

PENTUKUN

Nº 3

Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de La Frontera

Temuco - Chile
1995

La publicación de PENTUKUN es financiada gracias a los aportes del
Ministerio de Educación de Chile, MINEDUC, y Fundación FORD.

PENTUKUN

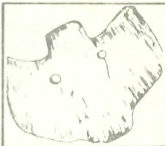
Nº 3

Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de La Frontera

Temuco - Chile

1977

La publicación de este libro es una obra conjunta
del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología y el



PENTUKUN

Nº 3

Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de La Frontera

Temuco - Chile

1995



PENTUKUN

N° 3

Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de La Frontera

Temuco - Chile

1992

PENTUKUN, publicación periódica del Instituto de Estudios
Indígenas de la Universidad de La Frontera.

ISSN.0717-1099

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA, EDUFRO

Representante legal, HEINRICH von BAER von L.

Director Instituto, JOSE AYLWIN O.

Bibliotecaria CEDOC., SYLVIA GALINDO G.

Director Revista, HUGO CARRASCO M.

Secretaría de Redacción, ORIETTA GEEREGAT V.

Consejo de Redacción, JOSE BENGUA, ALIRO CONTRERAS,
ELICURA CHIHUAYLAF, CORNELIO CHIPANA, MARIA ESTER GREBE,
ALBERTO HOTUS, JUAN ÑANCULEF, HECTOR PAINEQUEO,
JORGE PINTO, ISOLDE REUQUE.

Digitación, IVONNE NAVARRETE M.

Diseño Portada y Viñetas, JAIME MALDONADO L.

Diagramación, JAIME MALDONADO L.

Impresión, Impresos Emmanuel

Tiraje 500 Ejemplares

Los trabajos publicados pueden ser reproducidos, indicando su autor y
fuente, y enviando tres ejemplares al Director de la Revista.

Las opiniones expresadas son de exclusiva responsabilidad de sus
autores no reflejan necesariamente la opinión de la Revista.

Las colaboraciones deben ser enviadas para su evaluación y eventual
publicación a la Secretaría de Redacción.

Casilla 54-D, Temuco, Chile.

Fono Fax: 252648, ó 252627 Anexo 1451

Temuco, Chile, Septiembre 1995

ISSN 0717-1083

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA, EDITION

Representante legal: HENRIKSON, JOSE ANTONIO L.
Director: Instituto, JOSE ANTONIO L.
Editores: CERO, SYLVIA GALINDO G.

Director General: RUIZ GARRASCO M.
Secretaría de Redacción: ORTIZ CARRERA V.
Consejo de Redacción: JOSE BENIGNO ALONSO CONTRERAS
ELIZABETH CHAVEZ, CONCHA CHAVEZ, MARIA ESTHER CRESPO
ALEXANDRO HURTADO JUANMANUEL, HECTOR PARRAGUARD,
JOSE PINTO, ROLANDO REYES.

Redacción: MONTE NAVARRETE M.
Diseño: Pizarro y Asociados, JAMES MALDONADO L.
Impresión: JAMES MALDONADO L.
Impresión, Imprenta: Editorial
Tirada: 500 Ejemplares.

Las opiniones expresadas en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de sus
autores y no representan necesariamente la opinión de la Universidad.

Las opiniones expresadas en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de sus
autores y no representan necesariamente la opinión de la Universidad.

Las opiniones expresadas en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de sus
autores y no representan necesariamente la opinión de la Universidad.

Calle 24-11, Temuco, Chile
Fono Fax: 222222, 222222 Anexo 1221

Temuco, Chile, Septiembre 1992

INDICE

ESTUDIOS

RAUL ARANGO: Los pueblos indígenas de Colombia en la constitución de 1991.	9
✓ JOSE AYLWIN O.: Pueblos indígenas, territorio y autonomía.	23
NICANOR GONZALEZ D.: Territorio kuna: sus perspectivas hacia el desarrollo sostenible.	47

CREACION

MARCELO MONTECINO S. : Fotografías.	55
BERNARDO COLIPAN F. : Poemas.	61
ERWIN QUINTUPIL : Poemas.	66
PATRICIA LEUFUMAN : Poemas.	71
RICARDO LONCON: Poemas.	72

OPINIONES

LORENZO AILLAPAN C.: Una mirada mapuche a la educación chilena.	73
BERNARDO BERDICHEWSKY: Indigenismo/Indianidad: conceptos contradictorios.	77
TERESA DURAN, MIGUEL ALVARADO, MARCELO BERHO.: Cómola antropología piensa la identidad étnica.	83

DOCUMENTOS

Constitución Política de Colombia aprobada en 1991. (Fragmentos)	97
--	----

La atención pastoral hacia las religiones tradicionales. Carta del Consejo Pontificio para el dialogo Interreligioso a los Presentes de las Conferencias Episcopales de Asia, América y Oceanía. Informe documento C / CN. 4 / 1992 / 42 del Consejo Economico Social, Naciones Unidas.	105
--	-----

Informe de la Reunión de Expertos encargada de examinar la experiencia de los países en la esfera de la aplicación de planes de autonomía interna en favor de las poblaciones indígenas.	111
---	-----

NOTAS Y RESEÑAS

MARTINIC B., Mateo. Los aonikenk. Historia y cultura. (Sylvia Galindo G.).	117
---	-----

CENTRO. Latinoamericano de Demografía, CELADE. Estudios socio -demográficos de pueblos indígenas. (Sylvia Galindo G.).	117
---	-----

CITARELLA, Luca; comp. Medicinas y culturas en la Araucanía. (Sylvia Galindo G.).	117
--	-----

INSTITUTO DE ESTUDIOS INDIGENAS . Universidad de la Frontera. Tierra, territorio y desarrollo indígena. (Sylvia Galindo G.).	118
---	-----

AYLWIN, José. Estudio sobre tierras indígenas de la Araucanía: Antecedentes histórico legislativos (1850- 1920). (Sylvia Galindo G.).	118
---	-----

VARGAS T, Carlos: "La Conciliación" en nuestro ordenamiento Jurídico y en la nueva legislación indígena (Orietta Geeregat V.).	119
---	-----

PENTUKUN N°2, Temuco, Chile. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. (Orietta Geeregat V.).	120
---	-----

BROTHERSTON, Gordon: Book of the Fourth World. Reading the Native Americas Through Their Literature. (Hugo Carrasco M.).	120
---	-----

INFORMACIONES DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS INDIGENAS	123
---	-----

PRESENTACION

Nuestra intención al crear esta revista fue que se constituyera en una palabra intercultural, en un mensaje de admiración y encuentro, y que, fiel a su nombre, PENTUKUN fuera un espacio respetuoso y cordial en el que personas e instituciones indígenas y no indígenas pudiesen compartir sus anhelos y sus identidades.

Creemos que estos objetivos se están cumpliendo, según lo que nos han manifestado verbalmente o a través de cartas desde varios lugares del país, y esto nos estimula para redoblar los esfuerzos en corregir los errores que todavía cometemos y para profundizar nuestro compromiso con los pueblos indígenas desde el rol que nos corresponde como Instituto universitario.

Es particularmente valioso para clarificar nuestra tarea de revista que pretende acercar universidad, pueblos indígenas y sociedad, testimonios como el de dos jóvenes mapuches que nos participaron su emoción al haber conocido por primera vez la revista." Leí PENTUKUN, profesor, me dijo en Huapi uno de ellos, y sentí que mi voz indígena se iba por el campo". "Sí, agregó su compañero, las páginas de la Revista eran como el grito de la trutruka".

Hermoso lenguaje y delicados sentimientos manifestados por estos jóvenes, que apreciamos y agradecemos. Ellos nos muestran cómo PENTUKUN debe atravesar los espacios para llevar la palabra indígena, sus proyectos, sus ilusiones, sus problemas y su sabiduría, de un extremo al otro del país y ojalá más allá de nuestras fronteras para ser un puente con otros pueblos indígenas de países y continentes hermanos.

En este número hemos querido concretar algunos de estos propósitos. La sección ESTUDIOS está dedicada en esta oportunidad a la temática del derecho internacional indígena, y tres estudiosos de países distintos nos ofrecen su criterio autorizado sobre temas complementarios.

En la sección CREACION se ha incorporado una pequeña muestra de un artista gráfico chileno residente en el extranjero, y los poemas de cuatro valiosos poetas mapuches que hasta ahora han tenido pocas posibilidades de difusión de su obra, pese a su indudable talento.

En la sección OPINIONES nos dignifica incluir la crítica directa y sincera de un conocido artista mapuche a algunos elementos de nuestra educación nacional; participar de las reflexiones de un eminente estudioso que sintetiza una temática muchas veces esbozada en los debates académicos y no académicos; y ser testigos de un debate de alto nivel asumido con propiedad y criterio científico por una destacada investigadora y docente de una de nuestras Universidades, acompañada por un colega y un alumno suyos.

En los DOCUMENTOS se incorpora un valioso ejemplo de respeto y valorización de las religiones tradicionales por de la iglesia católica, algunos fragmentos de la actual Constitución colombiana referidos a los derechos indígenas, y el informe del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas sobre aplicación y planes de autonomía interna en favor de las poblaciones indígenas.

En las NOTAS Y RESEÑAS se ha querido destacar esta vez, un importante libro que enfoca una temática permanente de los pueblos indígenas de nuestra América a través de su literatura, junto a diversas publicaciones recientes recibidas en el Centro de Documentación del Instituto.

Por último, reiteramos nuestra invitación a todos quienes deseen participar en esta empresa intercultural y solidaria, especialmente a los indígenas de nuestro país y fuera de él, a enviar sus colaboraciones en esta tarea de todos.

El Director

ESTUDIOS

LOS PUEBLOS INDIGENAS DE COLOMBIA EN LA CONSTITUCION DE 1991

Raúl Arango (*)

INTRODUCCION

En más de 70 países del mundo habitaban cerca de 5.000 pueblos indígenas con una población aproximada de 300 millones¹. En el continente americano viven cerca de 400 de éstos con una población estimada de 36 millones de indígenas. En Colombia, aunque no se han dado a conocer los resultados del censo de 1993, en lo concerniente a la parte indígena se han identificado 81 grupos étnicos, con una población estimada de 600.200 indígenas².

En el caso colombiano, la Constitución de 1991 consagró una serie de derechos en favor de los pueblos indígenas, entre los cuales se destacan los siguientes: reconocimiento de un gobierno propio y autónomo, consolidación de los resguardos de tierras, derecho a una educación en lengua materna, representación política en el Congreso de la República, administración de los territorios indígenas y dotación a los resguardos con presupuesto propio de recursos provenientes de los ingresos corrientes de la Nación. Igualmente, se destaca el reconocimiento de los territorios indígenas como nuevas entidades territoriales del país.

Estas normas constitucionales deben ser desarrolladas mediante instrumentos legales. En lo concerniente a los derechos indígenas, en lo que más se ha avanzado es en la asignación de recursos a los resguardos y en el ordenamiento territorial indígena. En este último campo, se han hecho ejercicios acerca de la creación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIs). Estas constituyen un nuevo ente político-administrativo del país.

(*) Departamento Nacional de Planificación, Bogotá, Colombia.

¹ Indigenous People and Poverty in Latin America: An Empirical Analysis, Edited by George Pasacharopoulos and Harry A. Patrinos, August, 1993, Report Nº 30.

² Según resultados del censo de 1993, 979.695 personas declararon pertenecer a un grupo étnico o a las comunidades negras. A la fecha no se ha desagregado el dato de la población indígena. Para este ejercicio se trabajó con estimativos de 577.000 indígenas.

El presente documento contiene tres partes. La primera, registra datos de población sobre los pueblos indígenas en América, demarcación de áreas territoriales en los países integrantes de la Cuenca Amazónica y formas de tenencia de la tierra de las comunidades indígenas de Colombia. En la tercera parte, se hace un resumen sobre la participación de los resguardos indígenas en los ingresos corrientes de la nación colombiana.

I. INFORMACION SOBRE LOS PUEBLOS INDIGENAS DE AMERICA

1. Población Indígena estimada para América

La población indígena a nivel mundial se estima en 300 millones, integrantes de cerca de 5.000 pueblos, que viven en más de 70 países. En el contexto americano la definición varía de un país a otro y los censos son poco confiables. En los estudios demográficos, la población indígena aproximada es de 36 millones, que representa el 5% de la población de la región.

En América, Guatemala y Bolivia, son los países que cuentan con mayor proporción de población indígena respecto a la población nacional, 75% y 61%, respectivamente. Le siguen en importancia Ecuador (39.3%), Perú (30.7%), Belice (13.5%), México (12.1%), Chile (8%). Los países restantes de América tienen una población indígena inferior al 7%, comparada con la población nacional del respectivo país (cuadro 1).

Estos pueblos poseen un gran acervo cultural. En América, existen cerca de 400 lenguas aborígenes: en México, se han identificado 56 lenguas indígenas. De las 81 etnias que habitan en Colombia, 64 conservan su lengua propia. En Guatemala existen 22 lenguas mayas distintas. En Canadá se calculan 53 lenguas autóctonas y 11 familias lingüísticas. Con los aimaras y quechuas, Bolivia cuenta con 37 pueblos indígenas con idioma propio. La población indígena del Paraguay está constituida por 5 familias lingüísticas y 17 etnias con lengua diferente.

ESTIMATIVOS DE LA POBLACION INDIGENA EN AMERICA

(Información provisional-documento de trabajo)

Cuadro 1

PAIS	AÑO	POB.INDIGENA	POB. TOTAL	%5 /
Argentina	1980	360.000 1 /	33.487.000	1.08
Belice	1980	27.000 1 /	200.000	13.50
Bolivia*	1992	3.928.355 2 /	6.420.792	61.18
Brasil	1992	261.824 6 /	156.569.000	0.16
Canadá	1991	625.710 3 /	28.100.000	2.22
Chile	1992	1.200.000 3 /	13.813.000	8.69
Colombia	1993	700.000 3 /	35.886.280	1.95
Costa Rica	1980	16.000 1 /	3.269.000	0.49
Ecuador	1992	3.800.000 2 /	9.648.189	39.39
El Salvador	1992	50.000 4 /	5.517.000	0.91
E.E.U.U.	1992	1.400.000 4 /	258.300.000	0.54
Guatemala	1992	4.600.000 2 /	6.054.227	75.98
Guyana	1993	52.296 6 /	812.000	6.44
Honduras**	1988	48.789 2 /	3.514.313	1.39
Méjico	1992	10.900.000 2 /	90.004.000	12.11
Nicaragua	1992	150.000 3 /	4.117.000	3.64
Panamá	1990	194.269 2 /	2.563.000	7.58
Paraguay	1992	93.985 3 /	4.643.000	2.02
Perú***	1992	6.810.000 2 /	22.128.466	30.78
Suriname	1992	12.679 4 /	445.000	2.85
Venezuela	1992	315.815 3 /	20.620.000	1.53
TOTAL		35.547.582	706.111.267	5.03

1_ / Banco Mundial."Población Indígena y Pobreza en América": un análisis empírico, con base en información del CELADE, septiembre de 1993.

2_ / Juan Checkiel y Alexia Peyser : " La población indígena en los censos de America Latina", ponencia presentada en el Seminario-taller sobre investigaciones sociodemográficas contemporáneas de pueblos indígenas, Bolivia, 1993. Según la misma fuente, la población indígena estimada para el Brasil fue de 1.500.000.

3_ / Varios autores: Ponencias presentadas en el citado seminario.

4_ / Estimativos del Instituto Indigenista Interamericano.

5_ / Porcentaje sobre la población total. Los estimativos de población donde no figura censo, se tomaron del CELADE.

6_ / Roldán Roque: Proyecciones en Sinopsis preliminar sobre: "Un diagnóstico regional y un plan básico para la legalización y demarcación de las tierras indígenas en la Región Amazónica, abril de 1994".

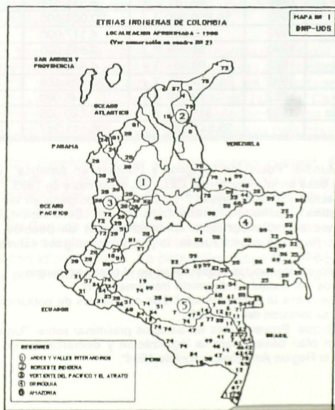
* A la población aimara y quechua mayor de 6 años que según el censo de 1992 fue de 3.043.501 indígenas, se le sumaron 215.000 indígenas que habitan en el oriente boliviano y los estimativos para la población indígena menor de 5 años (669.854).

** Sólo se incluye la población de 5 años y más.

*** En los datos oficiales sólo suele reportarse como indígenas las comunidades selváticas de la amazonia (215.000).

2. Localización de los grupos Indígenas de Colombia

En Colombia se han identificado 81 grupos étnicos con 64 lenguas nativas diferentes. El pueblo indígena mayoritario de Colombia es el Wayuu (Guajira), que representa el 22% del total de la población indígena nacional. Le siguen en importancia, el Páez (Cauca) con el 16%; Embera (Chocó) con el 9%, Quillacinga (Nariño), con el 7%, Coyaima y Natagaima (Tolima) con el 3.7% y Sikuani (Vichada) con el 3.2% (mapa 1 y cuadro 2).



ETNIAS INDIGENAS DE COLOMBIA-1993

Cuadro 2

ETNIA-POBLAC. EST.	ETNIA-POBLAC. EST.	ETNIA-POBLAC. EST.
1 ACHAGUA 231	32 GUAYABERO 1.237	10 BORA 602
2 AMORUA 165	34 INGA 12.826	61 SIRIANO 715
3 ANDOKE 304	35 KAMSA 3.439	62 TAIWANO 19
4 ARHUACO 13.383	36 KOFAN 1.111	63 TANIMUKA 277
5 ARZARIO 1.857	37 KOGUI 8.590	64 TARIANO 255
6 BARA 96	38 LETUAMA 206	65 TATUYO 294
7 BARASANA 939	39 MACAGUAJE 50	66 TOTORO 1.875
8 BARI 1.854	40 MACAGUANE 450	67 TIKUNA 5.687
9 BETOYE 774	41 MACUNA 571	68 TSIRIPU 152
11 CABIYARI 277	42 MACUSA 262	69 TUKANO 7.345
13 CARAPANA 412	43 MACU-NUKAK 1.446	70 TUNEBO 4.266
14 CARIJONA 314	44 MASIGUARE 387	71 TUYUCA 570
15 CHIMILA 388	45 MATAPI 216	72 WAUNANA 6.437
16 CHIRICOA 61	46 MIRAÑA 671	73 WAYUU 129.308
17 COCAMA 285	47 MUINANE 514	74 WITOTO 6.782
18 COCONUCO 4.678	48 MUISCA(ND) 1.859	75 YAGUA 279
19 COREGUAJE 1.573	33 INDEFINIDO CAÑAMOMO 24.145	76 YANACONA 18.613
20 COYAIMA 21.641	49 NONUYA 199	77 YAUNA 20
21 CUAIKER 8.358	50 OCAINA 126	78 YUCUNA 381
22 CUBEO 4.616	51 PAEZ 97.191	12 YURI 200
23 CUIBA 2.305	52 PIAPOKO 4.220	79 YUCO 2.743
24 CUNA 919	53 PIAROA 664	80 YURUTI 610
25 CURRIPACO 6.948	54 PIRATAPUYO 474	81 ZENU 29.219
26 DESANO 2.136	55 PISAMIRA 54	
27 DUJOS 96	56 PUINABE 5.315	
28 EMBERA 52.226	57 QUILLACINGA 51.843	
29 GUAMBIANO 16.171	58 SALIBA 1.305	
30 GUANACA 723	59 SIKUANI 18.699	
31 GUANAO 1.113	60 SIONA 513	TOTAL :600.210

Fuente: DNP, Los pueblos Indígenas de Colombia, 1989. Base de datos Régimen Territorial Indígena 1993. Para la población wayuu se tomó el censo Colombo-Venezolano, elaborado en Agosto de 1992.

La primera numeración corresponde a la ubicación en el mapa 1 y la segunda a la población por etnia.

3.Tenencia de la tierra indígena en países de la Cuenca Amazónica

Los pueblos indígenas que habitan en América Latina, cuya mayoría vive en el sector rural, dependen de territorios demarcados específicamente, para asegurar su existencia económica, cultural y social. Históricamente, las tierras de los indígenas han sido codiciadas por personas no indígenas, y la mano de obra indígena ha sido utilizada para trabajos con baja remuneración, y suelen encontrarse casos en que no se paga el trabajo y en varios éste se paga en especies. La información sobre demarcación de tierras es escasa y la existente es poco confiable. Sin embargo, con los datos disponibles se ha hecho un ejercicio para identificar la demarcación de tierras y territorios en los países integrantes de la Cuenca Amazónica, donde habitan más de un millón de indígenas.

Entre los países de la Cuenca Amazónica que han comenzado a identificar, demarcar y titular las tierras tradicionalmente ocupadas por comunidades indígenas, se destacan Colombia, Brasil, Perú y Bolivia (cuadro3).

En Colombia se han titulado en forma colectiva con el carácter legal de resguardo, alrededor de 27.5 millones de hectáreas, de las cuales cerca de 20 millones corresponden a Bosque Húmedo Tropical, localizado en la Amazonia. En Brasil, se han homologado y regularizado, esto es, lo que se considera áreas demarcadas para comunidades indígenas 62.4 millones de hectáreas (en Brasil se distinguen 6 situaciones diferentes de tenencia de la tierra indígena: áreas sin apoyo, identificadas, con interdicción, delimitadas, homologadas y demarcadas). En Perú, se han demarcado cerca de 3.6 millones de hectáreas. En Ecuador se han titulado en forma individual, colectiva y se han hecho reservaciones para indígenas cerca de 3.4 millones de hectáreas. En Bolivia, se han delimitado cerca de 10 áreas territoriales indígenas con un área con un área aproximada de 2.5 millones de hectáreas y en Surinam se han titulado 532.259 hectáreas.

En Venezuela, mediante decreto 1635 de 1991, se declaró como reserva de la biósfera el Alto Orinoco-Casiquari, con cerca de 8 millones de hectáreas, donde habita el pueblo Yanomami.

Area territorial demarcada en los países de la cuenca amazónica

(Información provisional) Cuadro 3

PAIS	POB.IND. AMAZONICA Estimada	AREA DEMARCADA Estimada-Has.
BRASIL 1_/	261.824	62.482.337
COLOMBIA 2_/	84.419	20.447.300
VENEZUELA 3_/	100.614	1.305.843
PERU	215.000	3.651.239
BOLIVIA 4_/	158.000	2.540.500
ECUADOR 5_/	136.726	3.459.916
GUYANA	52.262	532.259
SURINAM	12.679	ND
TOTAL	1.021.524	94.419.394

Fuente: Varios: "Reconocimiento y demarcación de territorios indígenas en la Amazonia". Fundación Gai. Seminario realizado en Brasilia, 9 al 12 de diciembre de 1991. Editorial Presencia, Santafé de Bogotá, 1993.

ND: No determinada.

1_/ Comprende el área regularizada y homologada, es decir lo que en estricto rigor se consideran tierras demarcadas para indígenas.

2_/ Corresponde sólo a la amazonia colombiana. Hasta julio de 1994, se habían constituido 394 resguardos indígenas titulados en forma colectiva, sobre un área total en todo el país de 27.5 millones de hectáreas.

3_/ El gobierno de Venezuela mediante decreto 1635 de 1991, creó la Reserva de la Biósfera del Alto Orinoco- Casaquari donde habitan los yanomami, con un área 8 millones de hectáreas.

4_/ Incluye además área demarcada e indígenas que habitan en el Ichaco y la pampa (límites con Paraguay y Argentina).

5_/ Incluye titulación individual, colectiva y área reservada.

4. Tenencia de la tierra indígena en Colombia

Es importante tener como punto de referencia los avances en torno a la titulación de tierras a las comunidades indígenas de Colombia. Las formas de tenencia de la tierra de las comunidades indígenas en este país es variada: resguardos como un régimen de titulación colectiva, reservas como una asignación provisional, poseedores con títulos individuales, comunidades civiles cuyos resguardo fueron disueltos en el siglo pasado y grupos que aún no han sido objeto de demarcación de sus territorios tradicionales.

Los resguardos antiguos, son el respaldo de un proceso histórico que se caracterizó por los esfuerzos de los Gobiernos (1810-1958) en disolver este régimen comunal indígena, amparado por títulos colectivos coloniales. En la actualidad existen 70 de estos resguardos, con un área aproximada de 449.077 hectáreas³, donde habitan cerca de 212.347 indígenas. Los resguardos nuevos, son tierras tituladas en forma colectiva, por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) en aplicación de la Ley Agraria. Hasta julio de 1994 se habían constituido 324 resguardos nuevos (incluye 12 reservas) en beneficio de 261.112 indígenas, con un área aproximada de 27 millones de hectáreas (cuadro 4 y 5).

COLOMBIA: TENENCIA DE LA TIERRA DE LAS COMUNIDADES INDIGENAS

Cuadro 4

REGIMEN LEGAL DE TENENCIA DE LA TIERRA	NO Res.	AREA HECTAREAS	HABITANTES ESTIMADO	%
Resguardos antiguos	70	449.077	212.347	35,38
Resguardos nuevos	324	27.036.722	261.112	43,50
Comunidad de civiles	ND	83.872	40.997	6,83
Poseedores individuales	ND	0	44.785	6,83
Sin territorio demarcado	ND	0	40.969	7,46
TOTAL	394	27.569.671	600.210	100

ND : No determinado.

FUENTE: DNP-UPRU-UDT : "Los Pueblos Indígenas de Colombia", 1989. "Base de datos sobre el régimen territorial indígena", a julio de 1994.

II. LAS ENTIDADES TERRITORIALES INDIGENAS

La Constitución colombiana de 1991 (anexo 1), además de reconocer derechos ancestrales a los pueblos indígenas ya consignados en legislaciones especiales, redefinió la división político-administrativa del país: En efecto, el artículo 286 define como entidades territoriales los departamentos, los distritos especiales, los municipios, los territorios indígenas y deja la posibilidad de crear provincias (unión de municipios de un mismo departamento) y regiones (unión de dos o más departamentos).

³ DNP: Base de datos "Régimen territorial de los Pueblos Indígenas de Colombia".

El artículo 329 de la CP establece que la conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo que disponga la Ley de Ordenamiento Territorial, y su delimitación la hará el Gobierno Nacional, con la participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial.

La norma constitucional agrega que la ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con las cuales forme parte. Esto significa que debe expedirse una ley que desarrolle este tema (hasta el momento sólo existe un anteproyecto en estudio).

Sobre el ordenamiento territorial, las organizaciones indígenas⁴ han realizado varios Talleres. Como resultado de los mismos, se han venido clarificando aspectos relacionados con la futura entidad territorial indígena, entre los cuales se destacan los siguientes: definición, funciones, gobierno, administración y conformación de la ETI; elección, atribuciones y funciones de los consejos indígenas; representante legal de la ETI; planes de desarrollo; patrimonio, control fiscal y prestación de servicios básicos.

De otra parte, el Departamento Nacional de Planeación realizó dos ejercicios sobre el ordenamiento territorial indígenas⁵ y elaboró un borrador de proyecto de ley de ordenamiento territorial indígena, el cual fue presentado al Ministerio de Gobierno de Colombia en Agosto de 1993.

Con base en los ejercicios realizados, el Gobierno ha venido trabajando en un Proyecto de Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial. En dicho proyecto, se tiene previsto incluir un capítulo sobre la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas.

Una vez conformadas las Entidades Territoriales Indígenas, éstas gozarán de autonomía para la gestión de sus intereses, al igual que las demás entidades territoriales del país (Departamentos, municipios). En tal

⁴ Las organizaciones indígenas ONIC, AICO, CRIC, WAYUU y CONAWINDUA TAYRONA están ejecutando un proyecto elaborado por el Ministerio de Gobierno y auspiciado por la Unidad Europea. Con los recursos aprobados programaron 170 talleres sobre difusión de la CP. Con base en los resultados de los talleres se elaboró una propuesta de Ordenamiento Territorial Indígena.

⁵ Sobre el primer ejercicio hay una publicación titulada "Bases para la Conformación de las Entidades Territoriales Indígenas", DNP, 1992. Una segunda fase de este trabajo culminó en noviembre de 1992, titulada "Debates y Propuestas sobre el Ordenamiento Territorial Indígena". Sobre este tema ver "Derechos e identidad, los pueblos indígenas y negros en la Constitución Política de Colombia de 1991", Edit. Presencia, 1993. A su vez la ONIC y AICO han elaborado propuesta sobre el Ordenamiento Territorial Indígena y la DAI publicó una cartilla titulada "De los Territorios Indígenas a las Entidades Territoriales Indígenas", Mingobierno, 1993.

virtud, las ETIs tendrán los siguientes derechos: gobernarse por autoridades propias, ejercer las competencias que les otorgue la ley, administrar los recursos y participar en las rentas nacionales (artículo 287 CP). De otra parte, el artículo 330 de la CP contempla que los territorios indígenas serán gobernadas por Consejos Indígenas, conformados y reglamentados según los usos y costumbre.

III PARTICIPACION DE LOS RESGUARDOS INDIGENAS EN LOS INGRESOS CORRIENTES DE LA NACION

Uno de los avances más importantes de la Constitución colombiana fue reforzar la democracia local y redistribuir en forma más equitativa los recursos de la nación. En este sentido, el artículo 357 de la CN ordena que cada año la nación debe transferir recursos del Presupuesto Nacional a los Municipios y a los Resguardos Indígenas. En el mismo artículo se define el derecho de los resguardos indígenas considerados como municipios para participar en los ingresos corrientes de la Nación.

1. Resguardos Indígenas con recursos propios

El artículo 25 de la Ley 60 de 1993 y los decretos 1809 de 1993 y 1386 de 1994 desarrollan el mandato constitucional previsto en el artículo 357 de la CP. A través de estas normas se determina la asignación y la forma de administrar y ejecutar los recursos que le corresponde a los resguardos⁶. Estos recursos se consideran como una asignación especial, constituyéndose en un instrumento de carácter redistributivo, mediante el cual se beneficia a un sector especial de la población colombiana, que mantiene sus propias formas de gobierno, sus particularidades sociales, económicas y culturales y además, los hace partícipes de las políticas estatales.

El decreto 1386 de 1994, señala que los recursos a que tienen derecho los resguardos indígenas por su participación en los ingresos corriente de la Nación son de su propiedad y las autoridades indígenas decidirán sobre su destinación, de acuerdo con usos y costumbres.

⁶ La ley 60 de 1993 definió la distribución de competencias a los municipios, a los departamentos y a los distritos. El decreto 1809 contempla que los 367 resguardos legalmente creados hasta el 13 de septiembre de 1993, se consideran como municipios para efectos de su participación en los ingresos corrientes de la Nación.

Debido a que aún no se ha expedido la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, en la cual se deberá señalar el procedimiento para la conformación de ETIs, hoy día las autoridades de los resguardos no tienen facultades legales para manejar directamente recursos fiscales. Por este motivo, inicialmente, los alcaldes o gobernadores de las entidades territoriales donde se encuentren ubicados los respectivos resguardos, administrarán los recursos que le pertenece a cada resguardo, a través de convenios celebrados entre las autoridades internas de los resguardos y los alcaldes o gobernadores.

2. Estimación de los recursos que le corresponde a cada resguardo

A continuación se hace un resumen de los procedimientos establecidos para la asignación de recursos a los resguardos indígenas.

Al comienzo de cada año, el Ministerio de Hacienda y Crédito Público, realiza la estimación del valor global de la participación municipal en los ingresos corrientes de la Nación establecidos en el artículo 357 de la CP. El Departamento Nacional de Planeación (DNP) aplica la fórmula para la distribución de la participación por resguardo, de acuerdo con lo establecido en el artículo 25 de la ley 60 de 1993 y al decreto 1809 del mismo año.

La definición de la participación por resguardo se establece dividiendo el monto global total de la participación a distribuir calculada entre la población total del país, con lo cual se establece la transferencia per cápita nacional. El resultado de esta operación, se multiplica por la población de cada resguardo⁷, (cuadro 5).

Participación de los resguardos indígenas

(\$ millones) Cuadro 5

Fórmula de liquidación (Artículo 25 de la Ley 60 de 1993)	1994	1995
Total ingresos corrientes a distribuir		
-----=TPC		
Población total del país		
TPC= Transferencia per cápita		
TPC * Población del resguardo=VPR		
VPR= Valor participación cada resguardos	12.046	15.663

⁷ Artículo 25 Ley 60 de 1993.

La distribución por resguardo, se realiza en febrero de cada año, para comunicar a cada resguardo su cuota preliminar para el año inmediatamente siguiente con la debida anticipación⁸. El valor definitivo se comunica en junio de cada año una vez que ha sido incorporado al Proyecto de Ley General de Presupuesto de la Nación y con este último las autoridades indígenas realizan los ajustes a que haya lugar.

3. Distribución sectorial de la participación en los resguardos y formulación de proyectos

De acuerdo con la ley, la Autoridad Indígena de cada resguardo, tiene facultad de identificar y priorizar los proyectos en los cuales se invertirán los recursos que les corresponden.

Las autoridades de los resguardos deberán tener en cuenta los sectores en que se pueden invertir la transferencia de los recursos asignados a los resguardos. La ley⁹ establece que estos recursos se pueden invertir en educación, salud, agua potable y saneamiento básico, educación física, recreación, deporte, cultura, vivienda y subsidios para la población pobre, que garanticen el acceso a los servicios públicos domiciliarios, sector agrario, justicia, cultura, prevención y atención de desastres, desarrollo institucional, construcción y mantenimiento de redes viales, apoyo a los grupos de población vulnerable, protección al ciudadano y aprovechamiento del tiempo libre.

Las autoridades tradicionales de los resguardos indígenas, según sean sus propias formas de consulta a las comunidades, deberán señalar y priorizar las principales necesidades de la comunidad del resguardo, con el fin de definir los proyectos que se deberán ejecutar con los recursos de la participación de resguardo en los ingresos corrientes de la Nación.

4. Presentación de Proyectos y Firma de Convenios.

Identificados los proyectos por parte de las autoridades de los resguardos, éstas procederán a presentarlos al alcalde del municipio o al gobernador del departamento, los cuales servirán de base para celebrar

⁸ Artículo 18 numeral 1, Ley 60 de 1993 y Decreto 2680 artículo 5.

⁹ Artículo 21 de la Ley 60 de 1993.

convenios para la ejecución de los recursos de cada resguardo. El convenio tiene como fin definir la forma como se van a administrar dichos recursos y deberá contener las prioridades señaladas en los proyectos y las inversiones que benefician a toda la población indígena del respectivo resguardo.

Es importante destacar que la ley obliga a los resguardos a realizar su propio presupuesto. El presupuesto del resguardo en un instrumento de programación de los ingresos estimados y de los gastos previstos durante un año. Este ejercicio será de mucha utilidad para cuando se conformen las entidades territoriales indígenas, las cuales tendrán obligación de elaborar su propio presupuesto, de acuerdo con lo establecido por la ley.

5. Seguimiento y evaluación de la ejecución de los recursos de la participación de los resguardos

La vigilancia de la administración y ejecución de los recursos que corresponda a cada resguardo está a cargo de la contraloría municipal o departamental. Este control fiscal es posterior y puede igualmente ser ejercido en cualquier momento y en forma selectiva por la Contraloría General de la República. A través del sistema de control interno de cada departamento y municipio, se deberá ejercer la vigilancia y control fiscal previo de la administración y ejecución de estos recursos¹⁰.

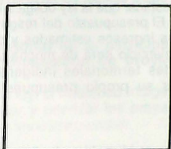
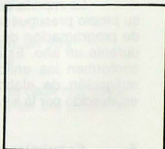
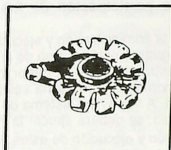
Las oficinas de Planeación de los Departamentos, deberán solicitar a los municipios la inclusión de los datos correspondientes a la ejecución de los recursos de los resguardos indígenas, en los informes semestrales que éstos deben suministrar.

Las autoridades internas de los resguardos también podrán ejercer control sobre la aplicación y administración de estos recursos, de conformidad con lo dispuesto en la Ley 132 de 1994 sobre participación ciudadana.

¹⁰ Ley 42 de 1993 y artículos 269 de la CPP y 32 de la Ley de 1993.



URNA ZAPOTECA DE
BARRO GRIS
Cementerio en Oaxaca



LAKITRA O PIPA RITUAL
Cultura Mapuche



PUEBLOS INDIGENAS, TERRITORIO Y AUTONOMIA.

José Aylwin O.

1. INTRODUCCION.

Importantes avances se han logrado durante las últimas décadas en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, tanto en el ámbito interno de los países en que habitan, como en el del derecho internacional.

Las tendencias integracionistas que caracterizaron las políticas y legislaciones impulsadas en gran parte del mundo hasta mediados de siglo, en base a las que se propiciaba la incorporación progresiva de estos pueblos y sus integrantes a las culturas y formas de desarrollo de las sociedades globales, han sido sustituidas por otras basadas en el reconocimiento de la especificidad y aportes de estos pueblos, así como en el reconocimiento a los últimos de una serie de derechos económicos, sociales, culturales y políticos que hasta hace poco les habían sido desconocidos.

La situación de injusticia y discriminación que afecta a muchos de estos pueblos, ha generado ciertos niveles de consenso en torno al reconocimiento a ellos y a quienes los integran de algunos de estos derechos básicos, tales como los que dicen relación con la protección de las tierras que hoy ocupan-generalmente una ínfima parte de las ancestrales-, la mantención de sus lenguas y culturas propias, así como en torno al establecimiento de programas económico y sociales elementales destinados al mejoramiento de su calidad de vida.

Más complejo, sin embargo, ha sido la aceptación por parte de los Estados de los derechos que dicen relación con el reconocimiento de los territorios ancestrales hoy demandados por los indígenas y sus comunidades, de los recursos naturales del suelo y subsuelo que en ellos se encuentran, así como del derecho de estos pueblos a resolver sus propios asuntos al interior de dichos territorios de conformidad a sus tradiciones e instituciones propias.

En efecto, el reconocimiento de los espacios territoriales indígenas, muchos de los cuales hoy están en poder de individuos o grupos no indígenas, es visto como una amenaza al derecho de propiedad que estos últimos tienen sobre ellos. Igual cosa sucede con Ello es particularmente evidente en el caso de los recursos del subsuelo.

o minerales, los que de acuerdo a las Constituciones de la mayor parte de los países, pertenecen hoy a los Estados en que se encuentran.

El reconocimiento de estos territorios reviste además gran complejidad para los Estados, por cuanto implica, en la mayoría de los casos, un cuestionamiento a sus formas de división político administrativa, establecidas por largo tiempo sin mayor consideración por la territorialidad indígena.

Más difícil aún ha sido para los Estados el reconocimiento a los indígenas del derecho a decidir y a resolver sus propios asuntos al interior de dichos territorios, hoy también conocido como derecho a la autonomía o al autogobierno. Esta demanda indígena es generalmente interpretada por los Estados como una amenaza a su unidad interna y como una limitante a su soberanía para hacer valer la ley nacional en su territorio.

En torno a estas dos últimas temáticas, la de la territorialidad indígena y la del ejercicio de derechos políticos por parte de los indígenas al interior de los Estados en que habitan, se ha producido un importante debate en los últimos años. Las demandas por territorio y autonomía se han convertido en las reivindicaciones centrales del movimiento indígena en los foros nacionales e internacionales, sosteniendo sus dirigentes que sin su reconocimiento se mantendrá la situación de dominación de sus pueblos por parte de los Estados y no habrá justicia para ellos.

En este artículo se pretende dar a conocer los avances verificados en los últimos años en el tratamiento de estas materias en el derecho internacional. También se entregarán antecedentes sobre la forma en que dichos derechos están siendo recogidos en la actualidad en los ordenamientos jurídicos de algunos Estados. Finalmente se analizará su situación en Chile, así como las posibilidades de lograr un mayor reconocimiento y materialización de estos derechos en el ámbito interno.

2. DERECHO INTERNACIONAL.

Por largo tiempo los derechos de los pueblos indígenas fueron ignorados por los organismos creados por los Estados para regular su convivencia internacional. La Organización de Naciones Unidas no hizo mención a estos pueblos y a sus integrantes en su Carta Constitutiva en

1945 ni en su Declaración de Derechos Humanos en 1948. Fue la Organización Internacional del Trabajo la que abordó por primera vez su situación al aprobar en 1957 su Convenio N° 107 relativo a la "protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en países independientes". Marcado por las ideas asimilacionistas de la época (habla de poblaciones que se encuentran en etapas menos avanzadas y de la necesidad de integrarlas progresivamente a la vida de sus respectivos países), este Convenio se limitó a proteger las tierras de los indígenas y a establecer disposiciones tendientes a garantizar para ellos un conjunto de derechos económico-sociales.

Los Pactos internacionales sobre derechos humanos complementarios a la Declaración Universal aprobados por Naciones Unidas en 1966, aunque no mencionaron los derechos indígenas, establecieron dos disposiciones que interesarían a los pueblos indígenas: el derecho a "la libre determinación de los pueblos", en virtud del cual estos "establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural" (artículo 1 común del PIDESC y del PIDCP), y el derecho de las personas que pertenecen a las "minorías étnicas, religiosas y lingüísticas" a "disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma" (artículo 27 PIDCP).

Ambos derechos, sin embargo, tendrían serias limitaciones en su aplicación en beneficio de los indígenas. El primero de ellos, sería aprobado en el contexto del proceso de descolonización de África, y sería aplicado exclusivamente a los pueblos sujetos a dominación colonial y extranjera, quedando los pueblos indígenas, de acuerdo a la interpretación predominante, excluidos de él.¹ El segundo, en tanto, se trata de un derecho de carácter individual y no colectivo, aplicable sólo a las personas que integran estas "minorías" en los Estados parte de Naciones Unidas, y por tanto no extensible a los "pueblos indígenas".²

¹ En virtud de la Resolución 1514 (XV) de Naciones Unidas, el derecho a la libre determinación no podría aplicarse a los pueblos ya organizados bajo una forma estatal, sino sólo a los sometidos a dominación colonial y extranjera. Gross Espiel, Héctor. El derecho a la libre determinación de los pueblos y los derechos humanos. Anuario de derechos humanos 1981. Instituto de Derechos Humanos de la Facultad de Derechos de la Universidad Complutense, Madrid, 1982, pag. 143.

² El concepto de minoría, como sabemos, no siempre es aplicable a los indígenas, los que a veces constituyen mayorías al interior de los Estados en que viven como en el caso de Guatemala y Bolivia en América Latina. En la redacción de este artículo, la Asamblea General omitió referirse al tema del status legal o político de dichas minorías para no entrar en conflicto con aquellos países que se oponían al reconocimiento formal de dichos grupos. Stavenhagen, Rodolfo. Human rights and peoples rights: The question of minorities. En Interculture N° 103, Vol XXII No 2, Spring 1989, pag. 8, E.U..

Ha sido a contar de entonces que la problemática indígena ha tenido mayor acogida y tratamiento en el ámbito internacional. Entre las razones que explican este fenómeno cabe destacar el surgimiento de organizaciones representativas de estos pueblos y su activa participación en los foros internacionales en defensa de sus intereses (en 1975 se crea el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, y en 1980 el Consejo Indio de Sud América), y la creciente conciencia en el mundo del valor e importancia de la diversidad étnica y cultural. A ello se agrega, además, el progresivo reconocimiento como derechos humanos, junto a los derechos civiles y políticos y económico, sociales y culturales, de los derechos denominados de la "solidaridad", también conocidos como de la "tercera generación", entre los cuales se encuentran los derechos de los sectores discriminados, como lo son los indígenas.³

Por otro lado, en este mismo período se avanza en la reflexión sobre la situación de los pueblos indígenas al interior de los Estados en que habitan, caracterizada por su sometimiento material y cultural. De dicha reflexión surgen planteamientos que más tarde tendrían repercusión en el desarrollo de los derechos de estos pueblos y quienes los integran en el ámbito internacional.

Un ejemplo de ello fue la reunión celebrada en Barbados en 1987, de la cual surgió la Declaración de Barbados II elaborada por los representantes indígenas asistentes. En este documento, los indígenas anuncian al mundo que son amos de su propio destino; exponen que deben luchar en primer lugar por sobrevivir como grupo, señalando que para ello la posesión de la tierra es de una importancia capital; manifiestan además que se deben liberar de la doble dominación que les afecta, física y cultural; y subrayan que deben esforzarse por realizar su unidad, dentro y fuera de las fronteras de sus países.⁴

Tan significativo como el anterior fue el planteamiento hecho por un grupo de expertos latinoamericanos convocados por UNESCO en la que fuera conocida como la Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo de 1981. En esta declaración, junto con exigirse el reconocimiento de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales individuales y colectivos amenazados de los indígenas y sus

³ Entre estos derechos de tercera generación se incluyen el derecho al desarrollo, a la paz, al medio ambiente y los derechos de sectores discriminados como la mujer, los menores, los indígenas. Se trata por tanto de derechos de carácter individual y colectivo a la vez.

⁴ Resumen de declaración contenido en Martínez Cobo, José, Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Volumen I., Naciones Unidas (E/CN.4/Sub.2/1986/7), pag. 170.

pueblos, se establece el etnodesarrollo como un derecho inalienable de los grupos indios, entendiendo por éste "la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio destino y el ejercicio de la autodeterminación..."; se establece el derecho de estos pueblos "a los territorios que poseen y a reivindicar las tierras de las cuales han sido despojados"; y se sostiene que "el respeto a las formas de autonomía requeridas por estos pueblos es la condición imprescindible para garantizar y realizar estos derechos."

Es en estas declaraciones que se empieza a perfilar la concepción del territorio indígena como el espacio necesario para su subsistencia física y cultural y a desarrollar el concepto de autonomía como el mecanismo necesario para la materialización de los derechos indígenas.

De gran relevancia ha sido el trabajo desarrollado por la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de Naciones Unidas.⁵ Esta entidad, junto con encargar una serie de estudios sobre el problema de la discriminación racial (elaborado por Hernán Santa Cruz en 1971) y sobre el problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas (encargado a José Martínez Cobo en el mismo año), creó en 1981 un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas compuesto por cinco expertos de diferentes regiones geográficas del mundo. De conformidad con su mandato, dicho Grupo se ha venido reuniendo anualmente a objeto de examinar los acontecimientos relativos a los derechos y libertades fundamentales de las poblaciones indígenas, y de elaborar normas relativas a su protección y promoción, incidiendo con su actividad en el progresivo desarrollo de dichos derechos en el ámbito internacional.

De especial interés resulta el estudio realizado por el Relator Especial José Martínez Cobo, publicado en 1987, el que viene a definir a las "comunidades, pueblos y naciones indígenas" diferenciándolos de otros sectores de las sociedades, y a establecer el derecho que tienen los indígenas a la autonomía como forma de ejercer la libre determinación, señalando que "la libre determinación en sus múltiples formas es consecuentemente la condición previa y fundamental para que las poblaciones indígenas puedan disfrutar de sus derechos

⁵ Organismo del Consejo Económico Social de Naciones Unidas.

fundamentales y determinar su futuro, a la vez que preservar, desarrollar y transmitir su especificidad étnica a las futuras generaciones."⁶

Años más tarde, y luego de un proceso de revisión del Convenio 107 antes mencionado, que contara con la participación activa de representantes de organizaciones indígenas, se aprueba en 1989 el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Dicho convenio, además de reconocer en su art. 1 a los indígenas su carácter de pueblos (lo que "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"), consagra en sus disposiciones el derecho de estos pueblos a "decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo..." y a "controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural", así como el derecho que tienen a "participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles " (art. 7 N° 1); y establece el derecho de estos pueblos a "conservar sus costumbres e instituciones propias..." (art. 8 N° 2).

El mismo convenio incorpora, junto al concepto de tierras, el de territorios indígenas, definiendo este último como "la totalidad del habitat de las regiones que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna manera" (art 13 N° 2); reconoce la importancia especial que para las culturas y valores de los indígenas reviste su relación con las tierras y territorios que ocupan o utilizan de alguna manera (13 N° 1); salvaguarda el derecho que éstos tienen a utilizar tierras no exclusivamente ocupadas por ellos a las que hayan tenido acceso tradicionalmente para su subsistencia (14 N° 1); protege los derechos de estos pueblos a los recursos naturales existentes en sus tierras y territorios, comprendiendo el derecho a participar en su utilización, administración y conservación (15 N° 1); y establece que cuando la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo pertenece a los Estados, estos pueblos deben ser consultados antes de emprender cualquier actividad de prospección o explotación de dichos recursos, y deberán participar en los beneficios que reporten tales actividades, o ser indemnizados por daños (art.15 N° 2).

⁶ Dicho estudio define 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 de otros sectores de las sociedades que hasta 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, 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."

Este Convenio tendrá una gran influencia, no tan sólo en el futuro desarrollo del derecho internacional sobre la materia, sino que inspirará la modificación de los ordenamientos jurídicos internos de muchos países, en particular, en el continente americano.

A comienzos de la década del noventa, la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas convocó a la realización de reuniones técnicas y de expertos que profundizaron en aspectos particulares de los derechos indígenas. Fue así como en septiembre de 1991 se celebró en Nuuk, Groenlandia, una conferencia sobre la "autonomía y el gobierno propio de los indígenas" que estableció en sus conclusiones que "los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación con arreglo a los Pactos Internacionales de derechos humanos y al derecho público internacional.." y que "parte integrante de este derecho es el derecho inherente y fundamental a la autonomía y al gobierno propio" (Nº 2). La misma declaración especificó los alcances de este derecho al establecer que éstos incluyen, entre otras cosas, "la jurisdicción sobre el proceso de formulación de decisiones sobre cuestiones relativas a sus tierras, sus recursos, el medio ambiente, el desarrollo, la justicia, la educación, la información, las comunicaciones, la cultura, la religión, la salud, la vivienda, el bienestar social, el comercio, los sistemas económicos tradicionales, incluida la caza, la pesca, el pastoreo, la recolección y otras actividades económicas y administrativas, o la participación efectiva en ese proceso, así como el derecho a los arreglos financieros garantizados y, en su caso, a imponer contribuciones por la financiación de esas funciones" (Nº 12).

A fin de no dejar dudas sobre los alcances de este derecho en relación con la integridad física de los Estados, la declaración puntualizó que "la realización de este derecho no debe plantear peligro alguno para la integridad territorial del Estado" (Nº 3).

Una conferencia de similar carácter sobre "los indígenas y el medio ambiente" realizada en Santiago en 1992 bajo la convocatoria de la misma entidad, además de reconocer el aporte de los conocimientos y prácticas indígenas al manejo sostenible del medio ambiente, profundizó las ideas contenidas en la declaración de Nuuk al establecer "la necesidad de restituir, proveer y rehabilitar los recursos (incluyendo las tierras y territorios) a los pueblos indígenas y reconocer su derecho a usar estos recursos como los pueblos lo determinen" (Nº 4). La misma declaración subraya "el derecho de los pueblos indígenas a determinar su propio desarrollo y al control de sus propias instituciones." (Nº 5).

Finalmente, en agosto del año pasado, la Subcomisión de Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías aprobó por unanimidad un texto conteniendo un proyecto de Declaración sobre los derechos de las poblaciones indígenas que fuera elaborado por el Grupo de Trabajo antes mencionado por más de diez años, en consulta con representantes de los indígenas y de los Estados. Dicho proyecto, aún en estudio por distintos órganos de Naciones Unidas antes de pasar a la Asamblea General para su aprobación, reitera los contenidos centrales de las declaraciones antes referidas al establecer que "los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación" (art. 3) y "a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales, así como sus sistemas jurídicos" (art.4). Explica además los alcances de dichos derechos al afirmar que " como forma concreta de ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía y autogobierno en cuestiones relativas a sus asuntos internos y locales... así como a los medios de financiar estas funciones autónomas" (art. 31).

Por último, el mismo proyecto de Declaración recoge muchos de los avances logrados hasta la fecha en materia de derechos territoriales al señalar que éstos tienen" derecho a poseer, desarrollar, controlar sus tierras y territorios, comprendido el medio ambiente total de las tierras, el aire, las aguas, los mares costeros, los hielos marinos, la flora, la fauna y los demás recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma" (art.26).

Esta declaración viene a reiterar la centralidad que han alcanzado las temáticas aquí abordadas como aspiraciones y a la vez derechos de los indígenas en el ámbito internacional.

3. DERECHO COMPARADO.

Muchos pueblos indígenas, por razones históricas o geográficas, han vivido hasta la fecha en forma más o menos autónoma al interior de los Estados de los que hoy forman parte. Sin embargo, sólo recientemente se les ha comenzado a reconocer, no sin haber luchado por ello previamente, los territorios que les pertenecen, así como el derecho que les corresponde decidir en ellos sus propios asuntos internos. Se trata de un proceso que se ha verificado en todas las latitudes, lo que evidencia una tendencia de carácter universal en la dirección antes apuntada. A este proceso no ha estado ajeno América Latina, donde se han verificado significativos avances en esta materia en los últimos años.

Entre los países que han experimentado cambios más interesantes en este sentido cabe destacar los siguientes:⁷

3.1. Nicaragua.

A raíz del triunfo de la revolución sandinista en 1979, se produjeron graves problemas entre el gobierno y la población indígena miskita de la Costa Atlántica de Nicaragua. Se verificaron denuncias sobre violaciones de derechos humanos de dicha población, parte de ella se sumó a las fuerzas militares que lucharon en contra de dicha revolución, todo lo cual llevó al gobierno de la época a mediados de los ochenta a negociar con los indígenas el establecimiento de un estatuto especial que crease una autonomía regional para las comunidades de la Costa Atlántica.⁸

En 1986, la Asamblea Nacional de Nicaragua adoptó una nueva Constitución Política que, junto con establecer que el pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica (art. 8) y reconocer el carácter oficial de las lenguas indígenas (art. 11), reconoce a las Comunidades de la Costa Atlántica "el derecho de preservar y desarrollar su identidad cultural en la diversidad nacional; dotarse de sus propias formas de organización social y administrar sus asuntos locales conforme a sus tradiciones" (art. 89).

La misma Constitución reconoce a estas comunidades el "derecho a la libre expresión y preservación de sus lenguas, arte y cultura" (art. 90), así como a "vivir y desarrollarse bajo formas de organización social que corresponden a sus tradiciones históricas y culturales". Para lo último, el "Estado garantiza a estas comunidades el disfrute de sus recursos naturales, la efectividad de sus formas de propiedad comunal y la libre elección de sus autoridades y representantes" (art. 180).

A objeto de materializar estos derechos, la Constitución establece que "el Estado organizará por medio de una ley, el regimen de

⁷ A ellos se agregan los casos de Colombia y del pueblo Kuna de Panamá, a los que no nos referiremos aquí por estar desarrollados en otros artículos del mismo numero de Pentukún.

⁸ La Costa Atlántica de Nicaragua está conformada por una diversidad de pueblos indígenas y comunidades étnico culturales entre los cuales se encuentran los miskitos, sumos, ramas, negros, garifunas y mestizos. La población total de estos pueblos asciende a alrededor de 110 mil personas, siendo la población miskito la mayor, con alrededor de 75 mil personas. Instituto Indigenista Interamericano, 1993.

autonomía en las regiones donde habitan las comunidades de la Costa Atlántica."

En 1987, la Asamblea Nacional de Nicaragua aprobó el Estatuto mediante el cual se establece el Régimen de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua. Dicho estatuto concibe en su artículo 8 las Regiones Autónomas como personas públicas que a través de sus órganos administrativos tienen las siguientes atribuciones: 1. Participar en la elaboración y ejecución de los planes y programas de desarrollo nacional en la Región a fin de armonizarlos con los intereses de las Comunidades de la Costa Atlántica; 2. Administrar en la Región los programas de salud, educación, cultura, abastecimiento, transporte, servicios comunales, etc., en coordinación con los Ministerios de Estado correspondientes; 3. Impulsar los proyectos económicos, sociales y culturales propios de las Regiones Autónomas; 4. Promover el racional uso, goce y disfrute de las aguas, bosques, tierras comunales y la defensa de su sistema ecológico; 5. Promover el estudio, fomento, desarrollo, preservación y difusión de las culturas tradicionales de las comunidades de la Costa Atlántica, así como su patrimonio histórico, lingüístico y cultural; 9. Establecer impuestos regionales conforme a las leyes que rigen la materia.

Los gobiernos autónomos en Nicaragua se pusieron en funcionamiento en 1990, año en que fueron elegidos los Consejos de las Regiones Autónomas del Atlántico Norte y del Atlántico Sur.⁹ No obstante, las virtudes de la fórmula propuesta en la Constitución de Nicaragua y el Estatuto de Autonomía, muchos problemas han afectado el desarrollo del proceso autonómico, dificultando su materialización hasta la fecha.

Un primer obstáculo para su adecuado funcionamiento, ha estado constituido por la inexistencia, al menos hasta 1993, de un reglamento que regule la aplicación del Estatuto autonómico, especialmente en lo referente a las competencias de los gobiernos autónomos y de las instituciones estatales en relación a éstas.

Muchos programas de manejo de recursos naturales, educación, salud, de desarrollo integral, etc., son diseñados y ejecutados por el

⁹ De acuerdo al Estatuto antes mencionado, cada consejo regional está constituido por 45 miembros electos por la región, más los diputados a la Asamblea Nacional representantes de las regiones autónomas. Romero, Rainiero, El proceso de autonomía: realidades y alternativas. En América Indígena, Vol. LIII, Numeros 1-2, Enero junio 1993, pag. 86. Instituto Indigenista Interamericano, Mexico, 1993.

gobierno central sin una participación de la administración regional. En materia financiera, las regiones autónomas no definen ni administran los impuestos regionales, y los fondos que reciben del gobierno central sólo alcanzan para el funcionamiento de una burocracia poco productiva. También ha faltado en los gobiernos regionales, una estrategia clara, así como las capacidades que permitan impulsar el proceso autonómico.¹⁰

Con todo, se trata de un esfuerzo por construir un país multiétnico y pluricultural dentro del principio de la unidad del Estado. Probablemente su viabilidad en ese sentido pueda analizarse al cabo de un tiempo de desarrollo de la experiencia autonómica a que dio origen la Constitución de 1986.

3.2. Groenlandia.

Por largo tiempo el territorio de Groenlandia, con más de dos millones de kilómetros cuadrados, fue una colonia del reino de Dinamarca.

A contar de 1953, este pasó a convertirse en una parte (provincia) igual a otras de Dinamarca, con derecho a elegir democráticamente a dos representantes en el Parlamento danés.

Desde 1978, su población, en su mayoría de origen Inuit (también llamados esquimales), que hoy alcanza a las 50 mil personas, vive bajo un sistema de autonomía (home rule) que, no obstante ser poco conocido, es uno de los más interesantes y completos que existen en el mundo. En efecto, en ese año el parlamento danés aprobó la Ley de Autonomía de Groenlandia que reconoce a ese territorio como "una comunidad particular del reino de Dinamarca" y establece que las autoridades autónomas dirigirán los asuntos de Groenlandia de conformidad con las disposiciones que prescribe la ley" (art. 1).

La misma ley establece como órganos autónomos de Groenlandia la asamblea representativa o Parlamento Autónomo ("landstinget"), electo por la comunidad, y la administración o Gobierno Autónomo ("landsstyre"), cuyos integrantes y Presidente serán electos por el Parlamento (arts. 2 y 3).

¹⁰ Romero, Rainiero, obra citada, pag. 90 y sigts

Los órganos autónomos podrán disponerles sean trasferidas competencias o facultades que se especifican en la ley (art 4). Las autoridades del reino podrán disponer la transferencia de aquellas funciones que no fueran establecidas por la ley de autonomía (art.7).

Entre las competencias que han sido transferidas del gobierno danés al gobierno autónomo de Groenlandia en virtud de esta ley desde su aprobación hasta la fecha se encuentran: la gestión de las municipalidades (1979), los impuestos, las escuelas, los servicios sociales, la iglesia, la capacitación de maestros y trabajadores sociales, la radio y la televisión, el sistema de bibliotecas, la gestión de la pesca comercial y la caza (1980); conservación, planificación, y museos (1981); algunos reglamentos del mercado de trabajo (1982); nombres topográficos de Groenlandia (en 1984); la Royal Greenland Trading Company y la bandera de Groenlandia en 1985; el tráfico aéreo en 1986; la organización técnica de Groenlandia, las importaciones de petróleo, abastecimiento de electricidad, las comunicaciones telegráficas y telefónicas en 1987; la ordenación de la caza y la pesca no comerciales en 1989 y los servicios de salud en 1991.¹¹

Las funciones traspasadas comprenden una amplia gama de actividades. Las únicas aún no traspasadas son las que dicen relación con la aplicación de la ley, las cárceles y la judicatura, las que siguen en manos de Dinamarca. Sin embargo, si el gobierno autónomo lo deseara, estas funciones también podrían pasar a formar parte de sus competencias autónomas.¹²

La misma ley dispone que la trasferencia de las competencias antes señaladas vaya unida al traspaso de las subvenciones necesarias para su ejecución. Dado que Groenlandia no se autofinancia hasta la fecha, estos traspasos de recursos adquieren gran relevancia. Sin embargo, se trata de un subsidio global, estando facultadas las autoridades de Groenlandia para su asignación y priorización.

Una mención especial cabe hacer en relación a los recursos naturales, cuyos derechos fundamentales, de acuerdo a la ley

¹¹ Lars Adam Rehof, "Medios eficaces de planificación y aplicación de la autonomía, con inclusión de los arreglos constitucionales negociados que abarquen la autonomía territorial y personal". Documento Mimeografiado presentado a la Reunión de Expertos de Naciones Unidas para examinar la experiencia de los países en la esfera de la aplicación de planes de autonomía. Nuuk, Groenlandia, 1991.

¹² Lars Adam Rehof, documento citado, pag 12.

mencionada, corresponden a la población residente en Groenlandia (art. 8 inc. 1). Sin embargo, la misma ley establece que la prospección y la explotación de esos recursos serán reglamentados mediante acuerdo entre el gobierno nacional y el gobierno autónomo (art. 8 inc. 2).

Por último, cabe destacar el hecho que, de acuerdo a la ley de autonomía, quedan excluidas de la transferencia algunas funciones estatales tales como la política exterior, la suscripción de tratados y la defensa, los que quedan en manos del gobierno de Dinamarca. Sin embargo, de acuerdo a la ley de autonomía, el gobierno danés debe consultar a las autoridades autonómicas antes de entrar en tratados que puedan afectar los intereses de Groenlandia (art. 13). En forma recíproca, las autoridades autonómicas deben consultar al gobierno de Dinamarca antes de introducir medidas (como las relacionadas con la pesquería) que pueden afectar los intereses de Dinamarca frente a otros países (art. 11 N° 2).

Los antecedentes disponibles permiten evaluar esta experiencia de "home rule" en forma positiva. La buena fe que ha existido entre las partes involucradas en este proceso, ha posibilitado al gobierno autónomo la adquisición de experiencias y la creación de las estructuras administrativas necesarias para asumir progresivamente todas las competencias previstas en principio. La dependencia financiera que sigue existiendo por parte de Groenlandia frente a Dinamarca, crea un desequilibrio en la relación entre ambas partes que afecta la autonomía real que aquí se ha tratado.¹³

Con todo, ésta debe ser señalada como una de las experiencias de desarrollo autonómico más ricas que existen en la actualidad, que puede servir de inspiración a otros pueblos indígenas en otras partes del mundo.

3.3. Canadá.

Alrededor de un millón de personas, representando el 4 por ciento de la población total del país, declararon en 1991 tener orígenes indígenas en Canadá.¹⁴

¹³ Cabe señalar, sin embargo, que de acuerdo a estudios, la mayor parte de esa ayuda financiera regresa a Dinamarca, pues el dinero se destina a pagar bienes y servicios provenientes de Dinamarca. Lars Adam Rehol, obra citada, pag 14.

¹⁴ Esta cifra extraída del censo de población de Canadá incluye 782 mil "indios" (indians), 212 mil

Canadá, que se reconoce a sí misma como una sociedad pluriétnica y multicultural, ha dado, a contar de la década de los ochenta, pasos significativos en el reconocimiento de los derechos de los indígenas en el ámbito interno, incluyendo dentro de éstos los derechos sobre sus tierras y territorios, así como lo que se ha dado en llamar el derecho al "autogobierno" (self-government).

Por largo tiempo, los indígenas en Canadá se rigieron por los tratados que cada uno de sus pueblos o tribus (bandas) suscribieron con la corona inglesa, los que reconocieron a éstos parte de sus tierras y les otorgaron pagos por la cesión de sus territorios. A contar de fines del siglo pasado se aplicó a algunos de ellos (los indígenas reconocidos o con "status") la denominada "acta india", la que entregó al gobierno federal la administración de sus tierras y la prestación de servicios a indígenas.

Las insuficiencias y desigualdades creadas por esta legislación, llevaron al desarrollo de una serie de reformas jurídicas, la primera de las cuales fue la contenida en la Constitución de 1982, la que reconoce y afirma los derechos originarios ("aboriginal") y de tratados de los indígenas, establece que los pueblos indígenas de Canadá incluyen a los "Indios, Metis y los Inuit", y convocaba a la realización futura de una Conferencia de Primeros Ministros para discutir otras materias constitucionales que afecten a los indígenas. Junto a ello, en 1985 se introdujeron importantes modificaciones al Acta India, poniendo término a las discriminaciones que ésta generaba, entregando a las "bandas" el control de su membresía de acuerdo a sus propias reglas y otorgando a éstas la potestad para dictar sus normas internas (by-laws), así como para administrar los servicios sociales antes proporcionados por el Estado.

Desde entonces hasta la fecha, una serie de hechos y políticas han permitido importantes avances hacia la materialización de los derechos indígenas. La Conferencia de Primeros Ministros celebrada en 1983 dio reconocimiento constitucional a los derechos adquiridos mediante actuales y futuros acuerdos por demandas de tierras indígenas, y otras tres realizadas desde entonces (en 1984, 1985 y 1987), se centraron en el tema del reconocimiento constitucional del derecho al autogobierno.¹⁵

"mestizos" (metis) y 49 mil "inuit" (esquimales). Pelletier, Francois, "Encuesta sobre pueblos autoctonos de Canada 1991". En "Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas." CELADE, CIDOB, FNUAP, ICI, Santiago, 1994.

¹⁵ En dichas conferencias participaron, además del Primer Ministro de Canadá, los Premiers de las provincias, delegados de los gobiernos territoriales y representantes indígenas.

El actual gobierno de Canadá ha sostenido que el autogobierno es un derecho inherente de los indígenas de acuerdo a la constitución vigente, y que más que seguir adelante con el debate sobre sus bases legales o constitucionales, se debe avanzar en la negociación de arreglos prácticos para hacer de este derecho una realidad. De acuerdo a esta política, el actual gobierno está promoviendo la negociación de acuerdos, que tendrán reconocimiento constitucional con los "indios, metis y inuit", tanto urbanos como rurales, en materias tales como el establecimiento de las estructuras de gobierno de los indígenas, la educación, el manejo de los recursos y el medio ambiente en sus tierras, la salud, el bienestar, la vivienda, la tributación, el transporte, y el cumplimiento de la ley.¹⁶

Paralelamente, durante los últimos años, el gobierno y los pueblos indígenas han venido desarrollando un proceso de negociación de las demandas de tierras y territorios, así como de las competencias que corresponden a los indígenas sobre éstas.

En efecto, en base a la política de "demandas comprensivas" (comprehensive claims) que fuera instituida por el gobierno canadiense (Department of Indian and Northern Affairs DIAND) con el objeto de resolver aquellos reclamos sobre derechos y títulos que emanan de la ocupación tradicional indígena de la tierra en aquellas zonas en donde no se suscribieron tratados con la corona inglesa, se ha llegado a acuerdos entre los indígenas y los gobiernos federal, provincial y territorial que, además de reconocer a los primeros muchos de los territorios que demandan como propios, les otorgan compensaciones económicas, derechos especiales de caza y pesca, derecho a participar en la administración de la tierra, el agua, la vida silvestre y el ambiente en general, derecho a participar de las ganancias de los recursos que se encuentran en el área, así como a participar del gobierno de sus propios asuntos en su interior.¹⁷

Entre los acuerdos suscritos por los indígenas en base a este mecanismo, cabe destacar;

- El acuerdo de James Bay y Northern Quebec de 1975, en base al cual

¹⁶ Department of Indian and Northern Affairs, Aboriginal self-government, Canada, 1995.

¹⁷ Un total de siete acuerdos comprensivos han sido logrados durante los últimos años llegando por esta vía al reconocimiento a los indígenas de importantes territorios que reclamaban como propios. Al menos diez acuerdos más de la misma naturaleza se encuentran a la fecha en negociación. Dept. of Indian and Northern Affairs, Canada, Information Sheet Nos 9 y 59, 1993, 1994, Canada.

se reconoció en propiedad a 17 mil indígenas cree, inuit y naskapi 14 mil kilómetros cuadrados de tierra, se otorgó a éstos derechos exclusivos de manejo de la vida silvestre en más de 150 mil kilómetros cuadrados, protección a los derechos de caza y pesca en más de un millón de kilómetros cuadrados, compensaciones por \$ 225 millones (dolares canadienses) para los cree y inuit, y de \$ 9 millones para los naskapi, derecho al autogobierno de acuerdo a un acta aprobada para estos efectos;

- el acuerdo Inuvialuit suscrito en 1984 con 2.500 personas pertenecientes al pueblo del mismo nombre, en base al cual el gobierno les reconociera 91 mil kilómetros cuadrados de tierras en el Artico, derechos de caza sobre la región, así como el derecho a participar en la administración y conservación del patrimonio ambiental, y les otorgara \$152 millones en compensación y 10 millones para un fondo de desarrollo social;

- el acuerdo de Nunavut suscrito en 1993, que reconoce a 17.500 inuit del ártico un total de 350 mil kilómetros cuadrados de tierra en propiedad (36 mil de los cuales incluyen derechos mineros), además de una compensación de 580 millones de dólares a ser pagados en un período de 14 años, el derecho a compartir las ganancias por la explotación de los recursos en la zona, así como el derecho a participar en las decisiones relacionadas con la administración de la tierra y el medio ambiente. Conforme al mismo acuerdo, el gobierno se ha obligado a sugerir al parlamento la creación de un nuevo territorio en Nunavut, de aproximadamente dos millones de hectáreas. Dicho gobierno territorial, aunque tendrá un carácter público, será en la práctica un autogobierno indígena, por cuanto la población inuit constituye la mayoría en él.¹⁸

A ello cabe agregar los numerosos acuerdos a los que se ha llegado entre el gobierno y las bandas para la restitución de tierras reconocidas a éstas en los tratados o pago de compensación por las cesiones que éstos hicieron de las mismas en base al mecanismo de las "demandas específicas" instituido por el DIAND.¹⁹

¹⁸ Canadá está dividido en provincias y territorios. El nuevo gobierno territorial entrará en vigencia en 1999. DIAND CANADA, Federal policy for the settlement of native claims. Canada, 1993.

¹⁹ En los últimos años se han suscrito 24 acuerdos por un valor total aproximado de 26 millones de dolares canadienses. Muchos otros están para su resolución (a 1991 habian 350 demandas específicas en análisis para su negociación). DIAND, CANADA, "Federal policy for the settlement of native claims", Canada, 1993.

De acuerdo a la política vigente, este proceso ha ido acompañado de una significativa transferencia de recursos públicos a los indígenas, lo que les ha permitido asumir gradualmente la autogestión de sus propios asuntos internos.²⁰

4. LA EXPERIENCIA CHILENA.

4.1. Antecedentes históricos y actuales.

✓ A diferencia de lo ocurrido en otros países, como a los que antes se hacía referencia, en Chile no existe en la actualidad un reconocimiento real de la territorialidad indígena. Menos aún se ha reconocido el derecho que asiste a estos pueblos a la autonomía o al autogobierno en los espacios físicos en que habitan.

✓ Si bien durante el período colonial, luego de los fallidos intentos iniciales de sometimiento del pueblo mapuche, los gobernadores españoles se vieron obligados a negociar con los indígenas y a reconocer su soberanía sobre los territorios al sur del Bio-Bío, a contar del nacimiento de la República, la política y legislación aplicada a los indígenas del país, por regla general, ha intentado incorporarlos, al igual que sus territorios, al sistema jurídico, administrativo y político chileno.

✓ En efecto, a contar de comienzos del siglo XVII y hasta poco antes de la independencia, las autoridades coloniales sostuvieron una serie de parlamentos con los mapuche estableciéndose en ellos acuerdos de paz (denominados también "paces") y compromisos recíprocos en materia de comercio, religión, tránsito, etc., así como las reglas que regulaban la vida fronteriza, reconociéndose la soberanía de los indígenas sobre los territorios por ellos controlados.²¹

²⁰ Para 1991-92, el 77.3 por ciento de los gastos del Indian and Inuit Affairs Program (de aproximadamente \$ 2 billones) eran íntegramente administrados por los indígenas a través de sus consejos tribales o de bandas. El número de escuelas básicas y secundarias administradas por las bandas subió de 159 en 1981 a 312 en 1991. Indian and Northern Affairs Canada, Growth in Federal Expenditures on Aboriginal Peoples, Canada, 1993.

²¹ Numerosos fueron los parlamentos realizados con los mapuche en este período. Al de Paicaví verificado en 1605, le siguieron más tarde el de Quilín en 1641 y 1647, Yumbel en 1692, Negrete en 1726, Tapihue en 1746, Negrete en 1793 y 1803. Un ejemplo del reconocimiento de la soberanía de los indígenas sobre su territorio es el parlamento de Negrete de 1726 en que se establecía "que ningún español, mestizo, mulato o negro entraría al territorio indígena sin que fuera mandado por los jefes a las diligencias de real servicio", quedando los infractores de esta disposición expuestos al castigo y a ser sacados de la frontera. Por sus características, estos parlamentos bien pueden ser considerados como tratados contemporáneos.

Por el contrario, luego del advenimiento de la república, los esfuerzos de los gobiernos han estado orientados a ocupar el territorio hasta entonces perteneciente a los indígenas a fin de entregarlo a particulares que lo hicieran producir, y de extender hacia ellos, como una forma de asentar su soberanía, sus normas e instituciones, sin consideración por la forma de organización social y espacial de sus pueblos.

Fueron estos los objetivos que orientaron la ocupación militar del territorio mapuche al sur del Bío-Bío en lo que fue llamado "pacificación de la araucanía", así como la colonización ganadera de los territorios esteparios Magallanes y la isla de Tierra del Fuego, hasta entonces habitados por los selknam (onas) y aónikenk (tehuelches) en la segunda mitad del siglo pasado.

No muy diferentes fueron los lineamientos que inspiraron las políticas de "chilenización del altiplano" en el norte grande, habitat ancestral de los aymara, a contar de su anexión a Chile en la Guerra del Pacífico, así como la anexión de la Isla de Pascua al territorio chileno, incluyendo a sus habitantes los rapa nui, en 1888.²²

Aunque se trata de procesos muy similares, la política de reducción territorial aplicada a los mapuche a contar de 1880 sea quizás la que mejor refleja la visión expansionista y asimiladora de las autoridades de la época.

En virtud de esta política, el Estado reconoció a los mapuche tan sólo el seis por ciento de sus territorios originales al sur del Bío-Bío, destinando la gran mayoría de las tierras restantes para su ocupación por particulares nacionales o extranjeros, a través de los mecanismos de la colonización o la venta de tierras fiscales, a fin de materializar el proyecto de desarrollo agropecuario diseñado para el área.

La radicación, junto con privar a los mapuche de sus mejores tierras, fue hecha de tal modo - se radicaban en una misma comunidad personas pertenecientes a distintos grupos familiares, se dejaba fuera de ellas tierras que eran consideradas como pertenecientes a los "lonko" o caciques antiguos, etc.- que incidió en el quiebre de la organización

²² Es importante señalar que el gobierno chileno suscribió con los jefes rapa nui para estos efectos un "acuerdo de voluntades" en virtud del cual los últimos entregaron a Chile la soberanía de la isla, reservándose para ellos sus títulos de "jefes", esto es su autoridad sobre los rapa nui.

territorial y social propia de este pueblo.²³ »

« A partir de ella, se impuso a los mapuche las leyes del Estado chileno, sus autoridades, su justicia, su moneda, impidiéndoles de esta manera toda posibilidad de controlar su propia vida. Como consecuencia de lo anterior, el imperio de sus autoridades fue perdiendo fuerza, limitándose tan sólo al ámbito interno de la comunidad. »

« No obstante lo anterior, y por razones de concentración demográfica o de su situación de aislación, a pesar de la forma de ocupación territorial establecida por el Estado, en muchas áreas (como Alto Bío-Bío, San Juan de la Costa, Isla de Pascua o el altiplano en el norte, por mencionar algunos casos), se mantuvo por largo tiempo el concepto de territorialidad indígena, conservándose incluso hoy muchas de las potestades de sus autoridades tradicionales, las que en la práctica han primado por sobre las de las autoridades impuestas por las leyes chilenas.²⁴ »

« Aun cuando la demanda de los pueblos indígenas por largo tiempo estuvo centrada en la defensa de las tierras (y aguas en el caso de los aymara) que les fueron reconocidas por el Estado, así como en el acceso a servicios sociales básicos (educación y vivienda entre otros), durante los últimos años, en el contexto de la democratización del país verificado a fines de la década de los ochenta, sus organizaciones comenzaron a reivindicar, junto a dichas tierras, espacios territoriales más amplios que consideran como propios y a los cuales, está ligada hasta hoy sus subsistencia material y cultural.²⁵ »

« Otras organizaciones, junto con demandar la recuperación de sus espacios territoriales ancestrales, han puesto énfasis en la necesidad del reconocimiento por parte del Estado de la autonomía de sus pueblos, del derecho que les asiste a decidir sus propios asuntos y determinar su futuro al interior de dichos espacios, así como en el

23 Aylwin, José, "Estudio sobre tierras indígenas de la Araucanía: Antecedentes histórico legislativos (1850-1920). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Chile, 1995.

24 Ejemplo de ello es la subsistencia de la institución del "cacicado" en la zona huilliche.

25 Al derecho a la tierra se agregan en las demandas hechas por las organizaciones indígenas de todo el país a la Concertación de partidos por la Democracia en 1989, la demanda sobre los recursos naturales del suelo y del subsuelo, así como la ampliación de la cabida de las tierras de modo de posibilitar su subsistencia material y cultural. En Comisión Chilena de Derechos Humanos. Demandas de los pueblos indígenas de Chile en la transición democrática. Santiago, 1990, pag 10.

reconocimiento de sus formas de organización social y política propias.²⁶

Entre las razones que explican el surgimiento de estas demandas en Chile cabe destacar, la existencia de proyectos de desarrollo de gran envergadura en los espacios territoriales indígenas, proyectos que son considerados por los indígenas como amenazantes para su subsistencia material o cultural (la ampliación de la pista de Mataverí en el caso de la Isla de Pascua, la apropiación de las aguas de los aymaras por compañías mineras en el norte, el corte de la araucaria en el área de Quinquén, y la construcción de una serie de centrales hidroeléctricas en el Alto Bío-Bío, por mencionar algunos). También influyen en el fortalecimiento de esta demanda el conocimiento de las experiencias de protección de los derechos territoriales indígenas verificadas en otros países, así como su protección en el Convenio 169 de la OIT.

La Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) creada en 1990 con el objeto de hacer al gobierno una propuesta de nueva legislación sobre pueblos indígenas, intentó en su trabajo recoger estas demandas, tomando como base para ello las orientaciones que sobre esta materia estaban contenidas en el recientemente aprobado Convenio 169. Así, en el primer borrador de discusión del proyecto de ley indígena, incorporó entre sus propuestas el establecimiento de los que llamaba "territorios de desarrollo indígena", concibiéndolos como "el espacio social, demográfico, ecológico, cultural fundamental para la existencia y el desarrollo de los pueblos indígenas", estableciendo en ellos el derecho de las comunidades a participar en la toma de decisiones respecto a los planes de desarrollo económico, social y cultural que allí se implementen, y a oponerse a ellos, así como a beneficiarse materialmente de la explotación de los recursos naturales que en ellos existieren.²⁷

También se estableció en la propuesta legislativa elaborada por la CEPI, como una forma de reconocimiento de sus autoridades tradicionales y de potenciar la capacidad de los indígenas de resolver

²⁶ Estos planteamientos han sido sostenidos en el país principalmente por la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras constituida a fines de los años ochenta. Aunque diferente en muchos aspectos, también pone su énfasis en la reivindicación de una "autonomía política territorial" para el pueblo mapuche, que reconozca tanto su derecho al territorio ancestral como el derecho a la autogestión política en él, el Centro Mapuche Liwen. En Liwen, Pueblo mapuche, Estado y autonomía regional, Santiago, 1990.

²⁷ Sub Comisión de Legislación, Comisión Especial de Pueblos Indígenas, "Primer Borrador para la discusión de la ley indígena." Mimeo, julio 1990.

sobre sus propios asuntos, la figura de los "jueces de paz indígenas", a los cuales les era entregada la facultad de resolver conflictos al interior de la comunidad.

Desgraciadamente, dicho proyecto no sólo sufrió modificaciones en el Ejecutivo antes de su envío al Congreso, sino también en el debate parlamentario, razón por la cual la ley 19.253 aprobada en 1993 en la práctica no recogió las aspiraciones de los indígenas en estas materias, limitándose tan sólo a establecer las denominadas "áreas de desarrollo indígena" concebidas como espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio del desarrollo armónico de los pueblos indígenas y sus comunidades" (art. 26).²⁸

Cabe señalar que el Congreso tampoco dio aprobación al Convenio Nº 169 de la OIT en donde se recogen y regulan los derechos de los pueblos indígenas al territorio y los recursos naturales que en ellos se encuentren.

4.2. Posibilidades de avanzar en el reconocimiento de la territorialidad y autonomía indígena en Chile.

En el contexto antes aludido, algunas iniciativas que se podrían impulsar en el país con miras a lograr un mayor reconocimiento de la territorialidad indígena, así como del derecho que a éstos corresponde de participar en la resolución de sus propios asuntos al interior de estos territorios, son las siguientes:

a. Utilización de las áreas de desarrollo de la actual ley indígena con un criterio amplio.

Las limitaciones de la normativa vigente podrían ser enfrentadas, al menos en parte, a través de la utilización de las áreas de desarrollo indígena contempladas en la ley vigente con un criterio amplio y flexible, intentando a través de ellas lograr un reconocimiento de los espacios territoriales así como indígenas, y potenciar la autogestión del desarrollo indígena en su interior.

²⁸ Para el establecimiento de estas áreas por el Estado según la ley deben concurrir los siguientes criterios: se debe tratar de espacios territoriales en que han vivido ancestralmente las etnias indígenas, existencia de alta densidad de población indígena, existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas y dependencia de recursos naturales para su equilibrio. (art. 26).

Cabe destacar en este sentido la actitud asumida por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, la que junto con proponer a través de su Consejo Nacional la creación de ocho áreas de desarrollo indígena en base a las disposiciones de la ley, ha puesto hincapié en la participación que corresponde a los indígenas en la gestión de dichas áreas.²⁹

Es así como las propuestas de decretos para la creación de las áreas de Alto Bío Bío y Galletué-Icalma elaboradas por CONADI en enero de 1994, establecían la creación en ellas de un Consejo del Área con participación proporcional de representantes del sector público y de las comunidades y asociaciones indígenas allí existentes. Posteriormente, los estudios licitados por CONADI para la proposición de fórmulas para la conformación de estas áreas, han puesto énfasis en la necesidad de determinar la forma de administración de cada área, así como en la participación que en ellas corresponde a las comunidades.³⁰

También cabe destacar en este sentido los esfuerzos desarrollados por las organizaciones indígenas, las que enfrentadas a las restricciones de la ley en este ámbito, así como en materia de la federación o asociación territorial de comunidades, han buscado fórmulas creativas para tener mayor poder en sus territorios, avanzando de esta manera en la autogestión territorial indígena en su interior. Es el caso de la asociación de comunidades atacameñas constituida de conformidad a la ley en 1994 en San Pedro de Atacama, y la propuesta de asociación hecha por las comunidades mapuche de Maquehue a comienzos de 1995.

b. Utilización del marco normativo vigente sobre ordenamiento territorial y, en particular, sobre ordenamiento comunal.

La reforma de las leyes sobre el ordenamiento territorial del Estado verificada en los últimos años, permitiendo la democratización de los municipios, constituye también una oportunidad para el ejercicio de derechos políticos territoriales de los indígenas.

²⁹ Dichas áreas estarían ubicadas en San Pedro de Atacama en el norte, Isla de Pascua, Lieu Lieu en Arauco, Alto Bío Bío y Galletué-Icalma en la zona cordillerana mapuche pehuenche, Lago Budi en la zona mapuche latquenche, Yetarkte y Mejillones en la zona kawéskar y yámana respectivamente.

³⁰ Demostrativo del interés de CONADI en esta temática es su participación en la organización en agosto de este año, de un seminario internacional sobre "Políticas territoriales y los pueblos indígenas", donde se analizaron las formas de administración y ordenamiento territorial del Estado y su relación con los pueblos indígenas en el país y otras latitudes.

Si bien es efectivo que muchos de los espacios geográficos de las comunas no guardan relación con los espacios territoriales reivindicados por los indígenas, no es menos cierto que en otros casos existe una gran relación entre ambos. Más aún, existe una significativa cantidad de municipios en que los indígenas constituyen la mayoría de la población, lo que les permitiría, si se organizaran para estos efectos, asumir el control y la gestión de dichos espacios de acuerdo a la normativa vigente. Así ha ocurrido en el norte del país, donde existen cinco municipios que cuentan con alcaldes elegidos por los aymara y atacameños (General Lagos, Camiña, Colchane, Pica y San Pedro de Atacama) y donde existe un número importante de concejales indígenas.

Lo mismo ha ocurrido en la Isla de Pascua, donde el Alcalde es rapa nui. Distinta ha sido la situación en el territorio mapuche, donde de acuerdo a la información existente, no habrían municipios presididos por mapuche, no obstante tener en muchas comunas mayoría de población.³¹

3. Reforma a la ley indígena vigente.

La reforma de la ley 19.253 también podría contribuir al logro de los objetivos antes señalados. Un primer aspecto sobre el cual debería recaer esta reforma sería el de la modificación de las actuales áreas de desarrollo, de modo de que, junto con ser espacios para la focalización de la acción del Estado en beneficio de las comunidades, permitan la participación de los indígenas y de sus organizaciones en la toma de decisiones relacionadas con su desarrollo económico, social y cultural.

Otro aspecto que podría modificarse a fin de potenciar la organización indígena en el territorio, dice relación con el establecimiento en la ley de las federaciones de comunidades o asociaciones. Esta omisión de la actual normativa ha provocado ya serias dificultades en los procesos de organización indígena verificados en distintas partes del país, como San Pedro de Atacama, Alto Bío-Bío, y Maquehue, limitando seriamente su capacidad de gestión e influencia en el territorio.

4. Ratificación del Convenio 169 de la OIT.

Por último, pero no por ello menos importante, la ratificación por

³¹ De acuerdo al censo de 1992, los mapuche representan cerca de la mitad o más de la población en las comunas de Saavedra, Nueva Imperial, Curarrehue, Freire y San Juan de la Costa.

el Congreso Nacional del Convenio N° 169 de la OIT antes aludido, constituiría también un paso de gran importancia para avanzar en la materialización de los objetivos antes señalados. Ello por cuanto una vez ratificado, sus disposiciones pasarían a formar parte del ordenamiento jurídico interno del país, obligando al Estado chileno a darles cumplimiento, así como a modificar aquellas normas que las contrarían.

COMENTARIO FINAL.

Los avances experimentados en las últimas décadas en el ámbito internacional y comparado en torno al reconocimiento a los indígenas de los territorios que estos ocupan o que reclaman como propios, así como en relación con el derecho a la autonomía o autogobierno que a éstos corresponde en dichos espacios, evidencian la crisis del concepto tradicional de Estado-Nación que por largo tiempo imperó en el mundo, incluido el continente americano, y la emergencia, de un nuevo concepto de Estado cuyo ordenamiento jurídico, político y territorial de cuenta de la diversidad étnica y cultural que existe en su interior, permitiendo su manifestación y desarrollo.

De acuerdo a esta nueva concepción de Estado, que encuentra cada vez más acogida en la comunidad internacional, la diversidad étnica y cultural y su expresión en el territorio, lejos de constituir una amenaza para su unidad interna, constituye un elemento de enriquecimiento del mismo, que debe ser valorado y protegido. Es por ello, que los ordenamientos jurídicos buscan hoy, a través de propuestas ingeniosas como las que aquí se han esbozado, fórmulas para lograr una convivencia más armoniosa entre dichos pueblos y las sociedades globales al interior de los países en que habitan.

Desgraciadamente, en Chile se ha avanzado poco en esta materia, manteniéndose hasta la fecha un ordenamiento político-territorial que no da cuenta de los pueblos indígenas que habitan en el país. Los intentos por avanzar en esta materia verificados en los últimos años se han frustrado debido a la resistencia que ellos han provocado en vastos sectores políticos que perciben el reconocimiento de estos derechos como un peligro para la integridad del Estado.

Las experiencias revisadas en este artículo, junto con desvirtuar estas sospechas, nos muestran caminos posibles para lograr un mayor reconocimiento de la diversidad existente en el país, así como para el establecimiento de derechos políticos y territoriales concretos para los indígenas al interior del Estado chileno.

TERRITORIO KUNA: SUS PERSPECTIVAS HACIA EL DESARROLLO SOSTENIBLE(*)

Nicanor González D.

ANTECEDENTES HISTORICOS

Al llegar los españoles en el siglo XVI, los Kuna habitaban la región oriental de Panamá y una gran parte de Colombia, viviendo en pequeñas aldeas a lo largo de los cursos de los principales ríos que desembocan al lado Pacífico. Luego por presiones tanto de los españoles como del grupo vecino, se fueron desplazando hacia el Caribe, hasta los últimos 150 años, en que comienzan a establecerse permanentemente en las islas donde hoy habitan. También hay una pequeña población Kuna en la vertiente del Pacífico, al otro lado de la cordillera de San Blas, y al oeste de Colombia.

El 3 de noviembre de 1903, cuando Panamá se separa de Colombia y, se convierte en la República de Panamá, se divide el Pueblo Kuna, o sea, prevalece la lucha de poder entre los jefe Kunas, El Cacique Inapakinya, de mayor influencia en la región oriental de la Comarca Kuna, se mantuvo fiel al gobierno colombiano a pesar de la independencia de Panamá hasta 1917, mientras que el jefe Simral Kolman (Olokindibipi) establece contactos con el gobierno de Panamá (Guionneau, 1991).

Esta situación obligó a las autoridades panameñas y colombianas a suscribir un acuerdo tripartito entre el sector oriental Kuna de Mulatupu, con el gobierno de Bogotá y Panamá, ya que los dos gobiernos trataron de mantener su soberanía en este territorio fronterizo hasta 1918, en que el Cacique Inapakinya opta por la anexión a la República de Panamá en vista de que ésta le otorga una propuesta más ventajosa de delimitación de la Comarca. Es importante señalar que se trata de una contrapropuesta panameña a la Ley 60 de 9 de diciembre de 1916 del gobierno colombiano, que crea el "resguardo para los Kunas" (Guionneau, 1991).

La delimitación del resguardo, según el gobierno de Bogotá, iba a ser parte de los límites entre los gobiernos de Panamá y Colombia. (Gaceta Oficial # 15968).

(*) La edición original de este Trabajo fue leída en el Seminario Internacional sobre Políticas Territoriales para el desarrollo sustentable, Universidad Católica de Temuco agosto 1995. Su autor es Secretario General de la Junta Directiva del Instituto para el Desarrollo integral de la Camara Kuna Yala y Coordinador Regional del Centro de Apoyo a las Tierras Nativas para el Programa de Centroamérica.

La propuesta colombiana fue utilizada sagazmente por Inapakinya, que logran entonces obtener de Panamá ciertos privilegios para su sector (Guionneau, 1991).

En mayo de 1915, luego de la terminación de la construcción del canal de Panamá, el gobierno del Presidente Belisario Porras decide crear la Intendencia de San Blas (Gobernación), y una fuerza policial en la isla El Porvenir, Territorio Kuna. Estos representantes del gobierno nombrados por el Ejecutivo, por supuesto no son Kunas. A través de estos representantes el gobierno comienza una política de aculturización forzosa y de abusos con el Pueblo Kuna. Por supuesto no entendían, ni supieron entender las leyes internas de la Comarca Kuna, lo cual trajo el malestar y malos entendidos entre ambas partes, provocando la reacción Kuna a las imposiciones del Estado nacional.

REVOLUCION TULE DE 1925

Todos estos hechos obligaron a los Kunas a rebelarse contra el gobierno nacional (1925, Presidencia de Rodolfo Chiari) para defender sus derechos históricos, culturales y políticos. Esta acción se conoció con el nombre de la "Revolución Tule" y modificó la actitud que el Estado nacional tenía hacia los Kunas.

Como consecuencia de este enfrentamiento, por primera vez el Pueblo Kuna logra que la Asamblea Nacional de Panamá apruebe la Ley 59 del 12 de diciembre de 1930, donde crea la "Reserva de San Blas". Luego de ocho años de la creación de dicha "reserva", la Asamblea Nacional modifica los límites y se adopta la Ley 2 de 16 de septiembre de 1938 de la "Reserva Indígena de San Blas", por la presión de las autoridades Kuna.

No contentos por esta conquista las autoridades Kuna retoman la lucha por su territorio, pero en esta ocasión por vía diplomática. Como resultado de estas negociaciones, la Ley 16 del 19 de febrero de 1953, donde crea oficialmente la Comarca de San Blas (Kuna Yala), con límites definidos.

Después de 32 años de la Revolución Tule de 1925, el pueblo Kuna logra su objetivo que es la autonomía en la administración de su territorio bajo un régimen especial, con la aprobación de la Ley 20 de 31 de enero de 1957, donde se confirma la autoridad del Congreso General de Kuna. Su primera asamblea se llevó a cabo en el año 1945.

AUTONOMIA Y AUTODETERMINACION.

Autonomía para el pueblo Kuna, implica un pueblo con su propio territorio, sus propias relaciones, libres de presión y en una continua profundización de su identidad, e historia.

Es importante tomar conciencia del valor de la propia autonomía para permanecer en ella, como parte y sujeto del mismo. La autonomía es "ser fuerza y autoridad" en la propia casa. Valerse por sí mismo.

LA ADMINISTRACION Y EJERCICIO DEL GOBIERNO KUNA

La población indígena de Panamá, según el último censo de 1990, asciende a una población de 194.000 personas, que representa el 8,3% de la población total de Panamá. Solamente los Kunas representan el 25% de la población indígena del país, constituyendo el segundo grupo, en tamaño de la población de Panamá, con unos 55.000 habitantes.

La Comarca Kuna Yala (San Blas) está localizada al Noreste de la República de Panamá, cubre una superficie aproximada de 3,206 km².

El territorio Kuna está conformado por 365 islas coralinas, sólo 49 de éstas están habitadas, formando comunidades independientes entre unas y otras, con sus propias autoridades locales (Sahilas).

La Comarca Kuna está regida por su propia estructura social, política y cultural dirigida por tres Caciques Generales, a través del **Congreso General Kuna**, que se reúne cada seis meses, o sea, dos veces al año. Esta es una instancia política y administrativa para tomar decisiones sobre todo lo relacionado o que involucre a la Comarca sea positiva o negativamente.

En el artículo 3, de la Ley fundamental establece así: "La Comarca Kuna Yala constituye una división política, cuya organización, administración y funcionamiento estarán sujetos a un régimen especial, como lo indica la Constitución Política de Panamá en su art. 5.

El Estado reconoce y garantiza la existencia del Congreso General Kuna como organismo político-administrativo de la Comarca.

CONSERVACIONISTAS, ECOLOGISTAS Y LEYES DE LA NATURALEZA.

En la última década los temas de protección y conservación de los recursos naturales y culturales, han llegado a constituirse en problemáticas de vibrante actualidad y de mucha polémica para las organizaciones, tanto gubernamentales como no gubernamentales, en todos los países del orbe. Y en los últimos años también aparece la agenda verde entre los Pueblos Indígenas. Hasta que hemos aceptado el apodo de "conservacionistas" o "ecologistas" con que nos bautizaron las "organizaciones verdes", para ganar la simpatía de los dirigentes de las organizaciones indígenas del continente.

En tiempos pasados, nuestros abuelos han sabido superar muchos problemas sociales y ambientales. Manejaban los ciclos agrícola, predecían las épocas difíciles y preveían como afrontarlos de acuerdo a las leyes de la naturaleza. Entonces, con estos conocimientos y sabiduría del Pueblo Indígena acerca de ciencias ambientales o ecológicas, no se puede limitar o calificarse como simple conservacionista, porque la conservación y protección de los recursos naturales es una de las actividades que se ha practicado y viene practicándose por pueblos indígenas. Sus acciones están regidas por las leyes de la naturaleza, aunque no están escritas, se conocían y eran cumplidas por la sociedad. Ahora la "sociedad moderna" las conoce y reconoce los graves problemas ambientales, pero con otros términos e implicaciones.

Creemos que llegó la hora de revalorar y reconocer las tecnologías tradicionales. Pero, lamentablemente, la generación de hoy tenemos dificultad en entender los valores éticos, espirituales y ecológicos de nuestra sociedad, porque los centros educativos nos han preparado para aplicar mecánicamente los "paquetes de la tecnología moderna" en nuestras comunidades, fuera de la realidad y de los patrones culturales.

Para este proceso necesitamos una dinámica que evita la imposición de "proyectos exógenos" a las comunidades. Hay que promover la revalorización y prepararnos para un mejor servicio y encuentro con nuestra identidad y sociedad. Para ello se requiere y propongo que iniciemos el intercambio de experiencias a nivel técnico y cultural entre los pueblos indígenas de diferentes países y nacionalidades.

Tomo como norte la unificación de esfuerzos entre los Pueblos Indígenas de ABYA YALA para cumplir con nuestras actividades y agendas de trabajo como la defensa territorial para garantizar el control, protección y manejo de los recursos naturales de acuerdo a nuestros patrones culturales.

CASO PANAMEÑO.

En la década de los 70 el Estado panameño había iniciado grandes proyectos como hidroeléctricas y carreteras, vinculados con las propuestas de integración de territorios aislados y fomentar el desarrollo socio-económico general del país. Se construyeron las hidroeléctricas del Bayano en el territorio Kuna, y la de Fortuna en la tierra de los Ngobes y se abrió la carretera interamericana en la provincia del Darién, donde están asentadas los Emberás-Wounaan.

Como respuesta a estas amenazas, los Kunas iniciaron en 1975 trabajos de protección de las tierras en Udirbi, o sea en toda la divisoria de aguas de la Cordillera de San Blas. Udirbi es una zona deshabitada y sin protección en ese sentido se vio la necesidad de mantener una presencia física para controlar la entrada de los colonos.

En 1983, se organizó el "Proyecto de Estudio para el Manejo de Areas Silvestres de Kuna Yala" (PEMASKY), bajo la tutela de la Asociación de Empleados Kuna y del Congreso General Kuna, con apoyo internacional.

Mediante el cual, por primera vez, un grupo indígena de América Latina delimita una selva primaria (alrededor de 60.000 hectáreas), para convertirla en área protegida. Además, reunió en su organización a técnicos y profesionales Kunas (agrónomos, sociólogos, biólogos, entre otros).

En los últimos diez años, las organizaciones internacionales han aportado donaciones en cantidades significativas para actividades conservacionistas, sociales y de desarrollo en Kuna Yala. Con este auge de donaciones internacionales a los pueblos indígenas, o a proyectos que se desarrollen en territorios indígenas, han proliferado ONG'S indígenas e indigenistas.

Tal auge ha motivado que las organizaciones indígenas se enfrenten a problemas de administración. Acostumbrados a manejar cantidades pequeñas, ahora deben concebir y adaptarse a una

administración en gran escala. Uno de los problemas es que los donantes muy raras veces respaldan a estas organizaciones incipientes con asistencia técnica y financiera para el fortalecimiento de las mismas instituciones.

La tendencia del Congreso General, la máxima autoridad política en Kuna Yala, es que todos los proyectos que se ejecuten en la Comarca sean manejados, ejecutados y administrados pro esta entidad, a través de su recién creado **Instituto para el Desarrollo Integral de Kuna Yala**. Esto expresa nuevamente un cierto celo en el manejo de fondos, así como el deseo y confianza de los indígenas en asumir responsabilidades que anteriormente tenían ONG'S no-indígenas.

El Congreso Kuna tiene una gran responsabilidad: cómo va a manejar este Instituto. Cómo se va a estructurar y organizar su administración y la coordinación con otras instancias. Existen muchas expectativas sobre el alcance de este Instituto.

A pesar de algunas dificultades administrativas que han tenido las ONG'S Kunas, es innegable que han sido vías para que las comunidades participen en la solución, de sus problemas económicos, sociales y ambientales. La Comarca Kuna Yala es precisamente una Reserva-Comarca indígena cuya característica principal es que está totalmente bajo el control de los Kunas, lo cual no es el caso de la mayoría, donde a veces hay áreas ocupadas por grupos no indígenas.

El tema de la territorialidad y la legalidad. Entre el concepto que los Kunas tienen de su territorio y el que el Estado trata de ejercer, hay todavía cierta distancia establecida por distintas tradiciones de pensamiento. En algunos casos, los Kunas han buscado un tipo de autonomía que les permita su desarrollo interno, sin que ello signifique distanciarse del Estado. Por otra parte, los políticos nacionales se han opuesto a este tipo de arreglo, pues temen que se extienda a un modelo de autonomía casi total. Este temor es infundado. El proceso histórico observado en la sociedad Kuna ha sido de una gradual integración a la vida nacional, en sus propios términos. Además, sabemos que tenemos tanta responsabilidad en el uso y aprovechamiento de los recursos que históricamente nos pertenece, como la que puede tener el Estado. Pero también se ha empezado a admitir que ese patrimonio tiene también una dimensión nacional.

Hasta hace poco, el Congreso General Kuna aprobó una propuesta para modificar la Ley 16 de 1953, donde se incluye un nuevo

capítulo (el VII) sobre recursos naturales (artículos 52 al 55). La introducción de este capítulo en la propuesta es una novedad, porque revela la creciente preocupación de la dirigencia en torno a los recursos naturales y su validación legal. En ella define y reclama estos recursos como patrimonio de la Comarca y decide velar por su conservación y utilización racional. Por último establece la posibilidad de declarar, a través del Congreso General Kuna, áreas marinas o terrestres protegidas. Todas estas facultades, de ser aprobadas por la Asamblea Nacional, darían a los Kunas una autoridad nunca antes otorgada por el Estado a un grupo indígena en materia de recursos naturales.

El objetivo es establecer una política de control, manejo y uso de los recursos naturales de la región, con la menor intervención posible de otras instancias del Estado. Esto es compatible con la historia y el espíritu Kuna en defensa de su territorio.

Bibliografía:

- Herrera, Francisco. 1984. La Revolución de Tule . Antecedentes y Nuevos Aportes Tesis de Licenciatura. Universidad de Panamá.
- Ventocilla, Jorge. 1992. Cacería y subsistencia en Cangandi, una comunidad de los indígenas kunas. Hombre y Ambiente (23). Ediciones Abya Yala, Quito, Ecuador, 156 p..
- Ventocilla, Jorge; Heraclio Herrera y Valerio Núñez. s.f. Plantas y animales en la Vida del pueblo Kuna. Coedición Instituto Nacional de Cultura de Panamá e Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales. En Prensa.
- IDICA-GRET. 1995 "INVASION DE TERRENOS COMARCALES: LA PERCEPCION DE LAS COMUNIDADES KUNAS DEL SECTOR CARTI". Instituto para el Desarrollo Integral de la Comarca Kuna Yala (IDICA) y Groupe de Recherche et d'Echanges Technonogiques (GRET). Comarca Kuna Yala, República de Panamá. Sin publicar.
- Guionneau-Sinclair, F. 1991. Legislación amerindia de Panamá. Centro de investigaciones antropológicas. Facultad de Humanidades. Universidad de Panamá.

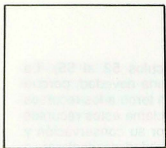
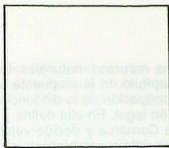
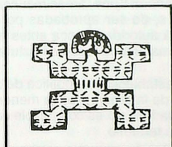
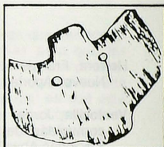
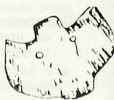


FIGURA DE ORO DE
CALIMA,
Símbolo de Categoría
Social, Colombia



COLGANTE DE CONCHA
DE SPONPYLUS

Llamado Mullu por los
Incas



CREACION

Marcelo Montecino S. (*)



(*) Fotógrafo y escritor chileno. Ha realizado exposiciones fotográficas individuales, participado en exposiciones colectivas y publicado tres libros, en el país y en el extranjero.







Creación por el mundo de la cultura

de la cultura de la cultura

La v. de la cultura que hay que de crear
en este mundo que está en el
La v. de la cultura que hay que de crear
en este mundo que está en el
La v. de la cultura que hay que de crear
en este mundo que está en el





Cinco poemas de Bernardo Colipán F. (*)

A Viviana Rantul.

Tú y yo sabemos que hay algo de verdad
en todo esto que nos duele.
Los trenes ya no tienen prisa
pues saben que su camino
no va a ningún lado.
Que sin duda nunca debimos salir
del lugar donde van los pájaros
a morir con los ojos cerrados.
Imaginamos pero no comprendemos que sólo somos
personajes secundarios
dentro del sueño de Dios.
Tú y yo sabemos que no podemos ser reales
en un lugar que no sea
hermoso como el girar
de una rueda de molino.
Para otros está llegar temprano a sus trabajos.
Hoy sólo me importa ver el musgo creciendo
encima de los techos.
Tu nombre debe durar en mi memoria
lo que dura en las casas viejas
una fiesta para ángeles caídos.

(*) Osorno

SOLO EL TIEMPO DIRA EL FUNDAMENTO DE LO QUE FUIMOS.

Cuando no recuerde el nombre de la plaza
en donde nos retratamos
junto al caballo del fotógrafo,
me sentaré a conversar con la hermana
a quien nunca importó que le robara
los cigarrillos mientras dormía.
Y tal vez el único recuerdo que tengas
de mí sea una foto
escondida en algún libro de historia.
Dirán mis amigos que lo único
en serio que tomé fue un vaso
con alguno de ellos en la feria
libre de Rahue.
Y aunque duermas junto a mí despertando
más allá de ti misma, nunca
sabrás en que rincón
de tu silencio te amé
incrustado como un ojo en la cuenca
izquierda de su cráneo.
Yo perderé la cuenta de las vueltas
que di en torno a ti
para conocer el camino de regreso.
Sólo el tiempo dirá si el fundamento
de lo que fuimos
siguió siendo el mismo.

ALGUN DIA NOS SUMAREMOS AL ORDEN LENTISIMO DE LAS COSAS.

Algún día nos sumaremos al orden

lentísimo de las cosas.

Habrà un olor de huesos en el aire.

El camino para entrar y salir de nosotros
mismos

serà otro.

Los evangélicos en una esquina
dirán

que de polvo fuimos hechos

el mismo que hoy se aloja

debajo de las mesas.

Una piedra bastará para quebrar

la memoria reflejada en los vidrios

empañados de una micro.

Tal vez sólo quede mirar detrás

de las cortinas y esperar

a que el sol seque

nuestros últimos

cordeles de ropa.

FACHIANTÜ

"Había en mí un alma que no sólo era mía
un alma pequeña en aquel mundo lejano"

P.P.Passolini.

En casa de Isidora Maripán sorprendimos a Dios
llorando dentro de una semilla. Verde
fue el grano crecido
debajo de las piedras y celeste el color
que se apoyó en su silencio.
Mas dicen los hermanos
dicen
que ciegos los pájaros
aletearon dentro de los huevos.
Que la nada atrajo su vacío.
El silencio apuró su palabra.
La noche llenó su mañana y en los árboles
larváricas
durmieron las mariposas.
"y nosotros no fuimos nada
en esa vida y por eso doblamos
las rodillas al rayar el sol.
Pedimos bendición por el tiempo. Por todos
los tiempos". Y nosotros
soportamos el dolor del vacío que se abrió
dentro de las manos y esperamos
que entre las aguas
abiertas de los cántaros no exista más distancia que un átomo y
sobre éste bandurrias intentando quebrar con sus graznidos
el sueño escarchado de Dios.

* Palabras de don. José Nancumil. Huichille de isla Huapi.

El invierno trae en sus ojos caminos
por donde se alejan todas las carretas.
Fantasmas buscando el vino que brilla
en la oscura soledad de los armarios.
Aún nos queda buscarnos
calor en nuestros cuerpos
como se busca la moneda más escondida
dentro de los bolsillos del padre. Soñamos
los unos más fuertes que otros mordiendo
el mismo cordón umbilical.
Iniciar el camino de regreso
a esa parte del camino de regreso
a esa parte del mundo "donde uno podría
escuchar la respiración del río", ver
a la soledad girando
como una rueda
en torno a su propio movimiento.
Allí uno podría sorprender
a Huentenao mirando al vacío
mientras sostiene un jarro
de agua entre sus manos.

* Juan Rulfo

Cinco poemas y un relato de Erwin Quintupill.

El hogar mío es una larga extensión
de colinas amarillas
alegre y empobrecida
duerme y despierta cada día
entre los brazos de mi Nación
el uno fuerte y distante
de relámpagos coronado
en silenciosas noches de verano
el otro arrulló mis primeros sueños
y recibió mi carne extenuada
que cayó en la profundidad de su calor
en mi primera juventud
cuando el trigo empezaba a florecer.

El hogar mío es una larga extensión
- con culebras dormidas en su cuerpo -
de árboles poblado.

Yo jugué sobre el lomo de Xeg xeg todos los días.

Los cuerpos de los padres de mi padre
me observan callados
y acarician el paso de mis pies cada mañana.

El hogar mío es una extensión de sentimientos
con olor a humedad
que me espera en la distancia
con sus pájaros que miran inquietas hacia el norte
y las voces que me piden regresar.

Detrás de una galaxia, en la pantalla de mis ojos,
hay una estrella parpadeante y solitaria, desde el día
en que mi madre ha muerto.

Anda navegando en busca del camino más breve y el sitio
en que los rayos verdes del sol no la abandonen.

Anda navegando en busca del astro más refulgente,
aunque pequeño y distante, del astro que espera y que
ha dejado también su huella bajo el suelo (de Saltapura).

Mi madre quiere llegar a los brazos de su bien amado y
asomarse sobre la atmósfera, o sobre la hidrósfera
o la litósfera y verme. Mi padre la espera al otro lado
de un río de estrellas tranquilas.

Yo estoy bajo el techo de la casa, en un costado de la Vía Láctea,
en un costado del mar, entre la humedad
de Saltapura, bajo el arco iris de la medianoche,
mientras me llueve con lentitud la ausencia de sus miradas.

(18-07-95)

RELATO

Un cambio de luna estuvo lloviendo. El barro inundaba los caminos a 18 km. de Nueva Imperial. Sólo faltaba la luz.

Por eso mi madre, esa tarde, caminó lentamente al cementerio. Había estado recordando viejas historias, tristezas perdidas e instantes felices y, sobre todo, los rostros, las risas, los ojos, el caminar, la voz de los que se habían marchado.

Entró por el hueco de una tabla suelta y empezó a visitar las tumbas. Saludó a cada una y conversó con varias, hasta que llegó donde Fresia, la que murió joven y lejos. Le estuvo recordando a los antiguos, le dijo que nos se arrepintiera, que todo estaba bien, excepto que no había luz en casa.

Alzó sus cansados ojos y se quedó mirando la oscuridad de los bosques lejanos, le pareció sentir la humedad de las montañas y estuvo escuchando el sonido de la lluvia viniendo desde el mar.

Mi madre tomó las velas apagadas que a Fresia le quedaban, le dijo que en la próxima semana iría al pueblo, que para entonces se las devolvería, que la disculpara, que estaba un poco vieja y por llover de nuevo, que no quería mojararse y que por eso se iba, que en la próxima semana si el tiempo había cambiado se quedaría un rato más.

El muchacho progresista leyendo el diario comentó:
¿Por qué no pondrán gentes?
¡Ponen puros indios!

Las mujeres en la foto
viejas mujeres con rostro de tierra
emitían el sufragio en Imperial.

¡Se olvidó!
¡En la letra de su discurso estuvimos tantas veces...!
Y olvidó.
En la numerosa multitud cotidiana de Temuco
no nos vieron.

Por la puerta abierta del bar
entró el frío de la mañana
y sonreí...
calladamente
sin hallar qué responder
el muchacho progresista que leyendo el diario comentó.

Hay chilenos que dicen
que si soy indígena
por qué entonces uso jeans.

A mí me dan ganas de decirle
que ni él ni yo somos made in USA.

Miro la cuenca de sus ojos
y me quedo en silencio
por ahora.

El avestruz bajó corriendo
y danzó.
Gira y gira en su aletear.

(14 octubre 1988)

Poema de Patricia Leufumán

(Traducción, Wigkazugun mew)

El sol aún no se ubica bien
en el oriente
es finales de agosto
La luna no la he visto
(no se ve desde el hospital).
No sé en qué posición
o en que estado estará
si estará en cinta todavía
o habrá dado ya a luz
la fertilidad de primavera
o estará de espalda sobre el mar
La luna nueva
dando a luz lluvias para septiembre
o estará de espalda al Sur
llamando sequías
Sí es así
hará falta un buen gijatun
en octubre cuando la Luna
esté en cinta todavía
un gijatun con agua y muday
y todos vestidos de negro
para que el cielo
se cubra de nubarrones
y llueva
La naturaleza maternal
es obediente
al llamado de sus hijos.

Agosto de 1994. Hospital de Xayen.
Traiguén.

La Danza de los Guerreros

Ricardo Loncón

De sepulcros olvidados
de cementerios que fueron
se alzan sus figuras
en noches de luna llena
al sonido de un Kull-Kull
forman escuadrones
y marchan a la guerra
contra espíritus errantes
que deambulan por su tierra.

Los guerreros de la noche
vuelven a sus tumbas
después de la batalla
con el dolor de sus cuerpos sudados
sus lenguas quebradas
y sus heridas sangrantes,
pero aún son capaces de danzar
al compás de una trutruca
que se escucha en la tierra de arriba
y se les iluminan los ojos
con un brillo libertario
como mirada
de pumas al acecho.

Entonces baja una doncella
que les trae muday
en un cántaro de plata
y perfuma sus lechos
con aroma de Laureles y Canelo.
Los guerreros acarician
sus huesos y se duermen
se duermen y sueñan
que un día les nacen
hijos libres que danzan
como ellos después de la batalla.

OPINIONES

UNA MIRADA MAPUCHE A LA EDUCACION CHILENA

Lorenzo Aillapán C.

Preocupación por la Adaptabilidad de Niños en Edad Escolar descendientes del Pueblo Mapuche y que vienen desde una Escuela Rural a un Establecimiento Educacional Urbano, con Programas y Educadores de la Ciudad.

1. Niños y jóvenes de ambos sexos que vienen desde la escuela de campo tienen problemas de adaptación con relación al medio urbano, debido a que el ambiente desde donde provienen es sumamente sencillo, tranquilo, "lejos del mundanal ruido", con escasas noticias radiales, televisivas, de libros, diarios y revistas. La comunidad, de hecho, es un espacio territorial distinto. Su familia, padres, mayores, poseen una forma de vida campesina, sin codicia, sin ambiciones, sin apuros, sin aflicción, y sin nerviosismo. Esto es comparable con la naturaleza misma. Los profesores rurales enseñan el programa oficial sistematizado por pensamiento y cultura que viene desde la gran urbe, desde la capital de Chile, con diseños y adaptación para la sociedad mayor del país, sin considerar artes y las culturas presentes en las diferentes regiones, demostrando pocas ganas de conocer y comprender a los descendientes del pueblo mapuche.

2. El programa oficial sistematizado de enseñanza básica, media, y el cuerpo de profesores en general no están preparados para una enseñanza intercultural bilingüe, y además, en muchos casos, no la sienten, no la valoran, ni la estimulan. Los niños mapuche desde su temprana edad de infancia a la edad escolar reciben una alta disciplina, moral y cultural muy propia de sus padres, la vida práctica cotidiana en un marco general de la "Universidad de la Vida", para una proyección de vida. Una orientación que viene desde el Consejo de Ancianos Sabios de la cultura mapuche, al cual la oficialidad, la sociedad mayor, no tuvo la voluntad política de reconocer. " Al niño le quitan el lugar y el derecho de haber sido superdotado a cambio de un mezquino lavado de cerebro" del educador actual Corresponde ahora reparar esto, enseñando, por ejemplo, el respeto a la persona humana, gran temor al Diseñador de todas las cosas, AL GRAN ESPIRITU DE LA FECUNDIDAD UNIVERSAL, respeto a la Madre Naturaleza, "Newen Mapu", y respeto a todos los seres que en ella existen con señal y movimiento de vida.

3. En un segundo plano o escenario de la vida, desde la escuela de campo a la escuela de la ciudad. Es tan diferente para el estudiante mapuche, a modo de ejemplo: ven con sus ojos, mente, corazón y venas. La enseñanza en un medio ambiente urbano desde un tiempo a esta parte está en marcha con un sistema especial, un programa oficial sofisticado, impuesto por el Estado chileno, y para el educador por ley. Esto implica que hay que transmitir al educando con la misma velocidad que tiene el idioma español, tal como va pasando el año escolar. Para el estudiantado de extracción campesina mapuche, al captar y recibir tal enseñanza, siente y comprende que el contenido de ésta son cosas o seres muertos y copias fieles de los sucesos o acontecimientos pasados en otros tiempos, por ej.: conflictos, guerras, imperios, fabricaciones de armas poderosas, bombas, drogas, enfermedades y otros. Según experiencias anteriores (LAC), a veces los profesores son verdugos para con sus alumnos mapuche, cuando transmiten la enseñanza de tipo oficial, lejos de la mentalidad de un pueblo que tiene su cultura propia y manifestaciones acorde a su medio ambiente.

Los Directores de escuelas de la urbe, con actitud monstruosa y disciplina militar, les exigen uniformes escolares, corbatas y otras especies que a veces los padres y apoderados no están en condiciones de pagar. Además, hay que desfilar para fiestas locales, regionales, nacionales, o mundiales, no valiendo la pena someterse puesto que nuestra realidad es otra. Estas actividades al niño o joven estudiante mapuche le causan un trauma, lo enferman, lo desmoralizan. Piensa y siente en el mundo que le dio la primera felicidad, como un paraíso, donde ahora aparece la inhumana indiferencia, la prepotencia, la injusticia, la altanería, lo falso de otros seres humanos que dicen saberlo todo, seres civilizados, y que viven en la ciudad con una apariencia de seres buenos y bondadosos, pero con su accionar a veces brutal.

4. El estudiante mapuche siente y entiende que la sociedad mayor vive de una apariencia que se traduce en sueldos y salarios y actúa como un robot científico hasta donde las pilas o las energías duran. Como educador no está la conciencia ni la sensibilidad de considerar y tratar de comprender humanamente al niño, al ser, su vocación, su pueblo, y el respeto a su idiosincracia. Para el caso del joven estudiante mapuche, el cambio le produce una situación confusa y muy diferente de lo que había aprendido con amor, con autoestima, con sus padres, y ligado a la naturaleza. Luego viene la impotencia al no poder explicar al profesor y a su compañeros de curso lo que le causa extrañeza, lo cual sería correcto.

Pero en su calidad de ser niño sin atribución para defenderse, prefiere guardar silencio. Su propio Yo, su sentir y pensamiento de niño adolescente y como ser humano, a veces le produce frustración, trauma, confusión y falsedad, siéndole por lo tanto difícil la enseñanza impuesta por ley y reglamento. Por otro lado le cuesta dinero a los padres la colegiatura de sus hijos, el estudio y la posible profesión de rango universitario, o una profesión lucrativa como médico o ingeniero o especialista.

Por asunto de regla general, según el antepasado mapuche "cuesta entender" por que la gente no mapuche gana mucho dinero en forma tan liviana, tan fácil, sin sacrificio, a veces cantando, bailando, robando, engañando, estafando y otros inventando una forma de crear poder, ambición de poder, para mantener a su semejante con una mentalidad de esclavo, haciendo imposible salir de la marginalidad en la cual están sometidos. Jóvenes estudiantes y adultos mapuche de ambos sexos nunca hemos comprendido la actitud tan deshumanizante, tan excluyente, discriminatoria, y esclavizante de la sociedad chilena en su conjunto. De verdad es bueno sentir y pensar en un renacimiento de una cultura que fue superior, en que existió la conciencia, el amor al prójimo, la autoestima, el trabajo para toda la vida, buena relación con la naturaleza, la pareja humana, respeto y buena relación con todos los seres vivos, la ecología, fauna y, flora y por ende, amor al Diseñador de Todas las Cosas, Dios Supremo, gran espíritu de la fecundidad universal. Así podemos volver a amar a la humanidad pensante y creativa.

INDIGENISMO/INDIANIDAD: CONCEPTOS CONTRADICTORIOS

Bernardo Berdichewsky

Introducción.

No hay duda que esta doble categoría corresponde a un ismo. En inglés es más claro aún (indigenism indianism), pero en español el concepto indianidad es preferible al de indianismo para reflejarlo. Estas categorías no sólo son expresiones ideológicas, sino que están intimamente relacionadas, representando un excelente ejemplo de concatenación dialéctica, en un proceso de conscientización a través de contradicción y superación de una por la otra: el indigenismo por la indianidad. Es obvio, también, que ambas deben entenderse como representaciones colectivas y expresiones de la conciencia social, desarrolladas históricamente por diversos sectores de las sociedades americanas y representando distintos movimientos sociales.

El indigenismo, ya casi centenario, expresa ideas progresistas de diversos sectores avanzados, liberalizados y radicalizados, de las sociedades mayores con respecto a la cuestión indígena. La indianidad o indianismo, de sólo dos o tres décadas de edad, refleja las aspiraciones liberadoras de las propias masas indígenas, en cuanto racionalizadas ideológicamente por una naciente intelectualidad india. Esta última fue educada en el marco de la sociedad mayor y esclarecida, primero, por las diversas corrientes indigenistas hasta lograr, finalmente, liberarse de ellas y conscientizarse en la práctica social e histórica misma de las masas indígenas y desarrollar su propia expresión ideológica: la indianidad.

Delimitación histórica

El indigenismo, como idea, surge ya a finales del siglo pasado y comienzos del actual, como una expresión de sectores avanzados, especialmente intelectuales, de la burguesía liberal en algunos países del continente americano, como Perú, México, E.E.U.A.. Se manifiesta, de preferencia, en las artes literarias y pictóricas, con un dejo casi romántico y hasta rousseauiano al comienzo para ir después pintando, en forma realista y aun naturalista, la terrible explotación y alienación indígenas.

Es como producto de la Revolución Mexicana de 1910-17, que el indigenismo asume un carácter ideológico y aun político, claramente expresado en la obra de Manuel Gamio en México y Mariátegui y Valcárcel

en Perú, en el período entre las dos Guerras Mundiales. Es en esta época también, en que las masas populares obreras y campesinas, incluyendo a los indios, saltan a la arena política. Pero, durante la 2ª Guerra Mundial y la post guerra es cuando el indigenismo se convierte en un movimiento social, no sólo como expresión del liberalismo burgués progresista, sino, también de sectores más radicales de la pequeña burguesía y de la clase obrera.

Serán los grandes movimientos populistas, que surgieron como producto de la Gran Depresión y la 2ª Guerra, como el New Deal de Roosevelt en E.E.U.U.A. y sobre todo el Cardenismo en México, los que institucionalizarán el movimiento, desarrollando una política indigenista del Estado y creando oficinas o Institutos Indigenistas patrocinados por los gobiernos. Esto lleva a la creación, primero del Instituto Nacional Indigenista (I.N.I.) de México, y finalmente, del Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.), con sede en Ciudad de México y apoyado por la Organización de Estados Americanos desde Washington. D.C. (véase, **INI 30 Años Después**).

En las décadas de post-guerra proliferaron las Oficinas y/o Institutos Indigenistas en casi todos los países del continente, con población indígena, desde Canadá hasta Chile. Igualmente, surgieron actividades educativas y de promoción indigenista e incontables publicaciones. Importantes intelectuales, científicos y políticos, como Ralph Beals, John Collier en E.E.U.U., Alfonso Caso, Lombardo Toledano, Aguirre Beltrán, Bonfil Batalla, en México y Castro Pozo, Alejandro Lipschutz, José María Arguedas, Darcy Ribeiro, Fals Borda y otros, en Sudamérica (para mencionar los más conocidos), lo promueven. El indigenismo se convierte, en nuestra época, no sólo en una idea aceptable y aceptada, sino en parte del establecimiento socio-político. Fué también, como en los países andinos y en México, precursor y/o promotor de los estudios e investigaciones etnológicas.

Es sólo en las dos o tres últimas décadas, en que se desprende del indigenismo y finalmente en oposición a él, una ideología de la Indianidad. El indigenismo representaba diversas expresiones ideológicas, de sectores progresistas de la sociedad mayor, para tratar la cuestión indígena, como parte de las grandes corrientes ideológicas predominantes en las Américas: Liberalismo, Cristianismo y Socialismo. Todas ellas coinciden, sin embargo, en tratar de incorporar a las minorías étnicas indígenas en la sociedad mayor, en forma paternalista y asimilacionista.

La indianidad, por el contrario, pretendía integrar las comunidades indígenas como entidades propias y autodeterminadas, incluyendo la posibilidad de autonomía. Es en este sentido y como expresión ideológica ahora de los propios nativos, si no en estricta oposición a las anteriores, que se convertía en una corriente propia y genuina. Ella trata de expresar los intereses de las masas indígenas, bebiendo en sus tradicionales y antiguas culturas y representándose ya con una propia literatura indianista. Algunos ejemplos serían los escritos de Ontiveros, Palomino, Milla Villena y Ramiro Reynaga en Perú y Bolivia, Rigoberta Menchú en Centro América y George Manuel H. Cardinal en Canadá.

Delimitación conceptual

El indigenismo liberal enfocó la "cuestión indígena" mirándola en el contexto de las libertades democráticas e igualdad ante la ley, propugnando de hecho la incorporación y asimilación étnica y cultural de las masas indígenas a la sociedad mayor y a la cultura nacional. Esto implicaba también su incorporación en el sistema legal, educacional y de asistencia social de la Nación-Estado respectiva. Las tendencias indigenistas social cristianas, sin negar lo anterior iban más allá, insistiendo en el aspecto ético de de justicia social, aplicable también a las masas indígenas. Las tendencias indigenistas de inspiración socialista, desde las social demócratas hasta las marxistas, sin dejar de propugnar las ideas anteriores, pretendían incorporar a las masas indígenas en las clases trabajadoras. politizándolas y movilizándola en la lucha de clases, para así lograr una sociedad socialista, en la que tanto la cuestión indígena, como la cuestión étnica en general, sería solucionada y dejaría de existir. Las políticas indigenistas liberales, social cristianas y socialistas, especialmente en Latinoamérica, se hallaban casi siempre asociadas a sus programas de reformas agrarias.

A pesar de las diferencias existentes en las posiciones indigenistas de esas tres grandes corrientes ideológicas, había un sustrato básico que las unía. Este era la tendencia común hacia la industrialización, urbanización y modernización de sus sociedades nacionales, a las que querían incorporar y asimilar, paternalistamente, las comunidades indígenas.

No hay duda que, a pesar de los muchos logros positivos de los movimientos y organizaciones indigenistas en el continente, en su deseo sincero de ayudar a las comunidades indígenas, sus limitaciones para resolver el "problema indígena" - creado como producto del desarrollo de sus propios estados nacionales - son insuperables en el marco de sus

concepciones ideológicas y políticas. Esto produjo una contradicción tal, que sólo fue posible superarla en una nueva expresión ideológica y política que enfocara de manera diferente la cuestión indígena y desde el punto de vista de los propios afectados, es decir, la visión desde las comunidades indígenas mismas. Esto es, justamente, lo que sucedió con el apareamiento de la ideología de la indianidad.

La indianidad, en el marco de la historia de las ideas en el continente americano, aparece entonces, tanto como producto del indigenismo, que como su superación dialéctica, transformándose en una nueva y opuesta ideología. Obviamente, esta novel ideología presentará también un nuevo político para encarar la así llamada cuestión indígena. Sin embargo, a pesar de la juventud de esta ideología, ella se remonta a un pasado inmemorial, bebiendo en las milenarias culturas de los pueblos nativos, que incluyen grandes civilizaciones, como las de los Incas, Mayas y Aztecas. La indianidad, en cuanto ideología trata, no sólo de interpretar y comprender la posición de los seres humanos en la sociedad, la naturaleza y el cosmos, enfocada como una visión de las propias comunidades indígenas, sino también pretende dilucidar y resolver en su beneficio la cuestión indígena.

La ideología de la indianidad corresponde a la que podríamos llamar comunitaria, en cuanto no considera en el centro de su análisis al individuo - en relación a la naturaleza y la sociedad, como lo hace el liberalismo- ni tampoco a la clase social o la nación, como lo hace el marxismo, sino, realmente, a la comunidad. En otras palabras, el ser humano se relaciona con la naturaleza y o con la sociedad a través de su comunidad. Es esta la unidad social fundamental, lo fue en el pasado indígena. lo es en el presente de la situación real de los pueblos nativos americanos y lo será en el futuro, cualquiera sea la solución del problema indígena.

En ese sentido la indianidad, aunque una ideología típica y exclusiva de los indios americanos, obviamente con variaciones regionales, no es única en el mundo, ni en la historia de las ideas. Se asemeja, en cierta medida solamente, a las diversas ideologías surgidas en Europa, todavía en el siglo pasado, que podrían agruparse bajo el nombre común de socialismo comunitario o colectivismo. Así, pueden considerarse algunos movimientos campesinos religiosos en Rusia o intelectuales tolstoyanos o populistas. Igualmente los anarquistas europeos o los socialistas comunitarios alemanes de comienzos de siglo o el movimiento kibutziano israelí o aún las comunas religiosas de Hutteritas y Djukhabors en Norteamérica.

A diferencia del marxismo - producto típico de la sociedad clasista, particularmente de la época capitalista - que estableció la relación del hombre con su sociedad a través de la estructura clasista, surge de la forma desigual y contradictoria en que se establece la relación de la sociedad con la naturaleza circundante, es decir, de acuerdo a las diferentes relaciones (de propiedad) que los grupos humanos establecen con sus recursos naturales (medios de producción).

Desde el origen de la sociedad clasista (unos seis mil años atrás) con las civilizaciones arcaicas y agrarias, hasta la moderna civilización industrial, esta doble relación desigual y distorsionada se incrementa hasta producir una profunda alienación humana. En estas sociedades el marxismo ve las relaciones tanto sociales, como entre sociedad y naturaleza, como contradictorias, desarrollándose a través de un proceso dialéctico de acción y reacción e interpretación de contrarios.

La indianidad no rechaza los conflictos y contradicciones sociales y por lo tanto no es ajena ni está en contra de una dialéctica social, pero, debido a su raigambre comunitaria y a su pasado cultural y aun actual, en la sociedad tribal pre-clasista o no-clasista, no acepta la dialéctica en la naturaleza o, en el mejor de los casos, la ve como una dialéctica de contradicciones no antagónicas. La indianidad mira al cosmos como orgánicamente relacionado y ordenado, existe un "orden cósmico".

"El hombre en el desarrollo de la cultura es la máxima expresión de la evolución de las especies vivas. Es la obra de arte más avanzada de la naturaleza en cumplimiento de sus propias leyes y objetivos elevados.

"El hombre debe su existencia y condición a la Madre Naturaleza quien es, al mismo tiempo un reflejo de ella misma. En esta convivencia recíproca el hombre agradecido, vuelve sus ojos a la madre tierra creadora en actitud de veneración y reverencia, personificando y diferenciando las fuerzas benéficas en cada uno de sus elementos.

Todo el cosmos (y sus leyes) influyen en su vida y es razón de su existencia. Toda la fuerza vital cósmica es padre y madre del hombre y de todos los seres vivos" (tomado de **Pueblo Indio**).

La indianidad ve el cosmos y la sociedad desde el punto de vista de un así llamado materialismo armónico y una dialéctica de contradicciones no antagónicas y con una religiosidad cósmica. La religión "es la vida diaria en franco respeto y armónica convivencia e interrelación

con los demás seres que habitan en nuestra Pacha Mama y el cosmos" (idem).

La finalidad política de esta ideología es la obtención de la autodeterminación indígena y la creación de una sociedad sin clases, basada en una organización horizontal y no vertical, colectivista y comunitaria, integrada y armónica con la naturaleza. La economía sería también colectivista y comunitaria y no monetaria y la comunidad será la base de la administración misma de la sociedad. Obviamente, aunque no se especifica se desprende de esto que se propone alguna forma de abolición del Estado. El desarrollo de la ciencia y la tecnología se ve, sólo en cuanto la destruye y distorsiona su equilibrio ecológico, como lo hace el desarrollismo de la sociedad industrial.

En la última década del S. 20, al madurar esta joven, pero a la vez, vieja ideología de la indianidad y al igual que el indigenismo, se traduce también, en este sentido, es la formación, ya en 1975, del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, organización no-gubernamental, reconocida por las Naciones Unidas, con sede en Ottawa, Canadá y sus organizaciones regionales, como CISA, el Consejo Indio de Sud América, con sede en Lima, Perú. Este último edita en español, la prestigiosa revista Pueblo Indio, de ya casi una década de existencia. Existen en la actualidad, numerosas organizaciones nacionales y regionales de los pueblos nativos en prácticamente, todos los estados nacionales americanos.

En las postrimerías del siglo se vislumbra como factible la posibilidad de formas diversas de auto-gobierno para las sociedades aborígenes americanas, como lo viene postulando la ideología de la indianidad. Esperemos que al completarse ahora el medio milenio de la conquista europea de las sociedades, se inicie su liberación de la última amarra colonial, el así llamado "Colonialismo Interno".

COMO LA ANTROPOLOGIA PIENSA LA IDENTIDAD ETNICA.

Teresa Durán
Miguel Alvarado
Marcelo Berhó

1.- Este breve artículo obedece a la necesidad de formular algunas aclaraciones sobre cuestiones que conciernen al tratamiento tradicional en la Antropología, específicamente preocupaciones temáticas y enfoques metodológicos que aparecen comprometidos en Pentukun N° 2, pp. 27-41.¹ Mediante un ofrecimiento gentil del Director de Pentukun, se le ha brindado a la Antropología académica regional un espacio de respuesta a las imputaciones que allí se hicieran. Intentaremos hacerla al estilo polifónico post-moderno, incluyendo reflexiones de representantes de tres generaciones en el marco de sus respectivas identidades profesionales y personales(*). La audiencia focalizada es el público no especializado, ya que el especializado se ha formado su propia opinión respecto de las críticas que el ensayista en Pentukun N° 2 formulara al artículo sobre Identidad Mapuche que fuera publicado en 1986 por América Indígena.

1.2. El quehacer de la Antropología nunca se ha visualizado de modo unívoco. La naturaleza del objeto de esta disciplina -el género humano- ha determinado que, desde su interior y mayormente desde el entorno social donde se desenvuelve, se manifiesten interpretaciones, e incluso presiones de distinto orden, para que se exprese a imagen y semejanza de las visiones que sectores e individuos configuran de ella, ocurriendo así de modo muy peculiar por parte de quienes no la cultivan. Esta afirmación se ilustra con las expectativas de los jóvenes que ingresan a la carrera en las Universidades. Generalmente, ellos se incorporan con creencias de quehaceres y deberes tales como:

- La Antropología estudia al Hombre y a la Humanidad...Debe enfrentar y resolver los problemas de los hombres en las sociedades.

- Estudia las culturas del pasado, particularmente las indígenas.... Debe preocuparse de la sobrevivencia de estas culturas. Estas visiones podrían considerarse positivas en tanto identifican un quehacer

(*) T.Durán es Antropóloga (PhD), Directora del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco; M. Alvarado, Antropólogo (M.A.), docente e investigador y M. Berhó, estudiante de licenciatura en Antropología de la misma Universidad.

¹ Martínez, Christian, "¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo? Algunas Implicancias Teórico-prácticas", PENTUKUN, N°2, Temuco, 1995.

considerado necesario.

En el mundo de los adultos, en cambio, se lo estima como un quehacer inútil o abiertamente contrario a las concepciones que los sectores que opinan tienen sobre algunos campos. Esto ocurre, por ejemplo, con el reduccionismo percibido en el ámbito regional que limita a la Antropología exclusivamente al estudio y "conservación" de los pueblos indígenas. O dicho de otro modo, cuando se liga el quehacer de la disciplina al destino que los pueblos indígenas tienen en el marco de las sociedades nacionales. Esta tendencia se ha registrado, incluso, dentro de sectores peculiares que opinan desde dentro de la disciplina (Sponsel, L. 1991, pp.65-79).

1.3. Creemos, sin embargo, que la ciencia antropológica aporta una tradición en el profundo sentido del concepto, en tanto estructura cognoscitiva que ha prevalecido por más de un siglo, caracterizándose por su capacidad de re-definir su quehacer, constituyendo hoy una historia disciplinaria que actúa en el presente. La re-definición de su quehacer la ha logrado enfrentándose a dos marcos de referencia que le son constitutivos:

- La metateoría o teoría de la ciencia en Occidente y sus respectivos cambios, La dinámica propia de las sociedades, activadas desde proyectos u utopías que son inherentes a los sectores que las componen.

Así, si lo propio de principios de siglos fue asumir la tarea de abordar la Humanidad y entender su evolución, hoy día su esfuerzo es comprender las particularidades, en el trasfondo de las globalizaciones a las que ellas mismas no renuncian. Este cambio ha supuesto el esfuerzo enorme de desprenderse de los modelos de entendimiento del mundo de la ciencia natural, para ir a la construcción de metateorías que se correspondan con la naturaleza del sujeto con quien dialogó: el hombre.

Lo anterior debe entenderse en el sentido de que lo definitorio de la Antropología ha sido su proceso de de-velar o descubrir los niveles de realidad que componen el fenómeno sociocultural y el origen e intencionalidad de las afirmaciones o refutaciones que sobre éste formulan los sujetos que lo generan. En otras palabras, la Antropología ha construido su tradición científica recogiendo las inquietudes e imaginarios de los distintos sectores a través del tiempo, delimitándolas al mismo tiempo en los contextos correspondientes para acotar el grado o nivel de su impacto y/o significado. En esta perspectiva, el sentido unívoco de la

disciplina consiste en hablar de lo que cree que debe hablar, pero en el marco de un esquema metodológico que le permitirá, en el futuro, evaluar la validez de lo dicho. En tanto ayer asumió la posibilidad del conocimiento del otro, excluyéndose del proceso cognoscitivo, hoy día afirma que no es posible adentrarse en el otro cultural sin haber comprendido las categorías desde las cuales ese otro organiza el mundo.

2. En el marco de las afirmaciones anteriores, el concepto de identidad étnica -entre otros conceptos- constituye parte de la tradición antropológica, en tanto la pregunta por la diversidad cultural ha dejado de tener la connotación exclusivamente biológica que se le asignara, siendo hoy una interrogante de carácter básicamente sociocultural. Así, mientras la etnicidad se ha identificado como campo fenoménico, cuyo origen hay que situarlo en las relaciones de conquista y colonización, la Antropología se ha ido preparando para comprender -cada vez más sistemáticamente- el modo como los actores se han posicionado respecto de estas relaciones. Pero existe un itinerario histórico que reconocer: desde la categoría de raza, que fijaba la pertenencia a un grupo dentro de los márgenes de la somatometría y de los estereotipos que rasgos como el color de la piel originaban, hasta la actualidad, en que estas categorías han sido ampliamente superadas, este análisis ha sufrido una mutación profunda. La pregunta por la raza, en la acepción exclusivamente biológica del concepto, como determinante de características psicológicas y conductuales, ha sido reemplazada por otra, referida al problema de la identidad cultural. Este concepto pretende comprender el fenómeno de la identificación de sujetos particulares con grupos que presentan rasgos distintivos en planos tan divergentes como el biológico, el lingüístico y el psico-cultural.

Podemos remontar la génesis de esta problemática al siglo XIX, en tanto es debido al colonialismo, y al surgimiento de las ciencias sociales, que occidente se pregunta en primer lugar, qué es lo que lo separa, en el propio mundo de los colonizadores, de sujetos que poseen diferencias no tan marcadas en el plano biológico y cultural.

En el ámbito teórico-metodológico, se concibe al grupo étnico como un conglomerado de individuos pertenecientes, por lo general, a un territorio dado y que mantienen relaciones de dependencia con éste, de forma tal que la permanencia en un espacio guarda relación con las funciones surgidas, tanto desde la lucha del grupo por la sobrevivencia, como desde la necesidad del mismo por poseer un perfil autónomo respecto de otros conglomerados sociales, determinando esta relación funcional la estructura interna del grupo.

Posteriormente nace, en la década de los 50, una crítica desde la etno-lingüística. Se asume ahora la definición "fonémica", propia de la lingüística estructural, que entiende la identidad étnica desde la perspectiva "emic" o "desde dentro", fijando en el actor social los criterios de clasificación, en tanto la permanencia a un grupo étnico se define desde las categorías de adscripción e identificación con el mismo. Pertenecer a un grupo étnico quien se siente parte de él y al mismo tiempo, es identificado como tal por otros, y es desde allí que el criterio de etnicidad se libera definitivamente de su definición directa desde categorías como las biológicas y geográficas, para pasar a ser un problema en la esfera de la conciencia social.²

Este proceso de transformación de la ciencia misma guarda directa relación con el acelerado proceso de mezcla y difusión cultural asociado a la industrialización, al colonialismo y al desarrollo de los medios de comunicación de masas. Es así como la pregunta por las minorías étnicas se replantea a partir del esfuerzo por explicarse la variabilidad cultural al interior de las sociedades complejas, en tanto conceptos como clase, estamento, segmento de clase, etc., han demostrado ser insuficientes para explicar muchos aspectos del funcionamiento y del conflicto al interior de las sociedades multiculturales.

Al respecto nos parece importante recalcar que el vínculo entre estructura y valor al interior de la reflexión antropológica es un asunto complejo que no puede ser generalizado, ya que ha pasado desde la identificación absoluta de la dinámica de los valores, es decir de la cultura, a la dinámica de la estructura social -como lo plantea el estructural funcionalismo clásico- hasta una absoluta automatización del concepto analítico de cultura, como se da en la antropología cultural de corte idealista, como es el caso del análisis de autores como Clifford Geertz. Lo que sin embargo nunca ha implicado el desconocimiento de la dimensión multivariable de fenómenos como la etnicidad, en tanto el concepto de cultura siempre ha sido un concepto aglutinante, que asume la multiplicidad del hombre como creador y usuario de la cultura en la sociedad, con respecto al ecosistema y a su particular vínculo con lo trascendente.³

² Estas categorías han sido desarrolladas en el conocido texto de F. Barth "Los Grupos Étnicos y sus Fronteras" F.C.E. México, 1976, sin embargo Barth resguarda en su análisis la consideración del valor que rasgos externos como las características biológicas poseen en la construcción social de una identidad étnica.

³ Hemos querido realizar una paráfrasis del concepto de cultura elaborado por el pensador alemán Alfred Weber quien define, en términos generales, a la cultura como el modo en que un grupo social se vincula con la naturaleza, con Dios y con los "otros".

1.4. Lo anterior implica suponer que la Antropología evita idealizar al sujeto que estudia y, además, intelectualizar sólo acerca de su propia trayectoria. Situada en tiempo y lugar y tratando de mirar con ojos multifacéticos a su alrededor, la disciplina contiene los medios o dispositivos para hacer ciencia y también practicar el humanismo a través de relaciones empáticas con las realidades que observa.

En efecto, cuando nos preguntamos acerca de quiénes son los mapuches y cómo se sienten y actúan en nuestro país (1986), no sólo estuvimos interesados en responder a la disciplina, sino también nos preocupó lograr una visión lo suficientemente contextualizada como para evitar distorsiones perturbadoras respecto de los principales sujetos de nuestro análisis. Para lograr este propósito contábamos con una base epistemológica que reconoció el estatus de la racionalidad del investigador en el mismo plano que la del actor (racionalidades para el comportamiento individual) y con una teoría antropológica -la transaccionalista- que exigía elicitar o re-presentar, del modo más auténtico posible, las intencionalidades o razones que hacían explicables el comportamiento de los actores en situaciones sociales (Holy y Stuchlik, 1981, p.83). Estos requerimientos y otros que consideran como explanandum el comportamiento individual, socialmente situado, iban a constituir avances de mucha importancia hacia los movimientos llamados hoy post modernos en ciencias sociales (Geertz, y Clifford y otros compilación de Carlos Reynoso, 1991). Es conveniente recordar, además, que en lo propiamente empírico, el estudio consideró el aporte de varios autores y los datos del trabajo de campo (1975 a 1986) de modo de "abstraer la o las identidades mapuche en el marco del contacto socio-cultural español-chileno-mapuche" (pág.697). Situándose en la perspectiva de los actores (identidad mapuche) se postularon como criterios identificatorios de igual peso explicativo los rasgos físicos, los culturales y los sociales.

Nos parecen, así inapropiadas las críticas del ensayista definidas como "objetivismos a ultranza "y culturalismo", por lo demás, ambas de diferente nivel de realidad en el quehacer disciplinario. En relación a la primera cuestión y al intentar seguir la línea conductora de sus ideas,

Autores adscritos a la teoría crítica como Herbert Marcuse, al referirse al surgimiento de la teoría social, plantean que desde la aparición del pensamiento social de Hegel, el racional iluminismo propio del proyecto ilustrado edifica una teoría racional de la cultura y la sociedad a partir de la fe en la posibilidad de descubrir los mecanismos que definen el curso de los procesos históricos, en base a la creencia de que existiría en estos una unidad entre realidad y razón. Al interior del pensamiento posmoderno esta unidad se rompería sobretudo en tanto la crisis de los "meta-relatos" implicaría también una crítica de aquella concepción ilustrada de la política fundamentada en la idea de contrato social.

pareciera que el autor definitivamente cuestiona el modelo y quehacer de la ciencia moderna, tarea que la Antropología también ha abordado. El problema de la crítica al "objetivismo" es que ésta aparece en el ensayo en forma confusa y puede hacer creer que se está invalidando la posibilidad misma del conocimiento. De hecho, creemos que ninguna teoría científica ha renunciado a esta posibilidad, en tanto producto socio-cultural diferente a la escena misma y, por ende, a exigir que el investigador asuma una postura de observador e intermediario en las situaciones consideradas. En cualquier cultura conocida es imposible dejar de construir o proponer referentes externos a lo observado y menos cuando como en Occidente, estos referentes pretenden explicar su carácter multifacético. ¿Cómo podríamos trascender la cotidianeidad sin construir esos referentes? La clave del manejo especializado, sin embargo, descansa en la relación heurística que debe establecerse, para cada situación, entre explanans y explanandum, dentro del paradigma no positivo que afirma que lo social se explica por lo social. (en el sentido amplio).

En cuanto a la segunda crítica, situada en el marco de la teoría disciplinaria, creemos que no tiene sentido en nuestro caso, ya que el transaccionalismo se construyó en la relación dialéctica, detectada en la realidad social, entre estructura social y comportamiento individual. En tal relación., se concibe a la cultura de modo instrumental respecto de las estrategias de los sujetos y es expresada por éstos bajo la forma de metas, expectativas y conocimientos, simbolismos al fin, al estilo de una de las corrientes de la ciencia social, el multiculturalismo. Ni la estructura cognoscitiva propuesta ni las formas resultantes que se distinguieron (pág.699), enfatizan el aspecto cultural por sobre los otros; por el contrario, se destacó mayormente el aspecto racial y el social. El primero, porque ¿qué otro aspecto de hecho permite sostener la variabilidad si no es un origen étnico común y diferente del europeo occidental?. El social, aparece destacado bajo la concepción de que las identidades propuestas. son distinguibles en las acciones sociales y activadas por los propios sujetos. Por ello es tan sorprendente la crítica del ensayista, quien incluso plantea frases similares a las que se expresan en el artículo que critica. A propósito de ello, ¿qué entiende por "tipificación de ciertos aspectos estables y medibles de la cultura mapuche para definir las identidades étnicas"? ¿cómo se corresponde esa impugnación con comportamientos sociales perfectamente registrables, tales como hablar o no hablar la lengua de origen, participar correcta o incorrectamente en un ceremonial mapuche, hacer explícita alguna demanda reivindicativa y participar simultáneamente en una organización política?. ¿Qué es lo que debe ser

medible, el referente o explanans o el comportamiento social o explanandum? ¿constituye o no un comportamiento hablar la lengua propia o propugnar su valoración, en el marco de la sociedad global? ¿cómo no considerar ambos en tanto comportamientos sociales y expresiones de una identidad mapuche asumida o de una conciencia étnica en su plena expresión?

En definitiva, reiteramos nuestra afirmación de que las críticas al estudio antropológico en referencia no se justifican, fundamentalmente porque: no definen con precisión el fenómeno o tema a abordar y no se comprometen con un paradigma teórico explícito como para entender la racionalidad alternativa que propone. Si la preocupación del autor se centra en la constitución de sujetos singulares, proceso que la ciencia social según él, habitualmente no validaría, por su tendencia a la objetivación ¿cómo se entiende que vincule la emergencia de los mapuche urbanos, cómo identidad étnica autoconcebida, a procesos estructurales de responsabilidad de la sociedad mayor y al mismo tiempo a variables culturalistas, como la ideología? ¿No ha dudado previamente acerca de la posibilidad de medir el componente cultural? ¿qué entiende por cultura?. Si su estudio desea destacar la creación cultural de los actores como tema absolutamente valido de las ciencias sociales, ¿debió recurrir a rechazar del modo tan peyorativo como lo hizo, la elicitación de otras identidades étnicas que por lo demás se elaboraron, entre otros, a partir de criterios idénticos a los que él usó (diferenciación mapuche-winka, pág. 41, por ejemplo?).

Lo anterior debe entenderse estrictamente en el sentido de que la crítica en ciencia, para ser aceptable como tal, debe reunir requisitos similares a los que definen un estudio:

- debe ser formulada dentro de los términos del paradigma teórico que se desea impugnar u a otro de similar estructura (Kuhn,1945; González 1987),- en relación a data del periodo histórico que el estudio a criticar considera.

En el ensayo, en cambio, el autor transita de modo confuso entre las identidades singulares concebidas como posiciones del sujeto, y la relación entre este tipo de identidades (sin referente que permita su reconocimiento) y la identidad étnica, a la vez que demuestra interés por una identidad emergente en la última década, como sería la del mapuche urbano.

2.1. Por otra parte, la posibilidad de pensar hoy las implicancias teóricas y metodológicas del concepto de identidad étnica pasa, debido tanto a razones científicas como étnicas, por una recomposición del análisis de las identidades particulares en pos de premisas que, considerando la variabilidad, en primer lugar no la restrinjan al plano exclusivo del problema del poder y que por otro lado asuman la existencia de dimensiones meta-sociales que no pueden ser objetivadas, pero que sí deben ser consideradas, como es el caso de la dominación o la injusticia social.

Lo anterior posee particular importancia si consideramos el estrecho vínculo entre cultura y política; a nuestro entender no considerar este vínculo implica desconocer la posibilidad de pensar el problema del poder más allá de los límites estrechos del análisis de la estructura social. En relación a esto pensamos que la dialéctica entre el dominante y el dominado resulta pobre si en base a ella se intenta dar cuenta de todos los matices que la etnicidad en nuestro continente posee. En este sentido nos parecen reduccionistas aquellas posturas que afirman que... "las maneras de formular al otro en relación exclusiva a la cultura, han permitido justificar políticas sobre ese "otro" que apunten a la negociación o revitalización cultural, pero que dejan de considerar como central el carácter político de ese "otro", esto es, su consideración como sujeto e interlocutor con otros" (Martínez:29).

El poder se define para la antropología política desde una microfísica que sobrepasa falacias racional iluministas, como lo son la del contrato social inevitable o la del Estado como entronización de la razón en la organización de las relaciones sociales, debido a lo cual la única arqueología posible de la dominación consiste en reconocer los factores culturales que la legitiman y por lo tanto perpetúan.

La antropología posmoderna asume el resurgimiento de las identidades particulares y la preocupación académica por ellas como expresión concreta de la fragmentación de la modernidad, lo que en términos de Morris Berman involucra un reencantamiento del mundo como vuelta a valores trascendentes que reafirman las identidades particulares. Esta preocupación por las identidades particulares no implica, sin embargo, desconocer el nexo entre etnicidad y factores que definen la adscripción y la identificación, como puede ser la biología, en tanto asumir la importancia de los rasgos biológicos externos no significa fundamentar en lo biológico una relación de causalidad directa en y con respecto a lo étnico. Podemos explicar lo sociocultural por lo sociocultural y dentro de esto afirmar que un determinado rasgo biológico define un tipo de conciencia étnica, en tanto define una actitud hacia sí mismo y

hacia el otro por parte del sujeto poseedor de una identidad étnica dada.

Nuestra posibilidad de acoger dentro de la antropología el pensamiento posmoderno en América Latina implica no sólo un sondeo profundo de las fuentes de este movimiento cultural y de sus repercusiones en el plano técnico, sino que por, sobretodo, un discernimiento de carácter ético que asuma los peligros que la pluralización de los sentidos tiene en el plano tanto de la reflexión como de la praxis sociocultural. Podemos relativizar nuestras categorías analíticas, sin embargo no relativizaremos nuestras opciones éticas que han asumido el promover el cambio social desde los actores y para los actores, tomando en muchos casos una postura que es ideológica en el profundo sentido ético que el concepto de ideología posee, como conjunto de valores que intentan concretar la utopía edificada desde la consideración de la dinámica de las particularidades.⁴

En este contexto, el aporte multidisciplinario que asume elementos provenientes de distintas disciplinas sociales, es de particular urgencia. La única posibilidad de recomponer el imaginario social fragmentado desde la pluralización que los planteamientos de la modernidad han vivido, consiste, para la actual antropología latinoamericana, en la generación de categorías que den cuenta de la diferencia, pero apuntando a la multidimensionalidad de todo fenómeno cultural, en tanto la dinámica de los valores culturales se define, en gran medida, en su vínculo con la estructura social.

1.5. Visualizando el problema ahora desde la perspectiva teórica que en la Antropología Sociocultural se discute en la presente década, nos referiremos brevemente a la cuestión de si el paradigma teórico que se use es estrictamente de carácter monocultural o permite un diálogo entre ciencia y cultura. Este acercamiento, en construcción actualmente, cambia de modo drástico la relación sujeto-objeto y supera los espacios abiertos por la investigación-acción. Hoy día transitamos por un pluralismo epistémico (García M. et al) y al mismo tiempo intentamos practicar la relación inter-cultural en relación al proceso de construcción del conocimiento (Durán, Catrquir y Quilaqueo, 1995).⁵

⁴ En relación a esto creemos dar cuenta no solo de una postura particular nuestra, sino de una actitud receptiva pero vigilante surgida en el pensamiento antropológico. En este sentido vease el ensayo "La Identidad de la Antropología" de José Llobera, Anagrama, Barcelona, 1990.

⁵ Un enfoque para la comprensión del comportamiento religioso mapunche (en prensa).

Desde esta nueva mirada observamos de modo crítico los avances de la década de los ochenta a través de los cuales y, en concordancia con la teoría practicada, no sólo respondimos a la academia, sino postulamos las identidades mapuches elicítadas a la propia gente mapuche, en varias jornadas anteriores a la promulgación de la ley indígena hoy vigente. Si bien éstas lograron una revisión de las actitudes y prácticas respecto del patrimonio étnico y de la sociedad nacional, era necesario reemplazar ese rol de espejo por el de facilitador de procesos cognoscitivos de interés para la gente mapuche. Ello no obsta que, en otros contextos, en las cuales el especialista actúe ese rol de espejo respecto de sus pares, utilice los resultados de estudios como los de identidad étnica al que nos hemos estado refiriendo y que no requieren por su estilo la prueba estadística, para orientar procesos cognoscitivos estimados indispensables.

En efecto, se llevó a cabo una investigación antropológica entre 1992 y 1994, en la que se compararon dos sectores mapuches de la región. Allí se descubrió el papel que una y otra identidad mapuche propuesta jugó, tanto en las relaciones intra sector, como hacia los sectores urbanos. Además, se reveló un proceso dinámico en que sectores objetivamente más tradicionales demostraron una conciencia étnica "menos defensora de ese patrimonio", al revés de lo que se registró en sectores más awinkados, donde la competencia de identidades mantiene en vigencia el hilo conductor de la diferenciación étnica, como criterio básico (Durán, T. 1992).

Ni en estas investigaciones ni en las otras que hemos realizado para correlacionar las identidades mapuches con comportamientos socio-culturales dados (agrícolas, religiosos, etc.), es decir, en estudios donde las identidades mapuche se constituyen en explanans y no en explanandum, se usaron preguntas en torno a los criterios señalados por Martínez y menos del modo ridiculizante que él plantea (pág.35).

3. Algunos de los futuros antropólogos locales ⁶ disponiendo de la oportunidad de participar en este análisis, podrían comenzar señalando que el objetivo explicitable de las palabras de Martínez es replantear el concepto de identidad étnica en los mapuche. Tal objetivo contempla dos aspectos vinculados por la especial lógica argumentativa desde la que el autor aborda el problema:

⁶ Marcelo Berhó y Jimena Pichinao, alumnos que participaron en la cátedra Problemas Escogidos en Antropología y elaboraron en forma independiente sus comentarios.

1. A partir de una crítica de los alcances que al interior de las ciencias sociales (y más concretamente de la antropología), tienen los modelos nomotéticos y politéticos al analizar el problema de la identidad étnica, y

2. A partir de la situación social actual por la que atraviesan los propios actores involucrados: reivindicaciones étnicas, alto porcentaje de población mapuche urbana que se identifica y distingue de sus coterráneos rurales a partir de prácticas y discursos propios, etc.

El replanteamiento según el primer punto supone que el fenómeno de la identidad étnica entre los mapuche es un fenómeno que no puede ser suficientemente bien estudiado a la luz de referentes objetivos externos -como la cultura o la estructura social- y que se hallan determinados por presupuestos positivistas -como la oposición, la contrastación o la causalidad.. Por otro lado, tenemos que, a partir del segundo punto, las reivindicaciones son síntomas del rechazo que determinados sectores sociales experimentan ante un estado de cosas que no reconoce las diferencias -que las trata de asimilar o negar- y que se supone y autoevalúa totalizante y globalizador.

Pensar en el fenómeno de la identidad étnica considerando sólo el reconocimiento de referentes objetivos como la cultura y la estructura social es suponer, según el autor, que el fenómeno es estable, cuantificable y medible. Sin embargo, en vistas de la situación actual, tal enfoque sería insuficiente, pues, lo que se ve es que el aspecto social de la identidad sería el punto de quiebre tanto en relación a lo que los investigadores han postulado sobre el problema, así como con respecto a las ideologías y políticas institucionales y de la nación en su conjunto. De este modo, se argumenta que la posición actual de los mapuche dista mucho de hacer referencia a un grupo social más o menos delimitado y con una cultura particular propia de la cual todos quienes se afirman mapuche participarían. Según el artículo de Martínez, el fenómeno de la identidad es "un fenómeno esencialmente dinámico que tiene que ver con una práctica distintiva que la establece como singularidad dentro del conjunto social". Por lo tanto, los referentes no habría que "inventarlos" desde fuera sino que éstos corresponderían a las propias situaciones en las que individuos y/o grupos se expresan y relacionan entre sí a partir de descripciones e identificaciones distintivas. Es por esta razón que la identidad étnica vendría a ser un tipo más de identidad, entendida ésta como un conjunto de posiciones del sujeto que se refiere a creaciones y recreaciones de significados que se hacen sobre cualquier ámbito de la realidad (objetiva, social y/o subjetiva).

A nuestro parecer, la hipótesis anterior presenta deficiencias serias a nivel metodológico, pues se parte haciendo una crítica a las posturas positivistas que no contemplan el carácter contingente del "otro", pero, a su vez se nos dice que "la identidad es esencialmente la afirmación, reconocimiento y vinculación que establecemos con un conjunto significativo a partir del cual ordenamos la realidad según jerarquías de valoración, espacialidad, temporalidad y ubicación social, políticas y económicas". El problema de los culturalistas, según lo planteado en el artículo de Martínez, consistiría en identificar determinados aspectos como definitorios de la identidad étnica. Pero, ¿acaso el autor no estaría haciendo prácticamente lo mismo al introducir las jerarquías de valor, la espacialidad y la temporalidad como aspectos sin los cuales la realidad sociocultural resultaría ser caótica?

A nivel teórico-metodológico creemos observar también contradicciones. El fenómeno de la identidad no se vincularía directamente a condicionantes estructurales (patrones culturales, estructura social, adaptaciones, reglas de conducta, etc.): tendría su origen más bien en la capacidad del individuo de ser tal. Sin embargo -más allá de discutir el concepto del "otro"-, al desarrollar su hipótesis, el autor se sirve de los resultados de los estudios de Barth que muestran la estrecha relación existente entre individuo y colectividad. Si, como se pretende, tendremos que entender la identidad étnica como la afirmación, el reconocimiento y la vinculación con otros a los que se adscriben las mismas -o similares- características distintivas, el papel y la importancia de la organización grupal va más allá de la idea del individuo en cuanto tal.

Por otro lado, quisiéramos señalar que el hilo conductor de los planteamientos desarrollados en el artículo en referencia supone, de manera tácita, una suerte de quiebre con los paradigmas científicos y sociales, expresados ambos en los puntos 1 y 2. A este respecto, consideraremos que hay fallas de orden lógico manifestadas en la propuesta y el desarrollo de las ideas. A nivel general, no se cree que el paradigma positivista-culturalista pueda entregar soluciones teórico-prácticas sobre el problema de la identidad étnica, pues, se parte -como lo hemos señalado más arriba- de referentes externos para acceder al "otro".

El paradigma positivista-culturalista encubriría, de este modo, el aspecto político de este "otro" mostrándolo como un mero producto (cultural o social). No obstante, al identificar grupo étnico como grupo socialmente organizado, se incurre en el error de "tolerar" algo que, desde la perspectiva de análisis propuesta, resulta ser insuficiente para la comprensión del problema: vale decir, los referentes externos. Y todavía

hay más: la existencia de grupos urbanos y rurales que se identifican y se sienten mapuche y que se organizan en torno a prácticas y discursividades distintas, corresponde a la existencia de dos lógicas también distintas que orientarían las acciones así en la ciudad como en el campo. La explicitación de estas lógicas a partir de sus características internas (una mítica, la otra racional) indica, pues, un referente de carácter externo con el cual se distinguirían grupos étnicos socialmente organizados en torno a un mismo horizonte cultural. Por lo tanto, habría que preguntarse ¿hasta dónde puede efectuarse una definición de identidad (étnica) sin tener en mente referentes?, ¿puede, realmente, definirse el problema sin considerar referentes?

Y, a un nivel más general aún, cabría preguntarse por la posibilidad de lograr conocimiento (en el ámbito que sea) prescindiéndose de presuposiciones referenciales (del tipo que sean).

Además de este problema -que tiene que ver directamente con una cuestión de tipo epistemológico-, se aprecia en los planteamientos del citado artículo una especie de entrecruzamiento -ambiguo, por lo demás- entre lo que es y ha sido el desarrollo de las ciencias preocupadas de problemas sociales y culturales, y, un deseo por cambiar tal situación. Esto, por una parte, por no rendir cuenta de la complejidad inherente a los fenómenos -expresada en la unilateralidad de algunos enfoques en ciencias sociales, así como en el carácter controvertido y controvertible de algunos de éstos, o, en la priorización de determinados aspectos de los fenómenos que se estudian-, y por otra, porque a partir de tal estado de cosas se niega el carácter contingente de los propios actores involucrados en los procesos de cambio y ajuste social. En este punto creemos que nos enfrentamos a un problema de apreciación de lo que, principalmente, la antropología como disciplina científica ha podido plantear en torno al tema de la identidad étnica (mapuche), por un lado, y, de lo que, según la propuesta hecha en "¿Identidades étnicas...", vendría a ser, por otro lado, lo relevante para abordar y entender el fenómeno tal como es vivido en la actualidad por las distintas parcialidades mapuche: la significancia de las acciones mapuche en la escena pública nacional, el carácter evidentemente político de estas acciones y por tanto de los propios mapuche, etc.

El entrecruzamiento al que aludíamos puede explicitarse más adecuadamente diciendo queno se sabe si lo que el autor propugna tendrá un carácter cognoscitivo o más bien ideológico-social.

1.6- En suma, y para no abusar de la buena voluntad de diálogo del Director de Pentukun, concluimos afirmando que la crítica a la que aludimos excede los límites que ésta adopta en el quehacer científico y de la comunicación que debiera desprenderse del uso simbólico del nombre de la revista Pentukun. Para hacerle honor al nombre de esta revista, que entendemos como un saludo en que la gente mapuche se introduce e indaga respecto de los distintos aspectos de la vida social y espiritual, habríamos esperado que un diálogo privado más profundo pudiera haberse practicado entre el Sr. Martínez y nosotros antes de la publicación que ha motivado estas líneas. Habría sido una práctica de convivencia a la que no debiéramos renunciar.

Referencias.

- Durán T. 1986 Identidad Mapuche. Un problema de vida y de concepto. En América Indígena (Vol. XLVI, N°4). Durán, T. Catrquir, D. y Un enfoque para la comprensión del García M. Ibáñez Y. Alvira H. El análisis de la realidad social... (Comp.) Métodos y técnicas de investigación. Edit. Alianza, España, 1990.
- Durán, Catrquir y Comportamiento religioso mapunche Quilaqueo, D. 1995 Ponencia por publicar.
- Geertz, C. Clifford J. 1991 El surgimiento de la Antropología Post Moderna. Compilación de Carlos Reynoso. Ed. Gedisa, México.
- González, A. 1987. La construcción teórica en Antropología. Edit. Anthropos, Barcelona, España.
- Holy L and Stuchlik 1983 Actions, Norms and Representatins. Cambridge University Press reat Britain.
- Kuhn, Th. 1945 La Estructura de las Revoluciones Científicas. Fondo de Cultura Económica. México.
- Stuchlik, M. y Holy, 1981 The Structure of folk models. ASA Monograph 20. Academic Spress Inc. London.
- Spoensel E.L. 1991 ¿Sobrevivirá la Antropología al Siglo XX?. En Revista Arinsana N° 13, Caracas.

DOCUMENTOS

CONSTITUCION POLITICA DE COLOMBIA APROBADA EN 1991

(Fragmentos*)

Antes de expedirse la Constitución de 1991, ya existía cerca 400 disposiciones en materia indígena. En lo relacionado con tierras, la Ley 30 de 1988 y el decreto 2001 de la misma fecha, reglamenta la creación de los resguardos indígenas. Las principales normas constitucionales que directa o indirectamente tienen que ver con los pueblos indígenas, son las siguientes:

Artículo 7. El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana (Conc. 10,63,,68,72,176).

Artículo 8. Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación (Conc. 2,95).

Artículo 10. El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las Lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. Las enseñanzas que se imparte en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe (Conc. 1, 7, 68, 189 numeral 21).

Artículo 63. Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la Nación, y los demás bienes que determina la ley son inalienables, imprescriptibles e inembargables (Conc. 72, 75, 102,150,329, 334, 366).

Artículo 68. Los particulares podrán fundar establecimientos educativos. La Ley establecerá las condiciones para su creación y gestión.

La comunidad educativa participará en la dirección de las instituciones de educación.

* Tomado del artículo de Raúl Arango, "Los pueblos Indígenas de Colombia en la Constitución de 1991", publicado más atrás.

La enseñanza estará a cargo de personas de reconocida idoneidad ética y pedagógica. La Ley garantiza la profesionalización y dignificación de la actividad docente.

Los padres de familia tendrán derecho de escoger el tipo de educación para sus hijos menores. En los establecimientos del Estado ninguna persona podrá ser obligada a recibir educación religiosa.

Las (sic) integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural.

La erradicación del analfabetismo y la educación de personas con limitaciones físicas o mentales, o con capacidades excepcionales, son obligaciones especiales del Estado (Conc. 2,67, 71).

Artículo 72. El patrimonio cultural de la Nación está bajo la protección del Estado. El patrimonio arqueológico y otros bienes culturales que conforman la identidad nacional, pertenecen a la Nación y son inalienables, inembargables e imprescriptibles. La ley establecerá los mecanismos para readquirirlos cuando se encuentren en manos de particulares y reglamentará los derechos especiales que pudieran tener los grupos étnicos asentados en territorios de riqueza arqueológica (Conc. 63, 68).

Artículo 96. "...Son nacionales colombianos:...c) los miembros de los pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos, con aplicación del principio de reciprocidad según tratados públicos " (Conc. 172, 179 numeral 7, 191, 232, 255, 267, 272).

Artículo 171. El senado de la República estará integrado por 100 miembros elegidos en circunscripción nacional.

Habrá un número adicional de dos Senadores elegidos en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas. Los ciudadanos colombianos que se encuentren o residan en el exterior podrán sufragar en las elecciones para Senado de la República.

La circunscripción especial para la elección de senadores por las comunidades indígenas se registrá por el sistema de cociente electoral.

Los representantes de las comunidades indígenas que aspiran a integrar el Senado de la República deberán haber ejercido un cargo de autoridad tradicional en su respectiva comunidad, o haber sido líder de una organización indígena, calidad que se acreditará mediante

certificación de la respectiva organización, refrendada por el Ministro de Gobierno (Conc.176, 179, 329 t12).

Artículo 176. La Cámara de Representantes se elegirá en circunscripciones territorial y circunscripciones especiales. Habrá dos representantes por cada circunscripción territorial y uno o más por cada doscientos cincuenta mil habitantes o fracción mayor de ciento veinticinco mil que tengan en exceso sobre los primeros doscientos cincuenta mil.

Para la elección de representantes a la Cámara, cada departamento y el Distrito Capital de Bogotá conformarán una circunscripción territorial.

La Ley podrá establecer una circunscripción especial para asegurar la participación de las Cámara de Representantes de los grupos étnicos y de las minorías políticas y de los colombianos residentes en el exterior. Mediante esta circunscripción se podrá elegir hasta cinco representantes (Conc. 171, 178, 179, 329, t12).

Artículo 246. Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la Constitución y leyes de la República. La Ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional (Conc.96, 118, 171, 236, 286, 321, 329, 330, 357, t12).

Artículo 286. Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los Territorios Indígenas.

La ley podrá darles el carácter de entidades territoriales a las regiones y provincias que se constituyan en los términos de la Constitución y la ley (Conc.96, 150, 171, 246, 300,306, 307, 321, 329, 330, 331, 334, 357, 361k t12).

Artículo 287. Las entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, y dentro de los límites de la Constitución y la ley. En tal virtud tendrán los siguientes derechos:

1. Gobernarse por autoridades propias.
2. Ejercer las competencias que les correspondan.

3. Administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones.

4. Participar en las rentas nacionales (Conc. 106, 128, 150, 151, 268, 298, 306, 325, 329,352).

Artículo 288. La ley orgánica de ordenamiento territorial establecerá la distribución de competencia entre la Nación y las entidades territoriales.

Las competencias atribuidas a los distintos niveles territoriales serán ejercidas conforme a los principios de coordinación, concurrencia y subsidiaridad en los términos que establezca la ley (Conc.150 numeral 4; 151, 209, 297, 300, 307, 313, 329, 342, 349, 350, 352).

Artículo 290. Con el cumplimiento de los requisitos y formalidades que señale la ley, y en los casos que ésta determine, se realizará el examen periódico de los límites de las entidades territoriales y se publicará el mapa oficial de la República (Conc.128, 150, 151, 268, 286, 325, 329, 339, 352, 353, 356, 364, 366).

Artículo 321. Las provincias se constituyen con municipios o territorios indígenas circunvecinos, pertenecientes a un mismo departamento.

La ley dictará el estatuto básico y fijará el régimen administrativo de las provincias que podrán organizarse para el cumplimiento de las funciones que les deleguen entidades nacionales o departamentales y que les asignen la ley y los municipios que las integran.

Las provincias serán creadas por ordenanza, a iniciativa del gobernador, de los alcaldes de los respectivos municipios o del número de ciudadanos que determine la ley. Para el ingreso a una provincia ya constituida deberá realizarse una consulta popular en los municipios interesados.

El departamento y los municipios aportarán a las provincias el porcentaje de sus ingresos corrientes que determinen la asamblea y los consejos respectivos (Conc.105, 300).

Artículo 329. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial.

Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenables. La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales forme parte.

PARAGRAFO: En el caso de un territorio indígena que comprenda el territorio de dos o más departamentos, su administración será por los consejos indígenas en coordinación con los gobernadores de los respectivos departamentos. En caso de que este territorio decida constituirse como entidad territorial, se hará con el cumplimiento de los requisitos establecidos en el inciso primero de este artículo (Conc. 171, 176, 290, 307, 330, 338, 356).

Artículo 330. De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones:

1. Velar por la aplicación de las normas legales sobre el uso del suelo y poblamiento de sus territorios.
2. Diseñar las políticas, los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de sus territorios, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo (Conc. 150 numeral 3; 200 numeral 3).
3. Promover las inversiones públicas en sus territorios y velar por su debida ejecución.
4. Percibir y distribuir sus recursos.
5. Velar por la preservación de los recursos naturales.
6. Coordinar los programas y proyectos promovidos por las diferentes comunidades en su territorio.
7. Colaborar con el mantenimiento del orden público dentro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional.
8. Representar a los territorios ante el Gobierno Nacional y las demás entidades a las cuales se integren; y
9. Las que les señale la Constitución y la Ley.

PARAGRAFO. La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la identidad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto a dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades (Conc. 96, 171, 246, 286, 329, 357, 1569.).

Artículo 339. Habrá un Plan Nacional de Desarrollo conformado por una parte general y un plan de inversiones de las entidades públicas del orden nacional. En la parte general se señalarán los propósitos y objetivos nacionales de largo plazo, las metas y prioridades de la acción estatal a mediano plazo y las estrategias y orientaciones generales de la política económica, social y ambiental que serán adoptadas por el Gobierno. El plan de inversión pública contendrá los presupuestos plurianuales de los principales programas y proyectos de inversión pública nacional y la especificación de los recursos financieros requeridos para su ejecución.

Las entidades territoriales elaborarán y adoptarán de manera concertada entre ellas y el Gobierno Nacional, planes de desarrollo, con el objeto de asegurar el uso eficiente de sus recursos y el desempeño adecuado de las funciones que les hayan sido asignadas por la Constitución y la Ley. Los planes de las entidades territoriales estarán conformados por una parte estratégica y un plan de inversiones de mediano y corto plazo (Conc. 66, 79, 106, 128, 150 numeral 3; 151, 200 numeral 3, 268, 286, 310, 317, 325, 329, 331, 334, 340, 352, 353, 356, 361, 364, 366).

Artículo 357. Los municipios participarán en los ingresos corrientes de la Nación. La Ley, a iniciativa del Gobierno, determinará el porcentaje mínimo de esa participación y definirá las áreas prioritarias de inversión social que se financiarán con dichos recursos. Para los efectos de esta participación, la ley determinará los resguardos indígenas que serán considerados como municipios.

Los recursos provenientes de esta participación serán distribuidos por la Ley de conformidad con los siguientes criterios: sesenta por ciento en proporción directa al número de habitantes con necesidades básicas insatisfechas y al nivel relativo de pobreza de la población del respectivo municipio; el resto en función de la población total, la eficiencia fiscal y administrativa y el progreso demostrado en la calidad de vida, asignando en forma exclusiva un porcentaje de esta parte a los municipios menores de 50.000 mil habitantes. La Ley precisará el alcance, los criterios de distribución aquí previstos, y dispondrá que un porcentaje de estos

ingresos se invierta en las zonas rurales. Cada cinco años, la ley a iniciativa del Congreso, podrá revisar estos porcentajes de distribución.

PARAGRAFO. La participación de los municipios en los ingresos corrientes de la Nación se incrementará, año por año, del catorce por ciento de (sic) 1993 hasta alcanzar el veintidós por ciento como mínimo en el 2002. **La Ley fijará el aumento gradual de estas transferencias** y definirá las nuevas responsabilidades que en materia de inversión social asumirán los municipios y las condiciones para su cumplimiento. Sus autoridades deberán demostrar a los organismos de evaluación y control de resultados la eficiente y correcta aplicación de estos recursos y, en caso de mal manejo, se harán acreedores a las sanciones que establezca la ley. Estarán excluidos de la participación anterior, los impuestos nuevos cuando el Congreso así lo determine y, por el primer año de vigencia, los ajusten a tributos existentes y los que se arbitren por medidas de emergencia económica (Conc. 64, 154, 334, 366, 318, 155).

Artículo 360. La Ley determinará las condiciones para la explotación de los recursos naturales no renovables así como los derechos de las entidades territoriales sobre los mismos. La explotación de un recurso natural no renovable causará a favor del Estado una contraprestación económica a título de regalías, sin perjuicio de cualquier otro derecho o compensación que se pacte. Los departamentos y municipios en cuyo territorio se adelanten explotaciones de recursos naturales no renovables, así como los puertos marítimos y fluviales por donde se transporten dichos recursos o productos derivados de los mismos, tendrán derecho a participar en las regalías y compensaciones (Conc. 272, 286, 289, 298, 300, 305, 307, 310, 331, 334, 356, 361, 368, 369).

Artículo 361. Con los ingresos provenientes de las regalías que no sean asignadas a los departamentos y municipios, se creará un **Fondo Nacional de Regalías** cuyos recursos se destinarán a las **entidades territoriales en los términos que señale la Ley.** Estos fondos se aplicarán a la promoción de la minería, a la preservación del ambiente y a financiar proyectos regionales de inversión definidos como prioritarios en los planes de desarrollo de las respectivas entidades territoriales (Conc. 33, 49, 66, 67, 79, 80, 88, 95, 267, 268, 300, 307, 310, 317, 331, 334, 339, 360).

Artículo transitorio 38. El gobierno organizará e integrará, en el término de seis meses, una **Comisión de Ordenamiento Territorial**, encargada de realizar los estudios y formular ante

las autoridades competentes las recomendaciones que considere del caso para acomodar la división territorial del país a las disposiciones de la Constitución. La Comisión cumplirá sus funciones durante un período de tres años, pero la Ley podrá darle carácter permanente. En este caso, la Ley fijará la periodicidad con la cual presentará sus propuestas (Conc. 150 numeral 4; 288, 299, 307, 329).

Artículo transitorio 56. Mientras se expida la Ley a que se refiere el artículo 329, el gobierno podrá dictar normas fiscales necesarias y las demás relativas al funcionamiento de los territorios indígenas y su coordinación con las demás entidades territoriales.

LA ATENCION PASTORAL HACIA LAS RELIGIONES TRADICIONALES(*)

NATURALEZA DE LAS RELIGIONES TRADICIONALES

¿Qué significa "Religiones Tradicionales"?

Por Religiones Tradicionales entendemos aquellas religiones que, al contrario de las religiones mundiales difundidas en muchos países y culturas, se han localizado en su entorno socio-cultural original. El término "Tradicional" no se refiere a algo estático o inmutable, sino más bien denota esa matriz localizada.

No se ha concertado el uso de un nombre único para denominar a esas religiones. Algunos términos, por ejemplo: paganismo, fetichismo, comportan una connotación negativa, y, además, no describen realmente los contenidos de esas religiones. Hoy en día, el término mismo de animismo no es aceptado por todos. En Africa, a esas religiones se las llama, por lo general, "Religiones Africanas Tradicionales"; en Asia se las llama "Religiones Tribales y Religiones Populares", en América "Religiones Nativas y Religiones Afro-Americanas", y en Oceanía "Religiones Indígenas".

Elementos de las Religiones Tradicionales

Las religiones tradicionales, por lo general, tienen una clara creencia en un Dios único, en un Ser Supremo al que se dan nombres como: Gran Espíritu, Creador, Altísimo, Espíritu Potente, Divino, Trascendente, Aquel que habita en las alturas, en el Cielo, etc.

Existe también una creencia en otros seres que están por encima de la humanidad, pero que son inferiores al Ser Supremo. Se les puede llamar espíritus y algunos expertos en Religiones Tradicionales a veces los llaman "deidades" o "dioses", con un "d" minúscula. Los parientes adultos fallecidos, por ejemplo, los antepasados, son también objeto de creencia.

El culto de las Religiones Tradicionales se dirige, por lo general, a los espíritus y a los antepasados, a veces a Dios. Asume forma de oración

(*) Carta del Consejo Pontificio para el Diálogo...interreligioso a los Presidentes de las Conferencias Episcopales de Asia, América y Oceanía.

sobre todo en el ámbito de la familia, o de culto de reliquias y sacrificios comunitarios. El temor de los malos espíritus o de los antepasados motiva muchos actos de culto. El código moral está constituido por lo transmitido de generación en generación y sancionado por los espíritus y los antepasados, y, ocasionalmente, por Dios.

Las Religiones Tradicionales, por lo general, no se apoyan en libros revelados, ni se articulan en declaraciones teóricas de naturaleza teológica. Las riquezas de su contenido y sus muchos valores, se encuentran más frecuentemente en sus celebraciones, historias y proverbios, y se manifiestan a través de actitudes, costumbres y códigos de conducta. Es raro que una religión tradicional se remonte a un fundador.

Algunos de los Valores Principales de las Religiones radicionales

En muchas sociedades tradicionales existe un fuerte sentido de lo sagrado. La religión inspira la vida hasta tal punto que con frecuencia resulta difícil distinguir entre elementos estrictamente religiosos y costumbres locales. La autoridad no es considerada como algo secular, sino como una fuerza sagrada. Los seguidores de las Religiones Tradicionales sienten gran interés por la tierra. Respetan la vida y celebran sus fases más importantes: nacimiento, entrada en la edad adulta, matrimonio, muerte. Existe un fuerte sentido de familia que comporta amor a los hijos, respeto a los ancianos, vínculos comunitarios con los antepasados. El simbolismo resulta importante para interpretar el mundo invisible y la relación de los seres humanos con él. Se observa un gusto sensible por lo ritual.

Sombras en las Religiones Tradicionales

Las religiones tradicionales tienen también sus elementos negativos. Indicamos como ejemplos: ideas inadecuadas acerca de Dios, superstición, miedo a los espíritus, (en algunos lugares) de moral censurable del rechazo de los gemelos, y, a veces, hasta el sacrificio humano.

Las Religiones Tradicionales en un Período de Cambio

En el pasado, las Religiones Tradicionales han formado una sola cosa con las culturas del pueblo que las practicaba. Entre esos pueblos se usaba con frecuencia la misma palabra para religión, costumbre y cultura.

Esas fuerzas y valores mantenían unidas a sus sociedades.

El encuentro con la Cristianidad, con otras religiones y también con la cultura occidental, y sobre todo con la ciencia moderna, con la tecnología y la urbanización, ha afectado a esas sociedades y a sus Religiones Tradicionales.

No obstante, el impacto de las Religiones Tradicionales sigue siendo fuerte, sobre todo en momentos de crisis.

RAZONES PARA PRESTAR ATENCION PASTORAL A LAS RELIGIONES TRADICIONALES Y PARA DIALOGAR CON ELLAS

Las Religiones Tradicionales constituyen el contexto religioso en que vive o ha vivido mucha gente.

Muchos, recién convertidos al Cristianismo, proceden de un trasfondo de religiones tradicionales. Y esto ocurre no sólo en las Iglesias donde el Evangelio ha sido anunciado apenas en el siglo pasado, sino también en algunos países donde la Iglesia está establecida desde hace muchos siglos. Muchos de estos convertidos viven en culturas y contextos marcados por estas religiones. Esto está comprobado por el hecho de que, en algunos momentos importantes de sus vidas como por ejemplo la enfermedad, el peligro, el matrimonio, el nacimiento de un hijo, el funeral de un pariente, las personas convertidas tienden a recurrir a prácticas de sus religiones tradicionales o a casas de oración, curanderos, "profetas" o adivinos.

Hay que notar que en América Latina los descendientes del pueblo traídos como esclavos de África en los siglos XVI y XVII no han perdido nada de la religión y cultura de sus antepasados. Dentro de la enorme variedad de cultos afro-americanos, hay algunos de ellos que se conservan muy afines a sus formas originarias, como por ejemplo Candomblé en Bahía, (Brasil) y otros que son más bien sincretistas como se los puede encontrar en Haití, Cuba y Jamaica.

Los Americanos Nativos que se han hecho Cristianos quieren seguir siendo Americanos Nativos auténticos. El Santo Padre los animó a ello en sus discursos en el santuario de Santa Ana de Beaupré (Canada) el 10 de septiembre de 1984 y en Phoenix, Arizona, el 14 de septiembre de 1987, y animó también a los Nativos o Aborígenes de Australia a lo mismo, en Alice Springs, el 29 de noviembre de 1986. Merecen también especial

mención los dos más recientes encuentros que el Santo Padre tuvo con los Amerindios y con los Afro-Americanos en Santo Domingo el 12 de octubre de 1992.

Todo esto indica con claridad que el heraldo del Evangelio debería prestar gran atención a las religiones tradicionales y a las culturas que las transmiten. La Cristianidad debería tender a impactar la vida toda y a formar a personas integradas, más que a gente que viva vidas paralelas, a diferentes niveles. El encuentro entre el Evangelio y cultura, incluido su elemento religioso, necesitará una criba atenta, un discernimiento que no siempre resulta fácil.

Inculturación para una Mejor Proclamación

La Iglesia respeta las religiones y las culturas de los pueblos y, en su encuentro con ellos, desea conservar todo cuanto es noble, verdadero y bueno en sus religiones y culturas. El Cristianismo va a ser mejor proclamado en la medida en que, a las Religiones Tradicionales, se las entienda mejor. Como afirma Papa Juan Pablo II en la encíclica "Redemptoris Missio": "El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculturación "significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas". Es, pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia. (RM 52).

Los elementos de una religión y la cultura por ella afectada pueden enriquecer la catequesis y la liturgia, y, por consiguiente, alcanzar su plenitud. Es menester un estudio profundo para descubrir aquellos elementos que el Cristianismo puede adaptar, ennoblecer y purificar, y aquellos que deben ser rehusados (LG 13), con atención constante al peligro del sincretismo.

Con aquellos que desean hacerse Cristianos, y con los seguidores de la Religión Tradicional que se ha convertido ya, el diálogo debe ser entendido en el sentido más amplio posible, a saber, como el enfoque pastoral a la Religión Tradicional para presentar el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo de la manera más adecuada a fin de que la Iglesia pueda enraizarse más profundamente en esos pueblos. A este respecto, durante la reciente visita a Santo Domingo, el Santo Padre dirigió un discurso a los representantes Afro-Americanos en el que decía: "La obra evangelizadora no destruye, sino que se encarna en vuestros

valores, los consolida y fortalece; hace crecer las semillas esparcidas por el Verbo de Dios, que antes de hacerse carne para salvarlo todo y recapitularlo todo en El, estaba en el mundo como luz verdadera que ilumina a todo hombre' (GS 57)". (Discurso del Santo Padre a los afro-americanos, Santo Domingo; 12 de octubre de 1992).

Diálogo

Con aquellos que profesan las Religiones Tradicionales y no desean hacerse Cristianos, debe cultivarse el diálogo en el sentido ordinario de encuentro, mutua comprensión, respeto, descubrimiento de las semillas del Verbo en esta religión, y en la búsqueda conjunta de la voluntad de Dios.

El diálogo debe entenderse aquí en sus diferentes formas (cfr. Diálogo y Anuncio 42). En el contexto de las Religiones Tradicionales, asumirán especial importancia el "Diálogo de vida" y el "Diálogo de acción", o colaboración en el campo del desarrollo humano integral.

Existen algunas dificultades con relación a este diálogo. En algunos casos se dan algunos elementos secretos en esas religiones, y no se desean contactos abiertos. En otros casos, la falta de estructuras dificulta un diálogo organizado.

Pero no hay que minimizar la ambigüedad de este diálogo. A personas sin formación podría parecer como si se diera a estas religiones una señal de aprobación. Pero en todo caso es menester tener siempre una actitud de abertura y de respeto. El diálogo con los seguidores de Religiones Tradicionales es una expresión de caridad que no conoce fronteras.

REFLEXION TEOLOGICA

El Vaticano II recomienda una investigación teológica de fondo con vistas a una evangelización profunda (AG 22). La atención pastoral hacia las Religiones Tradicionales, que esta carta trata de estimular, constituye un paso en dirección de esta reflexión teológica en profundidad.

En el estudio de las Religiones Tradicionales y de las culturas y en la reflexión sobre cómo el Cristianismo puede asegurar el enfoque pastoral

deseado, hay que tener presentes algunos puntos doctrinales claves, a saber: la naturaleza revelada del mensaje que Cristo nos ha traído, la función central de Jesucristo, el papel irremplazable de la Biblia y de la Tradición, la unidad de la Iglesia, el rol del sucesor de Pedro en la comunión de las Iglesias locales con la Iglesia de Roma y entre ellas. Todo esto proporciona el contexto necesario dentro del cual las riquezas de las Religiones Tradicionales pueden alcanzar su plenitud. Es importante garantizar la unidad de la fe católica en el mundo entero, aun cuando la manera de expresar dicha fe puede variar de un pueblo a otro, de una cultura a otra.

LA ACCION DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

Dada la importancia de esta investigación y la consiguiente acción pastoral son realmente importantes para el apostolado de la Iglesia, así como olvidar la naturaleza delicada de la empresa, la responsabilidad mayor en este campo recae en las Conferencias Episcopales de cada país o región.

Como lo han hecho ya muy loablemente varias Conferencias Episcopales, sería oportuno que cada Conferencia Episcopal nombrara a un pequeño grupo de personas calificadas y competentes deseosas de emprender esta investigación en estrecha colaboración con la Conferencia Episcopal y, a través de ella, con los Dicasteros competentes de la Santa Sede. Hay que fomentar la colaboración ecumenica en este campo. Asimismo, sería aconsejable que se promovieran el estudio y el conocimiento de las Religiones Tradicionales como parte del programa de formación en los seminarios, en los institutos eclesiásticos, y en las casas religiosas de estudio.

En conclusión, quiero encomiar la solicitud del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso en sostener, animar y cooperar futuros empeños con vistas a un mejor conocimiento de las Religiones Tradicionales para un diálogo más fructuoso o un enfoque pastoral más apropiado. Al mismo tiempo, el PCDI está dispuesto a actuar como agencia distribuidora de conocimientos e informaciones entre las Conferencias Episcopales si éstas nos envían, cuando puedan, informaciones sobre estudios ya elaborados o en marcha, publicaciones de importancia, nombres de expertos, y todo aquello que pueda contribuir a una cooperación fructuosa.

21 de Noviembre de 1993, Fiesta de Cristo Rey.

Informe de la Reunión de Expertos encargada de examinar la experiencia de los países en la esfera de la aplicación de planes de autonomía interna en favor de las poblaciones Indígenas. (*)

Las conclusiones y recomendaciones de Nuuk sobre la autonomía y el gobierno propio indígenas.

La reunión de expertos de las Naciones Unidas, reunida en Nuuk, Groenlandia, del 24 al 28 de septiembre de 1991, reconoce que los pueblos indígenas son históricamente autónomos, con sus propios idiomas, culturas, leyes y tradiciones.

La reunión de expertos comparte la opinión de que los pueblos indígenas constituyen pueblos y sociedades distintos, con derecho a la libre determinación, incluidos los derechos a la autonomía, al gobierno propio y a la identificación propia.

La reunión de expertos reconoce que los graves problemas a que hacer frente los pueblos indígenas son específicos para cada país y región del mundo y que no puede haber una sola solución uniforme para todos ellos. Sobre esta base la Reunión aprueba las siguientes conclusiones y recomendaciones que habrán de aplicarse teniendo debidamente en cuenta el carácter específico de cada situación, sin perjuicio de las normas mínimas establecidas en los instrumentos internacionales de derechos humanos:

I.

1. La libre determinación de los pueblos es condición previa para la libertad, la justicia y la paz, tanto en el interior de los Estados como en la comunidad internacional.

2. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación con arreglo a los Pactos Internacionales de derechos humanos y al derecho público internacional, y como consecuencia de su existencia secular como pueblos distintos. Este derecho se realizará teniendo presente los demás principios fundamentales del derecho internacional. Parte integrante de este derecho es el derecho inherente y fundamental a la autonomía y al gobierno propio.

(*) Extraído de documento E/Cn.4/1992/42, pp. 12-15, 25 de noviembre de 1991, del Consejo Económico Social de las Naciones Unidas.

3. El gobierno propio, la libre administración y la libre gestión de los pueblos indígenas constituyen elementos de autonomía política. La realización de este derecho no debe plantear peligro alguno para la integridad territorial del Estado.
4. La autonomía y el gobierno propio son requisitos para que los pueblos indígenas puedan lograr la igualdad, la dignidad humana, el derecho a vivir libres de discriminación y el pleno goce de todos los derechos humanos.
5. El territorio indígena y los recursos que contiene son esenciales para la existencia física, cultural, y espiritual de los pueblos indígenas y para la construcción y el ejercicio efectivo de la autonomía y el gobierno propio indígena. Estos pueblos deben contar con la garantía de esta base territorial y de recursos para su subsistencia y el desarrollo continuo de las sociedades y culturas indígenas. En su caso, no debe interpretarse esto como una limitación a la elaboración de planes de gobierno propio y de gestión propia no vinculados con territorios y recursos indígenas.
6. La Autonomía y el gobierno propio de los pueblos indígenas convienen a la protección del medio ambiente natural y al mantenimiento del equilibrio ecológico que contribuye a su vez a garantizar un desarrollo sostenible.
7. Las autonomías y los gobiernos propio indígenas deben garantizar dentro de su jurisdicción el pleno respecto de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales y la participación popular en la conducción de los asuntos públicos.
8. La autonomía y el gobierno propio pueden basarse en tratados, en un reconocimiento constitucional o en disposiciones reglamentarias en que se reconozcan los derechos indígenas. Además es necesario que se respeten los tratados, los convenios y demás arreglos constructivos firmados en distintas circunstancias históricas, por cuanto esos instrumentos establecen y confirman la base institucional y territorial para garantizar el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía y al gobierno propio.
9. La autonomía y el gobierno propio son esenciales para la supervivencia y el desarrollo ulterior de los pueblos indígenas y constituyen una base para la cooperación internacional y los arreglos jurídicos bilaterales y multilaterales.

10. Los pueblos indígenas tienen derecho a ser diferentes, a considerarse y a ser considerados como tales, como se reconoce en la Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales, aprobada en 1978 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

11. En el interior de los Estados, la autonomía y el gobierno propio de los pueblos indígenas contribuyen a un desarrollo político, cultural, espiritual, social y económico pacífico y equitativo.

12. Con sujeción al deseo libremente expresado de los pueblos indígenas interesados, la autonomía y el gobierno propio incluyen, entre otras cosas la jurisdicción sobre el proceso de formulación de decisiones sobre cuestiones relativas a sus tierras, sus recursos, el medio ambiente, el desarrollo, la justicia, la educación, la información, las comunicaciones, la cultura, la religión, la salud, la vivienda, el bienestar social, el comercio, los sistemas económicos tradicionales, incluida la caza, la pesca, el pastoreo, la caza mediante trampas, la recolección y otras actividades económicas y administrativas, o la participación activa y efectiva en ese proceso, así como el derecho a arreglos financieros garantizados y, en su caso, a imponer contribuciones por la financiación de esas funciones.

13. Los arreglos en materia de autonomía y de gobierno propio deben respetarse fielmente. Sólo pueden modificarse mediante un nuevo acuerdo entre las partes en el acuerdo original o de conformidad con procedimientos constitucionales o jurídicos establecidos.

14. Debe preverse lo necesario para prevenir posibles conflictos de competencia. Debe crearse mediante disposiciones constitucionales o mediante una ley un mecanismo eficaz, independiente e imparcial para solucionar las controversias entre el gobierno autónomo y el Estado. Debe garantizarse la representación en pie de igualdad del gobierno autónomo en ese mecanismo.

15. Cuando las autonomías y los gobiernos propios se vean afectados por cuestiones ajenas a su jurisdicción, incluso por medidas adoptadas por los gobiernos regionales y locales de los Estados federados, deberán participar de cerca en las etapas de planificación de estas actividades y los Estados deberán obtener su consentimiento antes de la ejecución de esas actividades.

II.

16. La reunión de expertos recomienda que los Estados efectúen, si no lo han hecho ya, conjuntamente con los pueblos indígenas por conducto de sus propias organizaciones, exámenes periódicos sobre los obstáculos que se interponen a la autonomía y al gobierno propio, y que adopten las medidas convenidas para superarlos y promover procesos trascendentes de construcción de la autonomía y del gobierno propio.

17. La Reunión de expertos recomienda que donde las fronteras de los Estados planteen obstáculos para la libre circulación, el comercio y las comunicaciones entre los miembros de las autonomías y de los gobiernos propios indígenas, los Estados adopten medidas para eliminar estos obstáculos.

18. La Reunión de expertos recomienda que los Estados consideren favorablemente la ratificación de los instrumentos internacionales pertinentes a la situación de los pueblos indígenas, incluidos el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, así como el Convenio N°169 de la Organización Internacional del Trabajo.

19. La Reunión de expertos recomienda que los Estados cooperen proporcionando los medios de formación necesarios para asistir a los pueblos indígenas en el ejercicio de la autonomía y del gobierno propio.

20. La Reunión de expertos invita a los gobiernos que apoyen , mediante la provisión de recursos adecuados, al Centro de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y a la Oficina Internacional del Trabajo, mediante la publicación y distribución de un manual sobre la autonomía y el gobierno propio.(véase el anexo II).

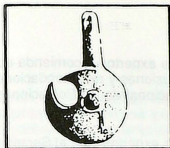
21. La Reunión de expertos recomienda que se usen y amplíen, en caso necesario, los programas actuales de servicios de asesoramiento y asistencia técnica dentro del sistema de las Naciones Unidas, para instituciones autónomas y de gobierno propio.

22. La Reunión de expertos recomienda que la cuestión de los Derechos de los pueblos indígenas y de su protección sea examinada con carácter permanente en las Naciones Unidas. La reunión recomienda a la Comisión de Derechos Humanos que considere la posibilidad de establecer mecanismos de vigilancia internacional en relación con los pueblos indígenas.

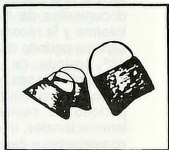
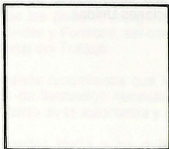
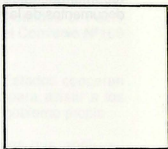
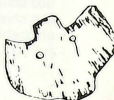
23. La Reunión de expertos recomienda que se considere la posible inclusión de las conclusiones y recomendaciones de la Reunión entre los temas del Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo de 1993.

24. La Reunión de expertos pide al Secretario General que dé la más amplia distribución posible al informe, a las recomendaciones y a los documentos de trabajo de esta Reunión, incluida la distribución del Informe y la recomendación a la Asamblea General en su cuadragésimo séptimo período de sesiones, a la Comisión de Derechos Humanos en su 48º período de sesiones, a la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías en su 44º período de sesiones y al Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en su 10º período de sesiones, así como a los gobiernos y organizaciones internacionales, intergubernamentales, no gubernamentales y regionales competentes y demás foros internacionales; y que el presente informe, las recomendaciones y los documentos de trabajo se publiquen como documentos de las Naciones Unidas.

CLAVA, INSIGNIA DE
MANDO
Cultura Mapuche



JOYAS, AROS DE ADORNO
Cultura Mapuche



NOTAS Y RESEÑAS

MARTINIC B., Mateo. Los aonikenk. Historia y cultura. Punta Arenas, Chile: Ediciones de la Universidad de Magallanes, 1995. 387p..

Este libro es producto de una extensa investigación y un homenaje que hace el autor a este pueblo indígena que habitó en tiempos prehispánicos el territorio nacional el cual le ha dado vigor espiritual a la identidad regional magallánica.

Recopila acuciosamente la información manuscrita e impresa existente y su iconografía, las fuentes se han complementado con antecedentes de resultados de estudios arqueológicos y con un acabado conocimiento geográfico del que fuera el territorio y en torno natural del pueblo aoniken.

S.G.G.

CENTRO. Latinoamericano de Demografía, CELADE. Estudios socio -demográficos de pueblos indígenas. Santiago, Chile: CELADE, 1994. 576 p.

Este libro reúne los temas y ponencias abordados en el seminario taller "Investigación Socio Demográfica Contemporánea de Pueblos Indígenas" que tuvo lugar en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, entre el 18, al 22 de octubre de 1993. Los temas analizan los aspectos en relación con las metodologías de recolección de información sobre los pueblos indígenas, desde el punto de vista sociodemográfico, tales como la situación de la mujer y la salud materno-infantil, las migraciones indígenas hacia las ciudades, materias de población y desarrollo, propuestas organizativas y jurídicas para los pueblos. Incluye un anexo con las "conclusiones del seminario".

S.G.G.

CITARELLA, Luca; comp. Medicinas y culturas en la Araucanía. Santiago, Chile : Editorial Sudamericana, 1995. 617p..

Este libro es el resultado de una experiencia de investigación y acción interdisciplinaria desarrollada en comunidades mapuche de anovena región, como parte de los programas productivos y sociales del Organismo no Gubernamental (ONG) Trafkin.

Estudia la interrelación entre los sistemas médicos tradicional mapuche, popular y occidental basado en fuentes etnográficas tradicionales y en la identificación y seguimiento de casos a través de la experiencia en terreno con chamanes, curanderos, hierbateros, adivinos, y médicos.

Propone una guía para poner en práctica programas de salud interculturales que utilizan medicina alternativa.

S.G.G.

INSTITUTO DE ESTUDIOS INDIGENAS. Universidad de la Frontera. Tierra, territorio y desarrollo indígena. Temuco, Chile. Instituto de Estudios Indígenas, 1995. 278 p..

Este libro resume las ponencias presentadas en la "Jornada, tierra, territorio y desarrollo indígena", que tuvo lugar en Temuco, Chile, entre el 5 y el 7 de diciembre de 1994.

Los temas analizan, los espacios territoriales indígenas desde la perspectiva histórica y cultural, los procesos que incidieron en su destrucción, las formas para su reconstrucción. La relación existente con el medio ambiente. Los derechos que ellos tienen sobre los recursos naturales que se encuentran en sus tierras, los conflictos que se producen entre éstos y las áreas de protección o conservación creadas por los Estados, así como los proyectos de explotación de recursos naturales ejecutados en ellos, y los impactos socioculturales que éstos generan. La reflexión en torno al desarrollo indígena o "etnodesarrollo". Las áreas de desarrollo creadas por ley, sus limitaciones y potencialidades y las experiencias en el desarrollo sustentable de los pueblos indígenas.

S.G.G.

AYLWIN, José. Estudio sobre tierras indígenas de la Araucanía: antecedentes histórico legislativos (1850- 1920). Temuco, Chile: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, 1995. 70p.. Serie Documentos N°3.

Este documento estudia las tierras indígenas de la Araucanía, la historia de su ocupación durante el período republicano. Abarca el período comprendido entre 1850-1920. Analiza los hitos histórico, legislativos más importantes en el proceso de la ocupación del territorio de la Araucanía, así como los principales mecanismos de distribución de la propiedad, la radicación de indígenas la colonización con nacionales y extranjeros y la venta de tierras en remates públicos.

Este trabajo forma parte de un conjunto de estudios que fueran encargados por la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (hoy sucedida por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, en virtud de la ley N° 14.253 de 1993, con el objeto de recabar información sobre la forma en que los indígenas han sido despojados de sus territorios ancestrales a través de la historia, así como sobre la situación actual de las tierras en que viven.

S.G.G.

VARGAS T, Carlos: "La Conciliación" en nuestro ordenamiento jurídico y en la nueva legislación indígena Temuco, Chile: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, 1995. 327p..

Esta publicación corresponde a los resultados que ha llegado la oficina de conciliación dirigida por el abogado conciliador de la CONADI y autor de ésta misma.

El texto hace un recorrido histórico en relación al tratamiento jurídico que ha venido siendo objeto el pueblo indígena y señala que la conciliación es una Institución que participa en el proceso de ajuste con apoyo técnico de la CONADI, además indica que la reparación histórica por parte del Estado de Chile a los indígenas de nuestra patria se hace patente y promisoria a partir de la dictación de la nueva Ley Indígena.

El libro tiene un prólogo del Diputado Francisco Huenchumilla Jaramillo, el ideario y la motivación del autor y su problemática central el texto la presenta dividida en tres partes: "La conciliación" en nuestro ordenamiento jurídico, "La conciliación" en la nueva Legislación Indígena, y finalmente "La conciliación de la CONADI" en la práctica de soluciones de conflictos.

O.G.V.

Pentukun, Temuco, Chile. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera, N° 2, 1995. 127 p..

La Revista PENTUKUN incluye un estudio de Elisa Loncón Antileo: "Consideraciones generales para establecer una política lingüística del mapudungun; un artículo de Cristián Martínez: "¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo? Algunas implicaciones teórico-prácticas;" y un tercer estudio de Raúl Molina: "Modelos de enajenación de territorios indígenas y el proceso de ocupación chilena del alto Bío-Bío pehuenche."

En la sección creación se publican cuatro poemas en versión bilingüe de Manuel Federico Atan, poeta indígena Rapa-Nui, además una serigrafía de Adriana Chihuailaf y dos xilografías de Carmen Paz Nancuvil. En opiniones se incluye una de Horacio Larraín sobre "El drama de desalojo de campesinos quechuas en Catache, Ecuador y una segunda opinión de Ximena Navarro sobre La protección del patrimonio arqueológico mapuche ". Además se publican tres documentos; cinco notas bibliográficas y una reseña sobre la publicación del Padre Severiano Alcamán: "Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo mapuche". Incluye referencia de tres videos.

O.G.V.

BROTHERSTON, Gordon: Book of the Fourth World. Reading the Native Americas Through Their Literature. Cammbridge, University Press, 1992, 478p..

El autor de este libro, el distinguido académico Gordon Brotherston, profesor del Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Indiana, le escogió un título significativo y ambicioso: Libro del Cuarto Mundo, recordando una de las denominaciones que América recibió en la época del descubrimiento. Brotherston considera que este nombre identifica en forma simbólica nuestro continente, si se tiene en cuenta que los propios indígenas americanos lo han usado al describir sus condiciones de vida y su historia política y cultural. Desde otro punto de vista, puede agregarse que el número cuatro es una de las cifras sagradas que se aprecia en la mayoría de las cosmovisiones y sistemas míticos de los pueblos indígenas de América, como ocurre en nuestro país con los mapuche.

El libro intenta ofrecer una visión comprensiva del continente americano a partir de esta hipótesis global, que el autor ilustra con

abundancia empleando numerosos textos visuales, textos literarios y textos creenciales antiguos de diversos pueblos, destacando determinados textos geográfico-significacionales y las instancias temporales que definirían el significado que este "cuarto" mundo ha tenido para sus habitantes y para sus "descubridores" en todos los tiempos.

Como ocurre en estos trabajos globales, al realizar su viaje por el mapa de América, el autor se detiene en los mayas al norte y en los quechuas al sur. De ellos toma la mayor cantidad de textos verbales y la mayor cantidad y variedad de materiales visuales, que le sirven de base para desarrollar distintos aspectos de su tesis. No obstante, debe destacarse que en este libro de Brotherston no ocurre lo que en otros, en que se pasa se salta de Mesoamérica a los quechuas sin que al parecer exista nada más entre ellos. Por el contrario, Brotherston se preocupa de destacar los grandes textos (como el Popol Vuh, p. ej.) y las grandes y mejor conocidas culturas (como las señaladas), pero también intenta completar el panorama con la presencia de pueblos, culturas y textos de menor importancia relativa o simplemente menos difundidos por razones diversas.

Es así como por ejemplo, se interesa por incluir diversas observaciones sobre los mapuche (pp.34-36,39,47,48,67,77,198,254-256,269,293,298,332-334). En particular se refiere a la importancia de Pire Mahuida como la madre y matriz de este mundo y de Treng Treng como núcleo creencial del mismo, y el sentido asignado a ciertas organizaciones sociales y estructuras políticas y sus relaciones con determinados símbolos correspondientes con ellas.

A partir del empleo de categorías como la "matrix-secuence", usada por investigadores en el pueblo Mapuche y en otros como Carib, Barasana, Guaraní, destaca también la necesidad de identificar ciclos sucesivos de mitos y no trabajar únicamente con fragmentos. Del mismo modo, estableciendo relaciones entre diversos pueblos a partir de su cercanía u oposición frente a determinadas problemáticas, usos o creencias, se refiere al ciclo meteorológico-simbólico, uso de los quipu, formas de establecimiento de relaciones matrimoniales, cosmogonía, cataclismo cósmico, los motivos de Morfeo, continuidad de algunos aspectos del Popol Vuh, etc. Un texto en el que se detiene con particular interés, es en la versión mapuche de Cenicienta, que el autor compara con la cenicienta en otras culturas, especialmente en el pueblo Zuni.

El ejemplo que hemos desarrollado sobre la presencia mapuche en el libro de Brotherston, podría compararse con la de otros pueblos usualmente excluidos también, y demuestra su interés por ofrecer una visión lo más completa posible del "cuarto mundo".

En cuanto a su ordenación, el libro contiene una lista de ilustraciones (en total 86, más 6 mapas y 5 tablas), unas notas introductorias, los agradecimientos y el prólogo. El cuerpo del texto, está organizado en cuatro partes: Part I Text; Part II Political memory; Part III Génesis, Part IV Into The Language of America. Epilogue: The American Palimpsest. Además, observaciones usadas en notas y bibliografía, notas, glosario, Bibliografía e Índice.

En términos globales, se trata de uno de los libros de mayor aliento realizados hasta ahora en este campo, fundado en una hipótesis interesante y de notable productividad, que se desarrolla en forma consecuente y coherente en las diversas partes del trabajo, culminada en una inteligente hipótesis propuesta como conclusión: "The american Palimpsest". Destaca en forma particular en el libro la búsqueda de las relaciones existentes entre los pueblos indígenas de Latinoamérica y sus literaturas (y etnoliteraturas), centrados en los elementos comunes y diferenciales con que todos ellos asumen su identidad fluctuante de constituir el "cuarto mundo" del universo conocido.

H. C. M.

INFORMACIONES DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS.

El Instituto de Estudios Indígena es un centro académico interdisciplinario creado al interior de la Universidad de la Frontera en 1994 con el objeto de valorar a los pueblos indígenas en la educación superior, así como de aportar a estos pueblos y sus comunidades elementos que contribuyan a enfrentar los problemas que les afectan, así como a promover su participación en la resolución de sus propios asuntos y en la vida nacional en general.

El Instituto está conformado por un equipo interétnico de profesionales con especialidad en las áreas de educación, lengua y literatura, historia, derecho y agronomía que desarrollan actividades de investigación, docencia y extensión en materias relacionadas con el pasado presente y futuro de los pueblos indígenas de Chile.

Entre las principales actividades del Instituto cabe destacar las siguientes:

INVESTIGACION.

Durante 1994 se realizaron investigaciones en materia de educación intercultural bilingüe, tierras y territorios indígenas y desarrollo rural referidas al pueblo mapuche.

Ellas se han traducido en las siguientes publicaciones:

Serie documentos de trabajo:

No 1. Pueblos indígenas de Chile: Antecedentes históricos y situación actual. José Aylwin.

No 2. Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de las poblaciones indígenas. José Bengoa.

No 3. Estudios sobre tierras indígenas de la Araucanía: Antecedentes histórico legislativos (1850-1920). José Aylwin.

Serie Investigaciones:

Se encuentran en etapa de publicación:

- Por una nueva política del lenguaje. Temas y estrategias del desarrollo lingüístico del mapudungún. Francesco Chiodi y Elisa Loncón.
- Sistemas pecuarios en comunidades mapuche. Gustavo Aravena Paillalef.
- Reviviendo historias antiguas. Hugo Carrasco M.
- Comunidades y territorios latquenche, los mapuche de Rucacura al Moncul. Christian Martinez.

A estas se agregan las investigaciones en desarrollo durante 1995, las que dicen relación con el análisis de la implementación por el Estado de la ley indígena en materia de participación tierras y desarrollo indígena (referida a los distintos pueblos indígenas del país), la demanda mapuche por educación en el siglo XX, la revitalización lingüística del mapudungún, las creencias míticas mapuche, y el canto mapuche.

DOCENCIA

Se han impartido los siguientes cursos para alumnos de la Universidad:

- Derechos y pueblos indígenas en Chile.
- Historia regional de la Araucanía, siglos XIX y XX.
- Economía campesina.
- Movimientos sociales y cultura: el pueblo mapuche.

Se imparte en la actualidad como electivo para alumnos de todas las carreras:

- Sociedad mapuche y relaciones interétnicas en Chile.

EXTENSION.

Entre las principales actividades de extensión cabe destacar:

- La labor del Centro de Documentación indígena (CEDI). Cuenta con alrededor de tres mil títulos sobre sociedad y cultura indígena, y está al servicio de la comunidad universitaria y público en general.

- Revista Pentukun. Con tres números a la fecha, es un espacio abierto para estudios, opiniones y creaciones de profesionales y personas involucradas desde diversas perspectivas en el trabajo con pueblos indígenas.

- Ciclo encuentros. Ciclo de carácter mensual en que el Instituto invita a la comunidad a dialogar y reflexionar con personalidades de interés en áreas tales como conocimientos tradicionales, poesía, legislación indígena, etc..

- Seminarios. El más relevante de ellos fue realizado en 1994 sobre el tema "Tierra, territorio y desarrollo indígena." Las ponencias de este seminario fueron publicadas en 1995 en un libro que lleva el mismo nombre.*

- Cursos de extensión:

- Curso sobre el derecho y los indígenas en Chile, organizado en forma conjunta con la Escuela de Derecho de la U. Católica de Temuco para profesionales y dirigentes indígenas (2o semestre 1995).

- Curso de capacitación de líderes indígenas. A realizarse en enero de 1996 en Temuco, para dirigentes indígenas de la zona sur del país.

* Para mayores informaciones sobre las publicaciones del Instituto dirigirse al CEDI, Av. Francisco Salazar 01145, Temuco, fono- fax 45 252648.

NOTA: Las actividades del Instituto son posibles gracias a los aportes del Ministerio de Educación y la Fundación Ford.