesis doctoral, Universidad de Chile, Santiago.

Arbino, D. y M. Arnold. 2012. Conquests of the Imagination: the Manipulation of Myth in Iberian Conquest Literatures. Nomenclatura: Aproximaciones a los Estudios Hispánicos, Primavera 1-26.

Arguedas, J. 1956. Puquio, una cultura en proceso de cambio. Revista del Museo Nacional de Historia 25:184-232.

Aveni, A.F. 1972. Astronomical Tables Intended for Use in Astroarchaeological Studies. American Antiquity 37(4):531-540.

Aveni, A.F. 1980. Skywatchers of Ancient Mexico. University of Texas Press, Austin.

Aveni, A.F. 1981. Horizon Astronomy in Incaic Cuzco. En Archaeoastronomy in the Americas, editado por R. Williamson, pp. 305-318. Ballena Press, Los Altos, EEUU.

Aveni, A.F. 1992. On Seeing the Light: A Reply to Here Comes the Sun by Dearborn and Schreiber. Archaeoastronomy 10:22-24.

Aveni, A.F. 1996. Astronomy and the Ceque system. Journal of the Steward Anthropological Society 24(1,2):157-172.

Aveni, A.F. 1997. Stairways To the Stars: Skywatching in Three Great Ancient Cultures. John Wiley and Sons, Toronto.

Aveni, A.F. 2008. Foundations of New World Cultural Astronomy. University Press of Colorado.

Bastien, J. 1978. Mountain of the Condor. West Publishing Co., New York.

Bauer, B.S. 1998. The Sacred Landscape of the Inca: the Cuzco Ceque System. University of Texas Press, Austin.

Bauer B. S. y D.S.P. Dearborn. 1995. Astronomy and Empire in the Ancient Andes: The Cultural Origins of Inca Sky Watching. University of Texas Press, Austin.

Berenguer, J. 1994. Asentamientos, caravaneros y tráfico de larga distancia en el norte de Chile: el caso de Santa Barbara. En De Costa a Selva, editado por M.E. Albeck, pp 17-50. Instituto Interdisciplinario Tilcara.

Berenguer, J. y P. Dauelsberg. 1989. l Norte Grande en la órbita de Tiwanaku (400 a 1.200 d.C). En Culturas de Chile: prehistoria desde sus orígenes hasta los albores de la conquista, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemmeyer, C. Aldunate, e I. Solimano, pp. 129 - 180. Editorial Andrés Bello, Santiago.

Bittman, B. 1985. Reflections on Geoglyphs from Northern Chile. Latin American Studies 1, Rickmansworth, Inglaterra.

Briones, L. 2006. The Geoglyphs of the Northern Chilean Desert: An Archaeological and Artistic Perspective. Antiquity 80:9-24.

Briones, L., A. Diaz, C. Mondaca, y P. Clarkson. 1999. Huasquiña, las chacras y los geoglifos del desierto: una aproximación al arte rupestre andino. Diálogo Andino 18:39-61.

Briones, L. y J. Chacama. 1987. Arte Rupestre de Ariquilda: análisis descriptivo de un sitio con geoglifos y su vinculación con la prehistoria regional. Chungara 18:15-66.

Chacama, J. y G. Espinosa. 1997. La ruta tarapacá: análisis de un mito y una imagen rupestre en el norte de Chile. Actas del XIV Congreso de Arqueología Chilena 2:769-792. Museo Regional de Atacama, Copiapó.

Clarkson, P.B. y L. Briones. 2001. Geoglifos, senderos y etnoarqueología de caravanas en el desierto chileno. Boletín Museo Chileno de Arte Precolombino 8:35-45.

Dearborn, D.S.P. y K.J. Schreiber. 1987. Here Comes the Sun: the Cuzco-Machu Picchu Connection. Archaeoastronomy 9:15-37.

Diaz, A. y C. Mondaca. 1999. Geografía y geoglifos de la pampa de Tamarugal, antecedentes sobre geografía cultural y el arte rupestre andino. Seminario para optar al título de Profesor en Historia y Geografía. Universidad de Tarapacá, Arica.

Gavilán, V. y A.M. Carrasco. 2009. Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno. Chungara 41(1):101-112.

Hawkins, G. 1964. Stonehenge: a Neolithic computer. Nature 202:1258-1261.

Isbell, B. J. 1982. Culture Confronts Nature in the Dialectical World of the Tropics. En Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics, editado por A. Aveni y G. Urton. Annals of the New York Academy of Sciences 385:353-363.

Mishkin, B. 1940. Cosmological ideas among the Indians of the southern Andes. Journal of American Folklore 53:225-241.

Mishkin, B. 1946. The Contemporary Quechua. Handbook of South American Indians 2: 441-470. Smithsonian Institution, Washington, D.C.

Muñoz, I. 1989. El período formativo en el norte grande (1000 a.C. a 500 a.C.). En Culturas de Chile:prehistoria desde sus orígenes hasta los albores de la conquista, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemmeyer, C. Aldunate, e I. Solimano, pp. 107-128. Editorial Andrés Bello, Santiago.

Nielsen, A.E. 1997-8. Tráfico de caravanas en el sur de Bolivia: observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXII-XXIII:139-179.

Nielsen, A.E. 1997. El tráfico caravanero visto desde La Jara. Estudios Atacameños 14:339-371.

Núñez, L. 1976. Geoglifos y tráfico de caravanas en el desierto Chileno. In Homenaje al Dr. Gustavo le Paige, S.J., Anales de la Universidad del Norte (Chile) 10:147-201.

Núñez, L. 1985. Petroglifos y tráfico en el desierto chileno. Estudios en Arte Rupestre, pp. 243-263. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.

Núñez, L. y L. Briones. 1967-8. Petroglifos del sitio Tarapacá-47. Estudios Arqueológicos 3-4:43-84. Universidad de Chile, Antofagasta.

Núñez, L. y T.S. Dillehay. 1995. Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: patrones de tráfico e interacción económica. Universidad Católica del Norte, segunda edición.

Núñez del Prado, J. 1970. El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba. Allpanchis 2:57-119.

Orlove, B.S. 1979. Two Rituals and Three Hypotheses: An Examination of Solstice Divination in Southern Highland Peru. Anthropological Quarterly 52:86-98.

Orlove, B., J.C.H. Change, y M.A. Cane. 2000. Forecasting Andean Rainfall and Crop Yield from the Influence of El Niño on Pleiades Visibility. Letters, Nature 402: 68-71.

Pimentel, G. 2009. Las huacas del tráfico, arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del desierto de Atacama. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino 14(2):9-38.

Reinhard, J. 1985. Sacred Mountains: An Ethno-archaeological Study of High Andean Ruins. Mountain Research and Development 5(4):299-317.

Reinhard, Johan 2002. A High Altitude Archaeological Survey in Northern Chile. Chungara 34(1):85-99.

Reinhard, J. y J. Sanhueza. 1982. Expedición arqueológica al altiplano de Tarapacá y sus cumbres. Revista de la Corporación para el Desarrollo de la Ciencia 2(2): 17-42. Santiago.

Rivera, M.A. 1991. Prehistory of Northern Chile: A Synthesis. Journal of World Prehistory 5(1):1-47.

Romero, A.1996. Enfrentamientos rituales en la cultura Arica: interpretación de un ícono rupestre. Chungara 28(1-2):115-132.

Ruggles, C.L.N. y N.J. Saunders. 1993. The Study of Cultural Astronomy. En Astronomies and Cultures: Papers derived from the third "Oxford" International Symposium on Archaeoastronomy, editado por C. Ruggles y N. Saunders, pp. 1-31. University Press of Colorado.

Sepúlveda, M.A., Á.L. Romero, y L. Briones. 2005. Tráfico de caravanas, arte rupestre y ritualidad en la Quebrada de Suca (extremo norte de Chile). Chungara 37 (2):225-243.

Sinclaire, C. 1994. Los sitios de "muros y cajas" del Río Loa y su relación con el tráfico de caravanas. En De Costa a Selva, editado por M.E. Albeck, pp. 51-76. Instituto Interdisciplinario Tilcara.

Tello, J. y P. Miranda. 1923. Wallallo: Ceremonias gentilicias realizadas en la región Cisandina del Perú central (Distrito Arqueológico de Casta). Inca 1(2):475-549.

Thom, A. 1967. Megalithic sites in Britain. Oxford University Press, Oxford.

Thom, A. 1971. Megalithic lunar observatories. Oxford University Press, Oxford.

Tudela, P. 2000. La religión tradicional entre los aymaras de Arica. Revista Chilena de Antropología 15:99-118.

Urton, G. 1981a. Animals and Astronomy in the Quechua Universe. Proceedings of the American Philosophical Society 125(2):110-127.

Urton, G. 1981b. At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology. University of Texas Press, Austin.

Urton, G. 1983. El sistema de orientaciones de los incas y de algunos quechuahablantes actuales tal como queda reflejado en su concepto de la astronomía y del universo. Revista Anthropológica 1(1):209-238.

Van Kessel, J. 1976. La pictografía rupestre como imagen votiva: un intento de interpretación antropológica. In Homenaje al Dr. Gustavo le Paige, S.J., Anales de la Universidad del Norte 10:227-244.

Van Kessel, J. 2001. Se busca: un dios para un desarrollo con identidad. Revista de Ciencias Sociales 11:84-98. Universidad de Arturo Prat, Iquique.

Van Kessel, J. 2006. Economía bidimensional andina. Revista de Ciencias Sociales 17:86-106. Universidad de Arturo Prat, Iquique.

Van Kessel, J. y P.E. Salas. 2002. Señas y señaleros de la Santa Tierra: Agronomía Andina. Wageningen studies on heterogeneity and relocalization No.4, Departamento de Sociología Rural de la Universidad de Wageningen, Holanda.

Vitry, C. 2007. Caminos rituales y montañas sagradas: estudio de la vialidad inka en el nevado de Chañi, Argentina. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino 12(2):69-84.

Vranich, A. 2006. The Construction and Reconstruction of Ritual Space at Tiwanaku, Bolivia (A.D. 500-1000). Journal of Field Archaeology 3:121-136.

Yampara, S. 1992. Economia comunitaria aymara. En La Cosmovision Aymara, editado por van den Berg, H, y Norbert Schiffers, pp. 143-186. UCG/HISBOL, La Paz.

Zuidema, R. T. 1962. The Ceque System of Cuzco: the Social Organization of the Capital of the Inca. E.J. Brill, Leiden.

Zuidema, R.T. 1981. The Inca Observations in Cuzco of the Solar and Lunar Passages Through Zenith and Antizenith. En Archaeoastronomy in the Americas, editado por R Williamson, pp. 319-342. Ballena Press, Santa Barbara.