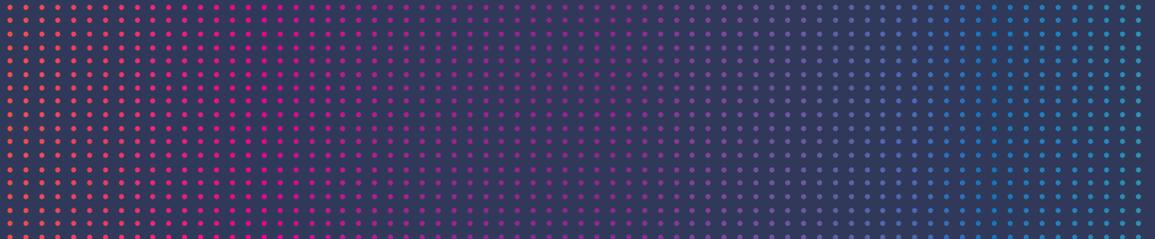




Ministerio de
las Culturas,
las Artes y
el Patrimonio

Gobierno de Chile



EL CASO DE LA PASTORA GABRIELA BLAS BLAS: COSMOVISIÓN AYMARA Y ETNOCENTRISMO JUDICIAL

HAZ TU TESIS EN CULTURA 2015
CATEGORÍA PREGRADO

Melissa Figueroa San Martín
Derecho
Universidad Arturo Prat

RESUMEN

El ensayo trata del caso de la pastora aymara Gabriela Blas Blas y el extravío de su hijo Domingo Eloy en el altiplano chileno de la XV región, analizado desde la perspectiva de la cosmovisión andina y el choque cultural con el proceso penal chileno; el etnocentrismo de las instituciones y de la normativa nacional; la falta de aplicación del Convenio 169 de la OIT en los tribunales nacionales con la consecuente falta de justicia. Se plantea la necesidad de masificar el conocimiento de la cosmovisión de nuestros pueblos originarios para la mejor comprensión y respeto de sus acciones y decisiones, especialmente en instituciones gubernamentales y los tribunales de justicia.

Se presenta en este caso como un problema con graves consecuencias judiciales, ya que el desconocimiento de la validez de la cosmovisión aymara como una legítima forma de vivir y sentir, que influyó en sus acciones y decisiones, fue lo que finalmente condenó a Gabriela Blas Blas; el dominio del paradigma del hombre medio chileno en los tribunales de justicia, en los gobiernos y en la educación, atropella los derechos de las personas pertenecientes a nuestros pueblos originarios. Este trabajo se realizó para presentar esta realidad con nombre y apellido, con un rostro visible y una historia que fue conocida más allá de las fronteras del norte de Chile.

Palabras clave: mujer, población indígena, derecho penal, etnocentrismo, aplicación de la ley

ENSAYO

Es 23 de julio de 2007, son las cinco de la mañana y Gabriela se levanta para preparar un guiso de fideos para el almuerzo; es necesario llevar una vianda para el camino con algún alimento que sea contundente y se pueda comer sin que exista necesidad de recalentarlo. Despierta al pequeño Domingo y lo prepara para su tercer día de pastoreo, lo viste con una polera roja que lleva un auto estampado en el pecho, pantalones de lana y un buzo azul con líneas rojas a los costados, gorro y calcetines de lana, un chaleco más para protegerse del frío del altiplano; es necesario sacar “la tropa” temprano para que alcancen a alimentarse bien y haya tiempo suficiente para volver a Estancia Caicone antes del anochecer.

El día es tranquilo, Gabriela carga por horas a su hijo en su “aguayo” para llegar a un buen lugar para el pastoreo; almuerzan su “tostado” sentados ante la inmensidad del altiplano nortino; el sol es cálido y el viento no sopla con todas sus fuerzas; madre e hijo conversan acerca de los animales, las plantas y el entorno. Es un buen día.

Son las dos de la tarde cuando emprenden el regreso, Gabriela nuevamente envuelve a Domingo en su aguayo y lo carga a su espalda, camina y teje durante varias horas, arreando la “tropa” y descansando donde puede. Casi son las cinco de la tarde, falta menos de un kilómetro para llegar a la estancia. Gabriela se percata que los “punteros” están avisando que hay animales atrasados: faltan dos y cada uno vale treinta mil pesos; a ella le pagan tres mil pesos diarios, así que los debe ir a buscar. Deja al niño Domingo sentado sobre su aguayo y le dice “Hijito, dos llaños quedaron atrás, ¿me vas a esperar...?” Ella revisa que el niño esté suficientemente abrigado y que no haya peligro cerca: ni riachuelos, ni quebradas, tampoco animales salvajes; Gabriela se va en busca de “la mamá y el matón” que faltan, se demora alrededor de una hora en volver para descubrir que Domingo no está.

El aguayo se encuentra sobre el suelo junto a la radio y demás cosas que dejó junto al niño, Gabriela sale en busca de su hijo en dirección a la Estancia, esperanzada en que Domingo haya seguido el camino a casa, pero no lo encuentra allí; se devuelve al sitio donde le había dejado, busca sus huellas y las sigue durante horas, grita su nombre y sube y baja los cerros hasta que la noche comienza a caer sobre el altiplano y el frío y el viento empiezan a recrudecer.

Gabriela finalmente vuelve a Estancia Caicone, esperando que la noche pase rápidamente para seguir buscando a Domingo; esa noche ella no duerme, sabe que su hijo no sobrevivirá...



La presencia del pueblo aymara constituye un elemento ineludible de la vida social en la Región de Arica y Parinacota; son presencias activas que se hacen visibles a través de su idioma, organizaciones sociales y costumbres; todo ello da muestra de especificidad, de diversidad y de lo propio.

Sin embargo, nada de esta realidad se refleja en el Estado ni en la práctica del Derecho. Pese a ser un país democrático, las estructuras estatales y municipales son básicamente las mismas en todo el país y la jurisprudencia y la doctrina originadas en los grandes centros urbanos aseguran una aplicación uniforme de las normas; la homogeneidad de lo normativo se impone sobre la diversidad de lo vital.

Durante siglos, la tensión pretendió resolverse forzando a la sociedad mediante los mecanismos coactivos del Estado; entre sus objetivos, se buscaba una conformación cultural homogénea. Luego de la conquista española, fue el racismo de los grupos dirigentes el que legitimó ideológicamente un proyecto de moldear la realidad social del país bajo un modelo cultural europeo. Tal proyecto fue concretado mediante políticas represivas y excluyentes, buscando suprimir la diversidad cultural, con los pueblos originarios como su máximo exponente.

Por Pueblo Aymara se entiende al conjunto de individuos que tienen como lengua materna al aymara y también a las personas y grupos que claman para sí su identificación como tales. No existe un subgrupo étnico exclusivo del aymara y recíprocamente, el lenguaje aymara no puede ser considerado una exclusividad de ningún subgrupo étnico.

Los aymara fueron conquistados por los incas en el año 1450, cuando formaban unos 80 reinos dispersos en un amplio territorio y enfrentados entre sí. A partir de 1535 los españoles conquistaron el altiplano boliviano al mando de Diego de Almagro y ocho años después, en 1542, el virreinato del Perú incluiría ya la totalidad de su territorio.

El pueblo aymara es un pueblo milenario dedicado al pastoreo y a la agricultura a través de la utilización de técnicas ancestrales de cultivo. Posee una economía complementaria, ya que los que viven en el altiplano poseen abundantes rebaños y escasos cultivos, mientras que los que habitan la precordillera producen bastantes verduras, frutas y semillas gracias a un eficaz uso del suelo, con la técnica de las terrazas. Debido a estas condiciones se generan relaciones de intercambio de productos entre pastores y agricultores; esta forma de subsistencia se basa en el principio del *ayne*, que se refiere a la reciprocidad entre los aymaras: la petición de ayuda en el presente, será correspondida en el futuro.

Los aymaras habitan, traspasando las fronteras impuestas por las naciones, desde las orillas del Lago Titicaca y la Cordillera de los Andes, hasta el noreste argentino. En Chile, la población aymara estimada en el último censo es de 48 mil personas; de esta población, las dos terceras partes habrían migrado desde su lugar de origen, las



planicies ubicadas en el sector fronterizo con Bolivia y Perú, hacia las ciudades y pueblos del desierto, como Calama y Pozo Almonte, o los puertos costeros, principalmente Arica e Iquique. El tercio restante mantiene el carácter de rural, campesino comunero o minifundista. La mitad de este último sector sigue habitando en la región altiplánica fronteriza y se ocupa principalmente de la ganadería de camélidos, en tanto que el resto se distribuye en pequeños valles y quebradas precordilleranas ubicadas bajo los 3.500 metros, dedicándose al cultivo agrícola dependiente del riego.

Con posterioridad a la incorporación de sus territorios ancestrales a Chile, los aymara han sido prácticamente ignorados por las autoridades, las que casi no han legislado a su favor y solo han implementado respecto a ellos políticas destinadas a lograr su asimilación a la sociedad nacional mediante la aplicación de sus instituciones, principalmente la escuela y el servicio militar obligatorio.

La cosmovisión aymara considera que la naturaleza, el hombre y la Pachamama, son un todo que viven relacionados perpetuamente. Esa totalidad vista en la naturaleza es, para la cultura andina, un ser vivo. El hombre tiene un alma, una fuerza de vida y también los tienen las plantas, los animales, las montañas, etc., y siendo que el hombre es la naturaleza misma, no domina ni pretende dominar; convive y existe en la naturaleza, como un momento de ella.

El aymara concibe su hábitat como el medio andino que dio origen y bienestar a la comunidad; para él existe una sola realidad conformada por dos ámbitos: el medio natural y el mundo sobrenatural. La cosmovisión aymara se formó en diferentes épocas pasadas y refleja los grandes cambios de su historia. Es una visión religiosa que sacraliza la naturaleza y legitima la posición del hombre sobre ella; así es como hoy denominan “costumbre” a los ritos religiosos basados en sus antepasados y “religión” a los rituales y símbolos de origen cristiano.

El sistema de creencias aymara es un ciclo ritual sincrético en el cual coexisten dos componentes: el prehispánico, o sistema de creencias indígenas, anterior a la llegada de los conquistadores, y la religiosidad poshispánica que introduce la religión católica. El culto aymara, sin embargo, es uno solo: es un culto anual que se desarrolla al ritmo de las estaciones.

La unidad mínima de la organización social aymara tradicional es la familia extensa patrilineal y virilocal; la compone el jefe de familia y sus esposas, sus hijos casados y las esposas de estos con sus hijos e hijas; además de los hijos e hijas solteras.

La familia extensa ocupa un conjunto habitacional con viviendas separadas para cada familia nuclear, ésta es monógama. Al interior de las familias se entrena a los niños de ambos sexos a ser sumisos con sus padres y obedientes con los adultos; además se espera que cada niño se incorpore tarde o temprano a las labores pastoriles, agrícolas o domésticas más sencillas, las que se van complejizando a medida que pasa el tiempo.



A nivel comunitario coexisten dos formas: el *ayllu*, que es la comunidad andina aymara altiplánica tradicional y la comunidad campesina precordillerana hispanizada. Cada *ayllu* está formado por un conjunto de aldeas pastoriles, cada una de las cuales se compone de varias familias extensas. El segundo modelo corresponde al español, que es aquel que gravita en torno a una plaza con su iglesia y varios edificios públicos.

Los aymara conviven con la tierra y con toda la naturaleza en una relación armónica y ecológica; todo está relacionado: la familia humana, la tierra, los animales y la naturaleza. La tierra es madre, los cerros son los abuelos y los animales y las plantas son como hermanos de esta inmensa familia cósmica. La madre tierra es una anciana que ampara a sus hijos y una joven virgen que se renueva constantemente, por ese motivo no hay que gastarla, pues la tierra no es para ser explotada, sino para vivir generación tras generación. Existe complementariedad y reciprocidad entre el pueblo aymara y la tierra que se manifiestan en los dones que se le ofrecen en agradecimiento de los que ella les da y el cuidado que procuran en la explotación controlada de los recursos naturales; los ritos agrarios son como una celebración de la creación, como sacramentos del ciclo vital de la naturaleza.

Es que, si para nosotros las estaciones son poco más que un accidente meteorológico, para la cultura aymara son una guía que ordena cíclicamente sus vidas en una estructura complejamente articulada que incluye categorías espaciales y temporales y dirige todos los aspectos de su existencia; el *tinku* o equilibrio natural determina el momento justo y la proporción de cada una de sus acciones.

La cosmovisión aymara ordena religiosamente su mundo en tres dimensiones: sus relaciones sociales, sus relaciones con divinidades y antepasados y sus relaciones con la naturaleza. La visión religiosa que tiene el aymara de su historia y su geografía en términos mitológicos ordena su mundo temporal y espacial, sirviendo de base para las estructuras de la comunidad. Su organización social se basa en cargos o jerarquías que están estrechamente ligadas a sus costumbres, tanto originarias como derivadas del catolicismo. Cada pueblo posee una asamblea comunal constituida por los dueños de las tierras cultivables obtenidas por nacimiento, matrimonio o petición a la asamblea que dirime democráticamente cualquier asunto de interés común.

Las comunidades originarias andinas practican la complementariedad basada en la pareja divina como principio fundamental; esto no solo se aplicaba en la vida del género humano, sino en la de todos los seres y ámbitos que tiene que ver con la existencia de la tierra y el cosmos.

Entre ellos, todo es aparentemente dual: macho-hembra, blanco-negro; pero los opuestos no luchan entre sí tratando de neutralizarse como el Dios y el Diablo de los cristianos, sino que son parte del todo, se complementan, sin uno no hay el otro y ambos forman un abanico tripartito de posibilidades. Todos los opuestos se complementan y

establecen una triple alternativa que le otorga al aymara el único espacio en que puede vivir.

Las cosas son todas macho (sol) o hembra (tierra o Pachamama). El oro es macho y la plata es hembra; la misma naturaleza es producto del equilibrio entre ellos, por ejemplo, el río es el macho que fecunda a la tierra con el semen que arrastra desde las alturas; fíjense en la trilogía: macho (río), hembra (tierra) y equilibrio (el fértil valle), feliz resultado de la interacción complementaria de los sexos opuestos.

Los opuestos pueden ser complementarios “por la buena” (*yanani*) como ambas piernas, o ser absolutamente irreconciliables (*awqa*), como el día y la noche. Los últimos se complementan turnándose para evitar el enfrentamiento y mantener la armonía; a diferencia del paradigma occidental, para los aymara lo fasto no trata de destruir a lo nefasto.

En el mundo aymara se prioriza lo comunitario frente a lo individual, la existencia del individuo es plena solo cuando vive en comunidad, no hay lugar para la exclusión sino solamente para la complementariedad.

Para entender en profundidad la cosmovisión aymara, primero se debe entender que existe una concepción espacial para dividir los espacios sagrados en el mundo y para ello es necesario conocer y entender la palabra *pacha*.

Pacha, según la traducción de los lingüistas, hace referencia a tiempo y espacio, pero para el andino, más bien esta palabra va más allá del tiempo y el espacio; implica quizá el poder superarlos: una forma de vida y de entender el universo. Esta división espiritual del espacio se conforma de tres partes:

El Arajpacha, simboliza la luz y la vida; es el este u oriente; es lo que está adelante porque es el origen del agua y de la vida: el sol y las lluvias nacen allá; hacia allá se dirigen las miradas y las entradas de templos y casas. Es el mundo de arriba o celestial, está integrado por el Dios Creador, la luna, el rayo y los Achachilas.

El Manquepacha, simboliza la muerte y la oscuridad. Es el oeste; allí es donde se pierden las aguas y termina la vegetación; es el desierto y también la dirección donde van los muertos. Allá se fue Viracocha después de haber terminado su obra, la creación. Es el mundo de abajo, desconocido y tenebroso donde habitan los espíritus malignos.

El principio del *tinku*, mencionado anteriormente, es del equilibrio y la reciprocidad entre el hombre aymara, la comunidad y estos espacios; el aymara persigue el *tinku* entre el Arajpacha y el Manquepacha y trata de vivir en armonía buscando ser sabio en el Akapacha sin caer en los extremos.

El culto se articula en torno a tres divinidades claves sobre las cuales es posible construir la imagen de una mesa apoyada en sus tres patas. La primera de ellas es el



Mallku, espíritu de las montañas que circundan sus pueblos; la segunda es la Pachamama, madre tierra cuyo culto se realiza en la zona altiplánica y la tercera, Amaru, la serpiente que se liga a la economía de las aguas de los ríos y canales en la zona agrícola. Estas tres divinidades simbolizan lo que se denomina Akapacha o mundo de acá.

El Akapacha es el centro, son los valles y quebradas; es lo que está cerca o Acá, donde habita el hombre aymara; es el espacio que queda entre el cielo y el infierno o entre la vida y la muerte. Es este mundo o el planeta tierra, conceptualizado sacramentalmente como Pachamama o Madre Tierra.

La Pachamama es la diosa femenina de la tierra y la fertilidad, una divinidad agrícola benigna concebida como la madre que nutre, protege y sustenta a los seres humanos. No toda la superficie de la Tierra corresponde a la Pachamama; los terrenos incultos, las punas áridas y los desiertos son dominio de otras divinidades salvajes; la Pachamama es solo tierra fértil que alimenta a los hombres, es el espacio humano. Es la síntesis entre la naturaleza silvestre del Manquepacha y el principio civilizador del Arajpacha; es la mediadora entre estos niveles porque participa de los dos y recibe la influencia de ambos. Pero a pesar de ser una diosa benigna, la Pachamama es capaz de enojarse y castigar sin misericordia a la humanidad.

Es quizá por todo esto que Gabriela no tuvo impedimento para dejar a su pequeño hijo Domingo sentado sobre su aguayo en espera de su regreso. Desde remotas generaciones las pastoras del altiplano han aprendido que se encuentran en un lugar que les pertenece, que les es propio, su Pachamama; se encuentran rodeados de sus ancestros, los *mallku* o cerros tutelares que protegen a su comunidad; tienen el deber de proteger a sus hermanos animales que se encuentran a su cargo y bajo su responsabilidad. Es una costumbre ancestral que la mujer salga a pastorear con sus hijos a la espalda, que los dejen en determinados momentos y circunstancias para ir en busca de animales atrasados o perdidos; ellas lo hacen porque sus madres lo hicieron así, y sus abuelas lo hicieron con sus hijos, porque es el único mecanismo de enseñanza de la labor de pastoreo: in situ, caminando por horas, aguantando el cansancio y las temperaturas, aprovechando el entorno para aprender de él. Al mismo tiempo, hoy Gabriela tiene el convencimiento que fue la misma Pachamama quien la castigó al arrebatarse a su hijo, dice que aún no sabe qué fue lo que provocó la ira de la madre tierra que la llevó a vivir toda la experiencia del juicio y el encierro carcelario; pero el dolor más grande es la ausencia de su hijo.

Un factor que se debe tomar en cuenta para el juicio en cuestión es la conformación de la sociedad aymara desde el punto de vista del rol de la mujer; ella es criada desde sus primeros años con la conciencia de que es complemento del hombre, no es individuo; la mujer cumple el rol de ser pareja del hombre en la búsqueda del equilibrio natural,

la mujer soltera ocupa un puesto inferior en la escala social del aymara. La mujer no habla con hombres extraños, es decir, que no pertenezcan a su familia o comunidad, solo lo hará en presencia de otra mujer mayor o con jerarquía social y tampoco hablará de cualquier cosa, solamente de lo justo y necesario para lo que es requerida en la conversación. Es mal visto que una mujer aymara soltera se entienda con hombres, pero al mismo tiempo, su crianza se lo impide; ella accederá a todo lo que el hombre le imponga porque no tendrá argumento en contra, al fin y al cabo, es hombre y el hombre manda. La conformación patrilineal de las familias les quita protagonismo a las madres respecto de las hijas, éstas pasan a ser parte de la familia de su marido y sus hijos también, las hijas eventualmente pasarán a ser parte de la familia de sus maridos, etc. El rol de la mujer aymara en su propia realidad social es ser pastora, esposa y madre.

El amor y la preocupación de una madre aymara por sus hijos tampoco se mide bajo los parámetros occidentales, una buena madre es aquella que amamanta a su hijo de su propio pecho por el mayor tiempo posible; es aquella que le canta, le habla, le enseña su cultura y le lleva en su aguayo a todas partes con ella; una buena madre aymara teje con amor las ropas que visten sus hijos, no es la que le compra más cosas o las más caras, sino la que se toma el tiempo de hacer con sus propias manos los abrigos que cubren el cuerpo de su hijo. Para saber si un niño está bien cuidado y es querido por su madre, es solo cuestión de mirarlo: el peso y la talla deben ser acordes a su edad biológica, debe estar limpio, bien vestido y ser educado en su cultura, sumiso y obediente; basta con mirar sus mejillas rosadas para tener la certeza de que ese niño no solo es amado, sino que también es feliz.

Debo agregar un elemento más para la comprensión de su cosmovisión: para el aymara, en la dimensión de abajo habita el pasado, pero el futuro no mora arriba; casi podríamos decir que no existe el futuro, o que mora abajo junto con el pasado, porque lo que le interesa para sobrevivir en los Andes es el presente y la consideración del futuro es la mayor fuente de codicia en el mundo occidental.

En los Andes la vida se acepta como es, de acuerdo a lo que el pasado ha establecido; el pasado es lo importante porque condiciona el futuro, el cual no es más que una vuelta al pasado; existen eras, en cierto modo, recurrentes, como una espiral.

Teóricamente no hay robos, adulterio u holgazanería porque todos deben cumplir con el principio del equilibrio o ser marginados del sistema. No se va a ninguna parte, porque el camino hay que hacerlo y hacerlo bien, sin apuros; nadie muere completamente porque el aymara es una manifestación de la energía andina y, como tal, se reciclará. Física como conceptualmente, para el aymara todo es biodegradable y en la esencia, tampoco saca a sus muertos de su propia dimensión, sino que los mantiene espiritual y, a veces materialmente en su entorno. Hay un orden universal del cual nadie escapa y no existe la posibilidad de sobrepasar al sistema; de todo el universo



aymara, lo conocido o imaginado, solo un personaje reside fuera de los tres pachas: Viracocha, pero eso es otra larga historia.

Si bien los aymaras tuvieron su primer contacto con los Incas y posteriormente con los españoles, quedando comprendidos en el Corregimiento de Arica, bajo el virrey Toledo, tuvieron un contacto con la República del Perú y con Chile después, éste último ha sido fundamental en la definición de su identidad y actual situación socio-cultural.

Como consecuencia inmediata de la Guerra del Pacífico, la ocupación por parte de las tropas chilenas del sector andino de Arica y Tarapacá se generó el año 1880. A largo plazo, la definición posterior de la región como territorio chileno, significó la desintegración del espacio aymara en tres Estados: Perú, Chile y Bolivia, criterios geográficos que no consideraron el espacio étnico de las poblaciones. En consideración a que la población que se encontraba habitando Arica, Codpa y Pisagua era mayoritariamente peruana y boliviana, las autoridades chilenas que controlaban la región iniciaron a principios del siglo XX la campaña de chilenización, con ella se quería concientizar a la población local creando una corriente de solidaridad con la República de Chile y remplazar el patriotismo peruano por uno similar, pero fundado en elementos y símbolos chilenos.

Durante la ocupación chilena, la población indígena de Arica y Tarapacá se encontraba en una situación de aislamiento geográfico y social, pero como ellos representaban el 50% de la población local, su chilenización constituyó una tarea prioritaria, para ello se tomaron medidas conducentes a reafirmar la ocupación y el control sobre la población local reunida en los ayllu-comunidades dispersos en la precordillera y altiplano de Arica y Tarapacá.

La campaña de chilenización se desarrolló en dos fases. Las circunstancias políticas y religiosas llevaron a las autoridades a actuar de manera diferente en Arica y en Tarapacá: en Iquique y los pueblos de su precordillera no había peligro para los intereses chilenos, pues la zona no estaba en disputa y las autoridades eclesiásticas chilenas pudieron desde muy temprano intervenir en el campo religioso sin dificultades. En Arica, en cambio, el futuro era incierto.

En las antiguas provincias de Arica y Tacna, la primera fase de la chilenización se extendió entre 1884 y fines del siglo; durante ésta, las autoridades chilenas trataron de fundar un vínculo ideológico-afectivo a través de la creación de una homogeneidad institucional y cultural, con la implementación de servicios y beneficios. En el caso de su población indígena, se les concedió la ciudadanía chilena ignorándoseles su condición y costumbres indígenas; las autoridades civiles ofrecieron reconocimiento de ciudadano en igualdad de derechos y deberes; sin embargo, esta modalidad significó que todo el peso de la ley cayó sobre la población indígena con más énfasis en los deberes que en los derechos de estos nuevos ciudadanos chilenos aymaras.



El Programa de Colonización, que tenía por objetivo aumentar el número de adeptos al gobierno chileno ante un eventual plebiscito, estimuló también el traslado de ciudadanos desde el sur del país.

La segunda fase del proceso de chilenización fue la más intensa y se inició a principios del siglo XX: se implementaron medidas más drásticas para asegurar el voto ciudadano: se hicieron más frecuentes las expulsiones de ciudadanos peruanos. En la segunda y tercera década del siglo aumentaron los hechos de violencia, surgieron los grupos de chilenos llamados mazorqueros, que, organizados en las Ligas Patrióticas, actuaron en zonas urbanas y rurales intimidando y amenazando, persiguiendo y asaltando a los peruanos y sus propiedades.

El desarrollo del espíritu nacionalista favorable a Chile fue apoyado por la promulgación de la Ley de Reclutamiento para todos los jóvenes nacidos en el territorio a fines de 1912. El servicio militar obligatorio permitió una rápida socialización de la población aymara joven; los jóvenes fueron reclutados y llevados a las ciudades a cumplir sus deberes como ciudadanos de la República de Chile. Allí aprendieron a usar las armas y a reconocer en Chile una patria adoptiva que los llevaría a superar la condición injusta a la que antes habían sido sometidos, según la opinión de los observadores de la época.

El contacto definitivo de los aymaras con la República de Chile se inició durante el Ciclo de Expansión Salitrero, proceso que duró cincuenta años, y al término del cual habían perdido sus cultivos tradicionales de los valles de la precordillera, los que fueron reemplazados por alfalfa para forraje de mulares, se impuso definitivamente la lengua española en sus comunidades a través del intercambio imprescindible con los pueblos y campamentos y porque parte de su mano de obra se había salarizado en las salitreras.

Cuando se inicia la decadencia del período salitrero durante la crisis de los treinta, aparecen las escuelas fiscales en los valles precordilleranos, avanzando decididamente al altiplano, implementándose definitivamente en la década del cincuenta. Sin embargo, el proceso de chilenización “compulsivo” había comenzado décadas antes, a partir de 1910, con el objetivo de eliminar la peruanidad de la región; en el período de pre-chilenización educativa, los aymaras comenzaron a educar a sus hijos con profesores bolivianos que la comunidad pagaba en su conjunto, educación que se hacía en la lengua materna. Posteriormente, cuando comienzan a instalarse las escuelas a lo largo de la frontera norte, peruana y boliviana, la situación se invierte: la enseñanza es en español y bajo una fuerte discriminación hacia la lengua y costumbres indígenas. Los primeros profesores chilenizadores debieron hacer uso de un “propio” para que les asesorara en sus necesidades y tradujera en la sala de clases; el lema “la letra con sangre entra” indica el uso de la violencia en la enseñanza, sumado a la violencia simbólica que implicaba el discurso en lengua alógena y dominante.

Las finalidades que tenía la educación primaria chilena al inicio de la chilenización en el altiplano tenía como objetivos durante los primeros años de educación formal el “estimular el conocimiento y la estimación de los símbolos y emblemas de la Patria”.

La tendencia de socializar-chilenizar al mundo andino fue constante y creciente, se inició con las escuelas en los valles precordilleranos, continuó con las escuelas fronterizas y concluyó con las escuelas de concentración fronterizas, que poseían internados; estas últimas, fueron la expresión más acentuada de chilenización, pues fueron construidas con un criterio geopolítico provocando un problema aún más grave, desarraigaron a los niños de la sociedad comunitaria, impidiendo su participación en los ciclos agro-ganaderos e impidiendo el viaje de formación con sus padres al pastoreo de larga distancia a los valles precordilleranos. El niño aymara, vestido con el uniforme nacional del escolar chileno, en una zona inhóspita, debió aprender como desenvolverse en la ciudad y terminó desarraigándose de su comunidad y corrigiendo el comportamiento cotidiano de sus padres, pues en los internados eran inculcados los hábitos ciudadanos. Ni alumnos ni profesores pudieron adecuar el calendario escolar nacional al calendario andino, por lo tanto, no hubo participación de los menores en las faenas agrícolas ni ganaderas.

Finalmente, el éxito de la chilenización se hizo evidente:

- Los aymaras chilenos han disminuido su presencia en el altiplano, así los valles y la pampa solo son una estancia intermedia para su objetivo final, la costa urbana.
- Aymaras chilenos emplean para su propio beneficio a bolivianos indocumentados en faenas agrícolas.
- El prejuicio y la identidad nacional es un valor ya internalizado en el aymara chileno, sintiéndose diferente a su hermano del otro lado de la frontera.

En materia religiosa, la chilenización tuvo efectos importantes en la comunidad aymara; el proceso aplicado por la Iglesia Católica en Arica fue distinto al utilizado en Tarapacá: en la primera, los sacerdotes peruanos prestaron servicio religioso hasta la primera década del siglo XX, estos religiosos vivían todo el año en las sedes de las antiguas Doctrinas de Belén y Codpa, los Libros Parroquiales demuestran que realizaban periódicamente visitas a los pueblos del altiplano, donde bautizaban y predicaban el evangelio. A contar de 1900, en la segunda fase de la campaña, las autoridades chilenas obstaculizaron sistemáticamente la labor de estos religiosos peruanos impidiéndoles el acceso a las localidades, clausurando templos o retirándoles las llaves. A contar de ese momento, los capellanes militares recorrieron los sectores rurales infundiendo y despertando entre la población indígena un espíritu patriótico favorable a Chile. Pero la evangelización/chilenización fue intransigente: el sincretismo que caracteriza las prácticas rituales despertó en algunos capellanes chilenos una actitud similar al de un

“extirpador de idolatrías”. Esta actitud de rechazo y condenación de la costumbre religiosa indígena obedecía a una ordenanza de la autoridad eclesiástica, diversos documentos reflejan una actitud de intolerancia generalizada ante las prácticas religiosas de los aymaras; este “desconocimiento” voluntario de la costumbre indígena se mantuvo hasta la segunda década del siglo XX y fue característico también de las autoridades civiles.

El “caso de la pastora” conmovió no solo a un país, sino a todo un pueblo: el pueblo aymara. La noticia sobre una joven pastora que había extraviado a su hijo de tres años y once meses de edad en la inmensidad del altiplano chileno sobrepasó las fronteras físicas y geopolíticas para ser plasmada en las páginas materiales y digitales de todo Sudamérica, existiendo todavía sitios en idiomas extranjeros donde se puede leer sobre esta noticia.

Es que no era un caso de extravío como los demás; no ocurrió en el centro comercial de una ciudad importante, no era un niño perdido en una playa concurrida de bañistas durante la temporada alta de veraneo. Tampoco era el caso de un niño que cae a una piscina y muere ahogado frente al descuido de sus padres; no era un niño muerto dentro de un vehículo cerrado estacionado a pleno sol en un día de altas temperaturas; no era el caso de un niño solo y quemado tras haber sido encerrado bajo llaves dentro de su casa mientras sus padres no están; no era un niño en una sala cuna que muere ahogado por su reflujo. Lo que le ocurrió al niño pasó a segundo plano, en este caso la madre era culpable desde que la noticia se hizo pública.

Al momento en que ocurrieron los hechos, solo estaban en el lugar Gabriela Blas Blas y Domingo Eloy, su hijo; solo ellos saben qué ocurrió ese día en el altiplano andino de la provincia de Parinacota, pero las circunstancias determinaron que Domingo no sobreviviera para contarlo y que la historia de Gabriela tomara un curso tan difícil como contradictorio, para que finalmente, y después de dos juicios, terminara condenada a doce años de presidio por el delito de abandono de menor en lugar solitario con resultado de muerte, descrito, previsto y sancionado en el artículo 351 en relación al 349 del Código Penal en grado de consumado, atribuyéndosele la participación en calidad de autora según lo dispuesto en los artículos 14 n° 1, 15 n° 1 y 3 del Código Penal.

El primer juicio a la pastora fue el que realizó la opinión pública; desde el momento en que se tuvo conocimiento del extravío del menor, los comentarios fueron de crítica hacia la madre irresponsable que había perdido a su niño en la solitaria pampa andina, salieron a relucir antiguos relatos sobre niños desaparecidos durante labores de pastoreo, devorados por pumas del altiplano o robados y llevados a Bolivia para ser sometidos a la esclavitud de los cocaleros o para traficar sus órganos; luego cuando en las primeras planas de la prensa aparecieron las noticias sobre las contradictorias



versiones que Gabriela había entregado a la policía, toda la empatía que pudo haber existido hacia la pobre pastora se desvaneció en juicio condenatorio a esta madre desnaturalizada que se había deshecho de su hijo porque le estorbaba; ya poco importaba lo ocurrido, la imagen de maldad de la pastora quedó grabada en las mentes de la gente y nunca pudo mejorar.

El desarrollo del primer juicio fue relativo a tres cargos: el abandono del menor en los alrededores de Estancia Caicone, a 14 kilómetros del centro poblado más cercano, sin velar por el cuidado, la alimentación ni el abrigo necesarios para la supervivencia del menor, encontrándose a la fecha del juicio aún en calidad de desaparecido; el segundo cargo fue respecto a la obstaculización de las diligencias efectuadas por Carabineros, Policía de Investigaciones de Chile y Fiscalía, aportando datos falsos, realizando declaraciones contradictorias y vinculando a terceras personas acerca del paradero de su hijo, señalando que había desaparecido, que lo había vendido, que se lo habían quitado a la fuerza, que le había dado muerte y otras versiones que posteriormente fueron desmentidas; mención aparte tiene el tercer cargo: la relación incestuosa con su hermano Cecilio, de la cual había nacido una menor, hija biológica de ambos.

La sentencia del primer juicio condenó a Gabriela del Carmen Blas Blas a sufrir la pena de diez años y un día de presidio mayor en su grado medio, por su participación en calidad de autora del delito de abandono de un menor de diez años en lugar solitario acaecido el 23 de julio de 2007 y del que fuera acusada el 27 de marzo de 2009. Se le absolvió de la acusación en su contra como autora del delito de obstrucción a la investigación y del delito de incesto, formulados en la acusación del 13 de octubre de 2008.

La Defensoría Penal Pública presentó un Recurso de Nulidad ante la Corte de Apelaciones de Arica, invocando como causal principal la Vulneración del Debido Proceso, a través del Derecho de Defensa, y de la Presunción de Inocencia, por Inversión de la Carga de la Prueba, contempladas en el artículo 373 letra a) del Código Procesal Penal; en subsidio de las anteriores, planteó la causal del artículo 374 letra e), en relación a los artículos 342 letra c) y 279 del Código Procesal Penal, por supuestos defectos en la valoración probatoria y fundamentación del fallo; finalmente, también en forma subsidiaria, esgrimió la causal prevista en el artículo 373 letra b) del mismo cuerpo legal, es decir, cuando en el pronunciamiento de la sentencia se hubiere hecho una errónea aplicación del Derecho que hubiere influido substancialmente en lo dispositivo del fallo.

Declarado admisible el recurso en cuestión, la audiencia fue realizada el día 10 de agosto del año 2010, fecha en la que fueron oídos los intervinientes. El fallo anuló tanto la sentencia como el juicio anterior que le sirvió como antecedente, pero solo en la parte

que eventualmente sería condenada, sin que se extendiera a los demás delitos que formaban parte de la acusación y respecto de los cuales se dictó sentencia absolutoria.

Gabriela fue sometida a un segundo juicio, el Ministerio Público sostuvo en su acusación que los hechos serían constitutivos del delito de abandono de menor en lugar solitario con resultado de muerte, la Teoría del Caso se centró en enjuiciar la conducta y la credibilidad de la madre y cómo el supuesto abandono provocó la muerte del menor.

La defensa, por su parte, planteó que se trataba solo de un extravío más dentro de las miles de denuncias que se registran cada año, la diferencia con los otros casos radicaba en que el cuerpo del menor efectivamente fue encontrado y que las circunstancias que rodeaban la pérdida de Domingo salían de los márgenes culturales occidentales que posee el paradigma del hombre medio chileno por haber sucedido en el altiplano mientras se realizaban labores de pastoreo, porque le ocurrió a una mujer y porque esa mujer era indígena.

El segundo juicio sucedió como un trámite, pasaron cada uno de los testigos y peritos de la fiscalía y la defensa, el tribunal cumplió con la labor de estar presente en cada audiencia y escuchar las intervenciones, pero había un ambiente enrarecido: las objeciones de la defensa fueron desestimadas, las declaraciones eran acortadas, el tribunal argumentaba que la mayor parte de la información ya se encontraba en su poder; finalmente el Juicio Oral terminó en solo tres días con una condena aún mayor para Gabriela: doce años de presidio mayor en su grado medio.

No se tomó en cuenta la indicación del Convenio 169 de la OIT sobre las penas alternativas para las personas condenadas pertenecientes a alguna etnia, a pesar de que durante el juicio quedó fehacientemente probado que Gabriela no solo ostenta la calidad de aymara y se encuentra dentro del registro de la CONADI, sino que ha vivido toda su vida de acuerdo a las costumbres y tradiciones ancestrales de su pueblo de la manera más pura: en la precordillera, con un mínimo de contacto con la vida occidental citadina, salvo pasajes determinados en los valles circundantes a Arica y visitas esporádicas a la ciudad para trámites determinados; nos encontramos con una joven mujer que ha pasado la mayor parte de su existencia dentro del círculo de su comunidad: Alcérreca, Zapahuira, los valles y, finalmente, Estancia Caicone.

El Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, iniciativa de una institución con fines tan radicalmente distintos a los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas, pasó a ser la mayor protectora de los mismos y la única que se ha pronunciado de forma determinante sobre la declaración, el ejercicio y la protección de los derechos de los pueblos originarios que durante siglos han sido atropellados por cada una de las manifestaciones organizativas que ha tomado el hombre: reyes, emperadores, señores feudales, gobiernos de toda índole, conquistadores y



colonizadores; todos de una u otra forma han ignorado al indígena como ser humano portador de derechos.

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo ha tenido muy poca aplicación en nuestro país desde su entrada en vigencia, solo algunos tribunales que se han atrevido a dictar sentencias de acuerdo a sus preceptos y las Cortes, en casos muy puntuales, han ratificado en sus fallos la interpretación de las normas que se encuentran absolutamente vigentes hoy en día en nuestro país. Cabe mencionar que la mayor parte de estos fallos dicen relación con derechos de aguas, derechos sobre territorios indígenas, algunos casos basados en la normativa medioambiental ante la omisión de consulta a los pueblos perjudicados por decisiones políticas o administrativas y resoluciones que han apuntado a la protección de la cultura o las manifestaciones religiosas de los indígenas afectados. Son escasas las sentencias que a la luz del Convenio 169 dicen relación con materias penales; pero en un caso tan poderoso como el de Gabriela no, no hay precedente.

Cuando el convenio llama a tener en cuenta las costumbres indígenas en las cuestiones penales, su aplicación se refiere a los conflictos internos de los pueblos, pero también se aplica a todos los demás supuestos en que puedan concurrir los miembros de un pueblo indígena, ya sea como imputados, víctimas o querellantes. La propia Ley Indígena nº 19.253, en su artículo 54 señala que la costumbre hecha valer en juicio entre indígenas pertenecientes a una misma etnia es derecho, siempre que sea compatible con la Constitución Política de la República y en el ámbito penal la costumbre será considerada en tanto pueda servir de antecedente para la aplicación de una eximente o atenuante de responsabilidad.

Otro instrumento jurídico, poco mencionado y menos utilizado es la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del año 2007, que en sus artículos 11, 12 y 31 indican que “los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales...; Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas...; Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales... En este orden de cosas, la costumbre del pastoreo desarrollado por las mujeres, madres con sus hijos pequeños cargados en el aguayo y la horizontalidad del valor de la vida de los seres animales en relación a los humanos, tradiciones ancestrales y manifestaciones de la cultura aymara, junto con su base valórica de convivencia con los seres del entorno natural, solo intensifican el sustento de la tesis de la defensa de Gabriela, otorgando en la costumbre una alternativa de referente jurídico

penal de importancia si se articula en conjunción con las normas internacionales antes mencionadas.

Tanto la teoría del delito como las penas deben adecuarse a los parámetros que impone el reconocimiento de la diversidad cultural; si Gabriela hubiera querido deshacerse de su hijo, podría haber aprovechado todo el conocimiento que tenía de su entorno para hacerlo parecer un accidente: corrientes de agua, quebradas, pozos de arena, humedales, pero como precisa en su relato fue todo lo que procuró no estuviera cerca del lugar donde dejó a Domingo; tomando en cuenta que Estancia Caicone no es como las casas a las que estamos acostumbrados a habitar los ciudadanos, dejar al niño en los alrededores es como dejarlo en el patio o en el antejardín. Sin embargo, debemos tomar en consideración que el cuerpo de Domingo fue hallado el día 2 de diciembre de 2008, es decir un año, cuatro meses y veintiún días después de su desaparición, y en una ubicación completamente distinta: Palcopampa, a 18 kilómetros desde donde lo dejó su madre, a siete kilómetros del pueblo más cercano; para llegar hasta allí es necesario bajar la quebrada del Río Azufre; cruzar el río, cuyo caudal es de 50 cm. aproximadamente; subir la quebrada, esquivar socavones de cuatro metros de ancho y caminar seis kilómetros de pampa, pasando por un campo minado. No encontraremos en este sentido relación de causalidad entre el extravío y la muerte de Domingo; aun cuando el tribunal desestimó las pericias forenses que determinaban la existencia de orificios en la zona de la nuca del cuerpo encontrado, diferentes a los producidos por la fauna cadavérica y la evidente acción de animales depredadores carnívoros en los restos del menor y no la intervención de terceros, tales como golpes o marcas de asfixia, nada pudo haber hecho previsible la muerte de Domingo al momento de haber sido dejado por su madre a pocos metros de Estancia Caicone, sentado sobre el aguayo y junto a la radio, mientras iba en busca del ganado extraviado. No existe una estadística de muerte por acción de animales salvajes en el altiplano chileno que nos haga pensar en la posibilidad de que el dolo de Gabriela apuntara hacia la acción de dar muerte a su hijo a través de este medio; de hecho, existe más riesgo de ser atacado por un animal en las visitas a los zoológicos, al borde costero, donde muchas veces reposan lobos marinos en espacios públicos o por jaurías de perros abandonados que hambrientos atacan a los transeúntes y ven en los niños pequeños presas fáciles de cazar.

La teoría del caso del Ministerio Público se armó de tal modo que desde cualquier punto de vista Gabriela iba a ser culpable; la fiscalía presentó a una mala madre que jamás sintió amor por sus hijos: uno entregado a su tío, otro institucionalizado y el último muerto en sus propias manos. Pero desde otra perspectiva, el primer hijo que nació producto de una violación que provocó un quiebre familiar, llegó a este mundo con necesidades especiales de salud que demandaban su permanencia en la ciudad y su madre no la podía solventar, por lo tanto, fue entregado en tutoría a su hermano mayor que reside en forma permanente en la ciudad de Arica. El segundo hijo es Domingo,

quien permaneció con Gabriela hasta el día que desapareció y la tercera hija fue absorbida por la institución y los requerimientos socioeconómicos que se exigen a los padres para rescatar a sus hijos cuando caen al sistema: Claudia Nataly Monserrat, la hija de Gabriela con su hermano Cecilio, fue declarada susceptible de ser adoptada el 11 de septiembre de 2008, mientras su madre se encontraba en prisión preventiva, con una “presunción de inocencia” sobre ella, pero sus antecedentes pesaron más:

En el caso de Gabriela, influyó que ella entregara en custodia a su hijo mayor, que estuviera procesada por abandonar a otro hijo y que no diera señales de preocupación por Claudia.

La menor llevaba un año en Conin, el tiempo que su madre se encontraba en prisión preventiva.

La ley establece que la sentencia de adopción es irrevocable; en este caso, la adopción fue internacional: perdió sus tres nombres y dos apellidos y se le asignó un nuevo RUT. Sus padres adoptivos extranjeros se llevaron en una carpeta el nombre de sus padres biológicos y su origen étnico.

Me gustaría realizar un ejercicio mental sobre las opciones que la doctrina entrega como herramientas de aplicación del Convenio 169 en materia penal para la ampliación del escenario donde se enmarca el paradigma del tipo penal y pasa a adecuarse a la realidad de la cultura indígena.

En este caso, por ejemplo, no hubo adecuación social del tipo penal: se consideró que Gabriela había “abandonado” a su hijo, no se tomó en cuenta que ella consideró que lo dejaba en un lugar seguro, como se ha mencionado anteriormente; pues no es lo mismo que una madre que vive en la ciudad y cuyo hijo está acostumbrado a ese preciso entorno, lo tome y lo deje a un kilómetro de distancia desde su hogar en un sitio desconocido en una ciudad tan grande como Santiago, para realizar compras; o que lo lleve a un kilómetro de distancia del lugar habitado más cercano, porque están de paseo y lo deje porque se devolvió a buscar algo. Es completamente distinto al caso en que una pastora que vive sola con su hijo a catorce kilómetros de distancia del lugar habitado más cercano, lo deje a un kilómetro de su casa, según su cultura en un lugar seguro, para ir a buscar el ganado que se ha quedado atrasado. El tipo penal requiere la intención de dejarlo en un lugar alejado, pero no se refiere específicamente al caso en que los protagonistas del hecho en cuestión ya viven habitualmente en un lugar alejado y se encuentran solos en él, sino al paradigma en que el menor es sacado del contexto del entorno normal (ciudad) para dejarlo en un lugar donde no puede acceder a persona alguna por ayuda.



En el segundo caso que entrega la Doctrina, del error culturalmente condicionado, podríamos indicar que Gabriela cometió una equivocación al dejar a su hijo, se confió del estudio que realizó del espacio físico donde lo dejó y que Domingo se encontraba supuestamente cansado de tanto caminar ese día y lo dejó, pensando que se quedaría tranquilo esperando su regreso; un error, un descuido ya que no tenía mayor experiencia de salir a pastorear con el niño, sino solo los últimos tres días; la condenada señala en sus declaraciones que las veces que ella había tenido que salir a realizar esta labor el niño había quedado al cuidado de su madre o de su hermana, por lo tanto, ésta era la primera vez que salía con su hijo al campo abierto y era el tercer día con él en estas condiciones. Su cultura la llevó a realizar la labor de pastoreo, a llevar a su hijo a esta actividad, como lo hicieron con ella y como todos sus antepasados y en esa situación, ocurrió el descuido.

Finalmente, podemos citar la no exigibilidad de otra conducta: situemos a la pastora con el niño cargado en la espalda durante horas caminando por el altiplano, al mismo tiempo arriando a los animales y con las condiciones climáticas y atmosféricas que son conocidas como características de la altura en plena “puna” chilena; después de haberse trasladado largas distancias en su mal remunerada tarea, viene el mismo trayecto de vuelta, otra vez con el niño amarrado a la espalda y cuando falta poco trecho para llegar al hogar a descansar, nos damos cuenta que debemos devolvemos a buscar animales atrasados; según lo estudiado en el caso, alrededor de dos kilómetros de subida y bajada de una loma y de vuelta por el mismo camino, más de una hora de caminata; estando cerca de su casa, aún con luz natural y cerciorándose de que no existe peligro cerca, Gabriela decide dejar a su hijo para ir a buscar a los animales más rápido que si lo llevara a la espalda, para así poder darle un respiro al niño y, al mismo tiempo, llevar menos peso ella en este nuevo ir y venir. ¿Se le puede exigir otra conducta? Creo que es menos arriesgado que una madre que deja a su hijo encerrado en un auto estacionado a pleno sol en verano.

La exigibilidad también va por el lado de la cultura y la formación ancestral de las pastoras: en un reportaje realizado por Revista Ya de El Mercurio , se entrevistó a varias pastoras aymaras: Santa Choque, Isabel Flores Flores, Ignacia Condore, Irenia Cáceres Zuna y Concepción Butrón ,ellas fueron educadas en el pastoreo por sus madres o abuelas vivencialmente, es decir, eran llevadas a la espalda o de la mano por ellas, caminando grandes distancias para cumplir con las tareas derivadas de la crianza de ganado camélido del altiplano y fueron dejadas esperando el ir y venir de sus mamás, incluso amarradas a las piedras, pero no por una cuestión de maltrato, violencia o abandono, sino porque así ha sido siempre para ellas; relatan que han existido con anterioridad casos de niños perdidos, ahogados o accidentados en esos quehaceres, pero que las autoridades no se involucraban con ellos o se componía la situación dentro

de la comunidad a la que pertenecían; sus problemas se solucionaban entre ellos; nosotros, los no indígenas no interferíamos en sus asuntos.

Según el antropólogo judío-norteamericano Franz Boas:

Cada cultura debe ser analizada y comprendida a partir de sus propios principios; porque cada cultura vale en sí misma.

Pero si igualmente encontramos culpable a Gabriela, ¿se tendría que haber hecho aplicación del Convenio 169 respecto a su pena? Creo que sí, por el Principio Pro Reo, las normas del convenio deberían hacerse extensibles a los indígenas que, como ella, han tenido una formación que no concibe el encierro como castigo o sanción. La naturaleza de la pastora se modificó en la cárcel, al punto que hoy pertenece a la iglesia evangélica, ya no utiliza las vestimentas características de su etnia y se ha chileno en la forma de hablar y de entender las cosas. Tomando en consideración que cumplió casi 6 años en el Centro Penitenciario de Acha, su vida agreste probablemente no podrá ser retomada al salir del recinto, hay muy pocas posibilidades de reinserción social para alguien que no pertenecía a esta sociedad y que se deformó dentro de la cárcel para luego ser enviada a la ciudad, en la que nunca vivió. Por aplicación del Convenio 169, Gabriela debería haber cumplido su condena de una manera menos dañina para su persona.

Pero en este sentido nos encontramos con otro inconveniente, el que Gabriela no se le considerara indígena “propiamente tal” por haber vivido en algunos períodos de tiempo en pueblos del norte donde tenía contacto con personas de la ciudad (camioneros), por haber visitado la ciudad de Arica para realizar trámites, por haber recibido educación general básica chilena en la escuela rural de Alcérreca y por conocer y usar toallas higiénicas durante sus períodos menstruales; para la Fiscalía, una muestra evidente del nivel de evolución socio cultural que hacía de Gabriela una persona que no debía ser considerada como indígena para la ley y, lo más preocupante, para el tribunal también.

Creo que es importante tomar en consideración que los indígenas en Chile son crecientemente urbanos si se les compara con su situación histórica de estabilidad rural; esta nueva condición se debe a la salida de importantes contingentes desde sus orígenes hacia su destino, que principalmente han sido las pequeñas y medianas ciudades del norte del país (en el caso de los aymaras), lugares donde han crecido internamente como comunidad, entendiéndose ésta última a través de las relaciones que sus miembros desarrollan dentro y fuera de ella, sobre espacios considerablemente distendidos de alcance regional e incluso nacional; es dentro de esas mismas relaciones que se ha redefinido el sentido, alcance y las funciones de las comunidades: individuos, unidades familiares y segmentos locales han mantenido una fluida comunicación,



circulación privilegiada de bienes, información y cadenas de favores, todos elementos revitalizadores de las relaciones comunitarias, datos relevantes al momento de definir el desplazamiento indígena y que lo diferencia de la emigración definitiva, ya que posee un patrón más dinámico y complejo.

Para mejor comprender esta translocalización y sus resultados debemos considerar tres factores: la redistribución de los individuos en el territorio nacional, la nueva estructuración de la comunidad y sus respectivas redes y la historia personal que motivó su relocalización; en el caso de Gabriela, no existe un desprendimiento de sus orígenes y de su etnia por el hecho de la translocalización, de hecho, ningún indígena debería dejar ser considerado como tal mientras exista solidaridad, cooperación y reciprocidad con sus parientes y comunarios, y principalmente, mientras se autoidentifique como tal, independiente de la circunstancia de llevar celular, tener una cuenta de correo electrónico o si utiliza toallas higiénicas durante sus períodos menstruales.

Un estudio sociodemográfico publicado por el Celade, muestra que la población indígena de los países latinoamericanos constituye más del 80% de aquella que se encuentra por debajo de la línea de la pobreza; diversas consideraciones indican que con o sin Convenio 169, las necesidades de estas minorías no han sido atendidas desde su origen con realismo y justicia; la población indígena en Arica y Parinacota supera el 75% y pese a la ratificación del Convenio y la Ley Indígena, no se aprecian grandes avances en la situación de discriminación, pobreza y exclusión social, términos dolorosos que acompañan al indígena desde el registro de su nacimiento, como un documento imborrable que portará junto a su cédula de identidad.

En un intento de integración, los individuos indígenas se han desplazado hacia las áreas urbanas, donde pasan a constituir los grupos de extrema pobreza, habitando muchas veces los sectores marginales. Tampoco cuentan con herramientas, como competencias académicas en beneficio de la integración social; considerando la educación como un punto importante en el desarrollo de todo pueblo, falta que los gobiernos establezcan mecanismos orientados a fortalecer la incorporación de los indígenas al quehacer económico, condicionando la inevitable migración a la formación de precarios grupos suburbanos que solo encuentran apoyo en las redes de asistencia que se ven en la necesidad de establecer en razón de su origen cultural, abandonando los territorios ancestrales. En Chile, el 80% de la población indígena vive en zonas urbanas.

Del mismo modo, no es compatible el énfasis en los contenidos educativos que abarcan la historia y cosmovisión indígena si los contenidos obligatorios que se entregan por el Ministerio de Educación no incorporan la valorización de aquéllas que, en definitiva, conforma una raíz común. Al privilegiar calidad o tipo de contenidos educativos tanto en el grupo dominante como en el indígena, solo se fortalece la inequidad y la

discriminación. Fortalecer la etnicidad y las justas demandas de los pueblos indígenas no tiene que ver con la ratificación del Convenio 169; educar para aprender los unos de los otros, modificar los contenidos incorporando ampliamente la historia de los pueblos originarios y no aprender solo su ubicación geográfica y su encuentro con la cultura europea; dejar de utilizar la palabra “indio” en referencia a los grupos indígenas, son un ejemplo de muchísimos de los errores e imprecisiones que constituyen un impedimento para lograr el verdadero reconocimiento y el fin de la discriminación.

Se debe destacar, sin embargo, que, en las últimas dos décadas, los pueblos indígenas de América Latina han logrado avances significativos en varios asuntos que competen su calidad de vida; no obstante, estos avances son aún insuficientes, habida cuenta de los efectos de siglos de discriminación.

Desde la conquista española y hasta las campañas militares de fines del siglo XIX, tanto la corona española como los sucesivos gobiernos nacionales tuvieron una práctica contradictoria respecto de los pueblos indígenas: por un lado, lo indígena era un problema militar y, por otra parte, objeto de “evangelización”. Contradictoriamente, en aquellos casos de pueblos no sometidos y que se resistieron al conquistador y al colonialista interno y externo, se desarrolló una práctica tratadista, suscribiéndose fundamentados en el Derecho de Gentes, Derecho Internacional de la época. En nuestro país el fenómeno se denominó “Proceso de Chilenización”.

En este respecto, el etnocentrismo, entendido como concepto elaborado por la antropología para mencionar la tendencia que lleva a una persona o grupo social a interpretar la realidad a partir de sus propios parámetros culturales, es una práctica vinculada a la creencia de que la etnia propia y sus prácticas culturales son superiores a los comportamientos de otros grupos. La visión etnocentrista juzga y califica las costumbres, las creencias y el lenguaje de los individuos de acuerdo a una cosmovisión considerada como deseable, la que generalmente es la propia. Este fenómeno se hizo evidente principalmente después del año 1973, momento en que se desplegó en la zona de Arica y Parinacota una ideología “asimilacionista y de frontera”; un segundo proceso de chilenización en el que se desconocieron las particularidades culturales propias del pueblo aymara.

El investigador Juan Carlos Mamani Morales, en su libro *Los rostros del aymara en Chile: El caso Parinacota*, describe cómo Carabineros ejerció la primera mitad del siglo XX “una permanente coerción verbal, cargada de una ideología nacionalista y discriminatoria sobre la población”. Mamani recoge el testimonio de ancianos que recuerdan cómo los insultaban: “habla como la gente...” Sin embargo, como dice una anciana de la comuna de General Lagos, de donde es Gabriela: “Grave era... los Carabineros saben retar”.

Este temor ante la autoridad, especialmente de parte de la mujer indígena, infundado según la Fiscalía por las buenas relaciones que existen entre ellos, fue uno de los elementos fundamentales del actuar incoherente de Gabriela al realizar la denuncia del extravío de Domingo ante Carabineros de Chile; el rol de la mujer aymara dentro de la comunidad es preponderante desde su perspectiva administradora de recursos, dueña de casa y madre, pero goza de una “igualdad jerarquizada” con el hombre cuando se encuentra casada, puesto que él sigue siendo el propietario de las tierras, el que maneja el dinero y el que toma decisiones en la comunidad; la mujer se encuentra excluida en voz y voto. La antropología feminista es la única disciplina de las ciencias sociales capaz de demostrar, desde un punto de vista eminentemente comparativo, que el significado de “ser mujer” varía cultural e históricamente y que el género es una realidad social que siempre debe enmarcarse en un contexto determinado. Gabriela en su calidad de madre soltera es una marginada, un ser incompleto que debe cumplir los roles femenino y masculino de su cultura por haber transgredido el principio de dualidad que rige al pueblo aymara; no tiene el mismo valor que la mujer casada y se ha visto en la necesidad de desarrollar una autoexclusión por haber roto un principio fundamental de pertenencia y participación, así como la comunidad también ejerció sanciones en su contra, como la crítica y el silencio.

Durante el desarrollo del juicio oral de Gabriela, tres años después de que fuera detenida, se tuvo conocimiento de una denuncia que ella había realizado en contra de funcionarios de la Patrulla de Acciones Especiales (PAE) de Carabineros de Arica: el teniente Pedro Vargas y el cabo 1° Nelson Maldonado. Habría descrito una situación de torturas en el Acta de Declaración Voluntaria levantada por los funcionarios cabo 1° Juan Alvarado y cabo 1° Franklin Troncoso, de la Sección de Investigaciones Policiales de Putre, por orden del capitán Rodrigo Hidalgo, de la 2° Comisaría de Putre. El acta indicaba que uno de los funcionarios de la PAE,

... le había rodeado su cuello con un cordón largo tipo botas, pero sin jalarlo ni causarle daño corporal, y amenazándola que la tirarían a un tambor con agua y que le pondrían corriente, desenfundar, sin apuntarle, un arma de fuego, temor que la obligó a mentir acerca de los hechos que rodearon la desaparición de su hijo y la ubicación donde había quedado.

Gabriela identificó al teniente Vargas como la persona que le amarró el cordón al cuello, la amenazó con electrocutarla y le apuntó. Por esta denuncia, el lunes 30 de julio llegó a la Prefectura de Arica una orden de la 1° Zona de Carabineros de Tarapacá para iniciar un sumario; al cabo de seis días, el teniente coronel Guillermo Bezenberger resolvió que las

... formulaciones realizadas por la ciudadana no tienen ningún sustento jurídico, por cuanto se ha acreditado en autos que el actuar del personal fue ajustado a derecho.

Gabriela Blas permaneció seis días bajo la custodia de Carabineros de Chile antes de ser llevada a la audiencia de control de detención en el Juzgado de Garantía de Arica; su abogado defensor no alegó una detención ilegal ni advirtió al Juez de la denuncia por tortura contra los funcionarios de la PAE. Gabriela quedó recluida por tres años en prisión preventiva en el Penal de Acha. Nos encontramos ante el fenómeno de la alterofobia, visualización de que las violaciones a los Derechos Humanos se cometen fuera de la cultura propia y no poder ver que, al mismo tiempo, éstas se están cometiendo dentro de la propia cultura, como si la barbarie estuviera siempre en los otros; ésta es la cara oculta del etnocentrismo y no conduce a nada deseable.

En la actualidad, se tiene conocimiento de denuncias de abuso policial que dicen relación con controles de identidad indiscriminados realizados a las personas durante sus labores de pastoreo (momento en que generalmente no portan documento de identificación pues no lo consideran necesario en la soledad del altiplano) o frente a su domicilio, con la posterior prohibición para ir a buscarlo dentro de él; el impedimento del desarrollo de Fiestas Patronales, detenciones ilegales por práctica de limpieza de canales; insultos innecesarios y, en general, una situación de amedrentamiento que persigue someter al aymara ante la autoridad policial.

Sólo a modo de ejemplo, cabe citar las causas RIT 264-2012: Freddy Felipe Chura Tusco, acusado de Maltrato de Obra a Carabinero con Lesiones Graves tras una agresión sin fundamento del imputado, la víctima no asistió a la audiencia, no se pudieron probar los hechos, por lo tanto fue absuelto; causa RIT 94-2012, Ruperto Mendoza Huaylla, acusado de Maltrato de Obra a Carabineros con Lesiones Leves, la víctima no asiste a la audiencia, pero sí los testigos de la defensa, el Ministerio Público comunica Principio de Oportunidad; causa RIT 191-2012, Sergio Roberto Mita Tancara, acusado de Maltrato de Obra a Carabineros con Lesiones Graves, tras haber huido de un Control de Identidad que se realizó frente a su domicilio, se resuelve la absolución de los cargos. Todos estos casos tienen en común cuatro elementos:

- Se presentan como Maltrato de Obra a Carabineros en ejercicio de sus funciones, artículo 461 bis N° 2 del Código de Justicia Militar;
- No se condena al imputado por falta de pruebas;
- El relato de los imputados apunta hacia una situación de abuso policial;
- Los imputados, todos, son aymaras.

Otro problema radica en las judicaturas conformadas por personas que hacen gala de su trato discriminatorio a través de los medios tecnológicos y que hacen noticia a nivel nacional por sus dichos racistas en contra de individuos que se encontraban en audiencia y que han sido descritos como “llamitos” y “ratones de molino”.

El etnocentrismo se manifiesta también a través de la falta de criterio y respeto a las costumbres y creencias aymaras en lo que respecta al ingreso de la hoja de coca a la zona norte; de utilización medicinal y ceremonial, es considerada un elemento de uso común y tradicional por las familias andinas, tanto en labores agropecuarias como en reuniones ceremoniales y que no había sido cuestionada desde hace algunos años, cuando el 1er Juzgado del Crimen de Punta Arenas con fecha 07 de enero de 2003, en la causa ROL 70.375-C seguida contra don Juan Cutipa Morales por tráfico de estupefacientes, decidió absolverlo al determinarse en juicio que se trataba de un *yatiri* que la utilizaba para fines rituales y medicinales; la Corte de Apelaciones de Antofagasta en la causa ROL 250-2007 por tráfico de estupefacientes, absolvió a las ciudadanas bolivianas Idelza Wendy Huagama Choque y a Lourdes Huagama Choque tras haber ingresado al país con este elemento con los mismos fines; igualmente, en la ciudad de Iquique, en la causa RIT 114-2010, en Juicio Oral se absolvió a Claudio Rioja Ugarte, camionero boliviano que ingresó al país en igual situación. De hecho, es de público conocimiento que las hojas de coca se encuentran a la venta en ferias libres y centros de abastecimiento agropecuario de la ciudad de Arica y que su utilización sobrepasó a la familia andina para pasar a ser de uso común en la mayoría de los hogares de la región como medicina natural contra molestias estomacales, intestinales y de la “puna” o altura altiplánica.

El mismo Ministerio Público que no perseveraba, hoy acusa; los mismos tribunales que absolvían, hoy condenan.

No puedo dejar de mencionar que no tiene sentido que la condena del segundo juicio haya sido superior a la del primero; el principio procesal de Non Reformatio in Peius, fue sido transgredido groseramente por el tribunal del segundo juicio; el recurso de nulidad pierde su sentido y utilidad al encontrarse con una condena mayor a la recurrida.

Por otro lado, otro de los principios vulnerados en el proceso fue la Presunción de Inocencia, que más que una presunción, es un estado jurídico que hace obligatorio que el inculpado sea tratado durante todo el proceso como inocente, perdiendo esta condición única y exclusivamente en virtud de una sentencia condenatoria, dictada luego de un juicio en que se hayan respetado todas las garantías inherentes a un debido proceso. En consecuencia, el imputado no tiene la obligación de probar su inocencia o inculpabilidad; el desconocimiento de este derecho por parte del tribunal conlleva que el *onus probandi* se revierta.

Después del resultado del segundo juicio seguido contra Gabriela, se articuló un grupo importante de dirigentes aymaras que persiguió la concientización de la población respecto de las arbitrariedades sufridas durante el proceso. El grupo denunciante logró que las ONG Observatorio Ciudadano de los Derechos Indígenas y Corporación Humanas patrocinaran una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos contra el Estado de Chile; la denuncia se presentó en mayo de 2011. Hoy, la presentación se encuentra en su fase de estudio de admisibilidad y tardará aproximadamente unos cinco años en resolver su informe, el que puede incluir recomendaciones al Estado de Chile dirigidas a investigar y sancionar a las personas que resulten responsables, reparar los daños ocasionados, introducir cambios al ordenamiento legal y, o requerir la adopción de otras medidas o acciones estatales. Es importante mencionar en este punto, que solo los Estados Partes y la Comisión pueden someter un caso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos; las personas solo pueden acceder a la Corte a través de la petición presentada ante la Comisión, siempre y cuando se haya cumplido con los pasos previstos por ésta entre los que se considera el haber agotado todos los recursos judiciales internos de conformidad con la legislación vigente, es decir, intentar previamente que los tribunales nacionales decidan sobre la situación que se denuncia hasta llegar a la decisión de última instancia del Poder Judicial. La petición debe presentarse dentro de los seis meses posteriores a la fecha de la notificación de la decisión judicial que agotó los recursos internos. A modo de ejemplo, la causa RUC 1101048656-6, RIT 190-2012, seguida en contra de don Gonzalo Gómez Morales, ciudadano boliviano que ingresó por el Complejo Fronterizo Chungará en calidad de chofer de un camión cargado con boratos y, circunstancialmente, siete bolsas con hojas de coca, fuegos artificiales, ají de color y otros artículos de la misma naturaleza, fue condenado a tres años y un día de presidio menor en su grado máximo, sustituida por la expulsión del territorio nacional, sin posibilidad de regresar en el plazo de diez años desde la fecha de la sentencia; tras haber sido rechazado el recurso de nulidad ante la Corte de Apelaciones de Arica, la Defensoría Penal Pública interpuso Recurso de Queja ante la Excelentísima Corte Suprema a fin de agotar los recursos nacionales y presentar el caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en razón de haberse ignorado todas las normas relativas a la protección y el ejercicio de sus derechos como indígena y la función que cumple la hoja de coca dentro de la medicina, la tradición y el ceremonial aymara, tal como ha sido demostrado en casos similares y ha quedado plasmado en el estudio “Licitud del uso y porte de la hoja de coca: Un caso de invocación y aplicación judicial del Derecho Internacional de los Derechos Humanos” de don Ignacio Barrientos Pardo; cabe mencionar que la expulsión del ciudadano boliviano en cuestión produce no solo un menoscabo económico al impedirle el desarrollo de su única actividad como chofer, sino también se debe considerar los vínculos familiares y de amistad que existe



entre los habitantes de Bolivia con los del norte de Chile, específicamente las regiones de Arica y Parinacota, Tarapacá y Antofagasta inclusive.

La determinación de dar el paso hacia la internacionalización del debate indígena, da cuenta de que la cuestión intercultural no ha sido completamente asumida por el Estado de Chile, a pesar de la firma y ratificación de diversos tratados sin reservas, como por ejemplo la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas de los Derechos de los Pueblos Indígenas que se entienden incorporados al derecho nacional con carácter de autoejecutables, vale decir, sin la necesidad de la elaboración de un reglamento de ejecución o aprobación adicional posterior, el Estado persiste en elaborar políticas indígenas orientadas a la economía y no hacia el fomento de su desarrollo, la protección de su cultura, costumbres y tradiciones y hacia la educación contra la discriminación, respetando las expresiones de su cosmovisión, y así materializar el cumplimiento de la Convención sobre Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales y de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial, instrumentos internacionales que no han sido debidamente promovidos a los ciudadanos para su incorporación al acervo cultural y valóricos de las nuevas generaciones. Es más, la imagen país de Chile ante las autoridades jurisdiccionales de carácter internacional no ha sido la mejor, a pesar de que el Estado intenta proyectar un país desarrollado y evolucionado, a la altura de la OCDE, pero una serie de presentaciones de diversa índole han dejado en evidencia que nuestro país aún tiene mucho que avanzar en materia de reconocimiento y respeto a los derechos humanos: el emblemático caso de la Jueza Atala y la lucha por el cuidado personal de sus hijas, quienes fueron separadas de su lado en razón de su orientación sexual, haciendo pública su vida privada para ser sometida al escarnio de los medios de comunicación social y cuya vida en pareja fue fundamento de la decisión judicial; el caso de la censura de la exhibición de la película “La última tentación de Cristo”, cuya sentencia de fecha 5 de febrero de 2001 indicó la necesidad de adecuar las normas constitucionales y legales que reglaban el derecho a la libertad de expresión eliminando la censura previa; una serie de presentaciones relacionadas con los atropellos a los derechos humanos durante el período 1973-1989 y nuevas peticiones basadas en hechos de violencia acontecidos en las regiones que se encuentran sometidas bajo el llamado “conflicto mapuche”.

Lamentablemente y muy a pesar de la opinión pública, la discusión valórica dentro del Congreso Nacional se vi limitada por las ideologías de los partidos políticos, quienes dirigieron la agenda legislativa de modo que las iniciativas que intentaban discutir temas como la regulación de vida en pareja homosexual, el matrimonio igualitario, la adopción homoparental y el aborto, fueron consideradas transgresoras y no pasaron del trámite de aprobar la idea de legislar, quedando en carpeta hasta un nuevo período legislativo en innumerables oportunidades. Es así como los temas difíciles de tratar no

son conversados ni discutidos en las esferas que corresponden, retrasando el desarrollo valórico de una nación, fomentando la discriminación por ignorancia o prejuicio y manteniendo un status quo en lo que respecta a derechos fundamentales que carecen de difusión ante la opinión pública; la manipulación de los medios de comunicación en razón de mantener a la población en la ignorancia y entretenida con programas sin contenido llevan a que los gobiernos y sus representantes pierdan credibilidad y estabilidad, como nunca ha sucedido en la historia universal, ya que los medios tecnológicos y las redes sociales son fuente de información masiva sin control, las personas en todo el mundo han comenzado a movilizarse y exigir sus derechos, los mismos derechos que los Estados se comprometieron a garantizar a través de la firma de tratados que han permanecido guardados en un cajón por muchos años y que hoy salen a la luz gracias a internet.

En el caso de Chile, en que no existe reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas, los actores judiciales se ven en la necesidad de articular complejos entramados jurídicos sobre la base de tratados internacionales para justificar soluciones penales que puedan ir más allá de un escueto reconocimiento a las costumbres indígenas como meros antecedentes para la consideración de circunstancias eximentes o atenuantes de responsabilidad penal, convirtiéndose en un reconocimiento casi “periférico” de la diversidad.

CONCLUSIÓN

El diputado Orlando Vargas Pizarro presentó una solicitud de Indulto el día 06 de septiembre de 2011 al Presidente de la República, don Sebastián Piñera Echeñique, a través del Proyecto de Acuerdo N° 461 votado en la Cámara de Diputados y que contó con 52 votos a favor y una abstención. El día 08 de mayo de 2012, se redactó el Decreto N° 313, que redujo la pena principal impuesta (de doce años de presidio mayor en su grado medio), a una pena de seis años de presidio mayor en su grado mínimo, manteniéndose las penas accesorias, firmando “por orden del Presidente de la República”, don Teodoro Ribera Neumann, Ministro de Justicia. Tras la rebaja, Gabriela se acogió al indulto general, conmutando el resto de su condena por firma mensual durante el doble del tiempo que le quedaba por cumplir; asimismo, estuvo cuatro años y ocho meses en prisión.

El día 09 de junio de 2012, a las 09:00 horas, Gabriela Blas Blas salió en libertad desde el Centro Penitenciario de Acha para ser recibida por su familia, autoridades regionales y representantes de las comunidades aymaras, quienes participaron en una *pawa*, para luego dirigirse al cementerio de Alcérreca, en la comuna de General Lagos, a visitar la tumba del pequeño Domingo. En la actualidad, Gabriela vive en Arica, trabaja en una empresa de aseo industrial, desea continuar sus estudios básicos y quiere recuperar a

su hija Claudia, adoptada en el extranjero; no pudo retornar al altiplano porque debía cumplir con la obligación de acudir a firmar una vez al mes hasta septiembre del año 2014.

Durante los primeros años del siglo XIX, el político y jurista Edward Livingston proyectó para el estado de Louisiana una legislación penal, procesal penal y penitenciaria que no era aplicable a los pueblos originarios por hechos cometidos dentro de sus reservas; pese a que estos proyectos nunca fueron sancionados en los Estados Unidos, su traducción al castellano sí fue sancionada en Guatemala y Nicaragua en 1837 incluyendo la inaplicabilidad mencionada anteriormente. En los albores de la codificación independiente de América latina, el código de Livingston compitió por imponerse al código español de 1822, el que fue finalmente adoptado como modelo en la mayoría de los países nacientes; sin embargo, y pese a que la perspectiva moderna de la teoría del Estado cuestiona la vigencia de dos sistemas de solución de conflictos en un mismo territorio, la idea de soberanía de Bodino y Hobbes se ve opacada por la globalización y el Derecho Internacional está pasando a formar un incipiente orden mundial ante el que debe ceder el Derecho Nacional, ratificando convenios y reconociendo la costumbre internacional como fuente, de forma tal que nuestros países ya no pueden negar su vinculación jurídica con el resto del mundo.

Sin embargo, frente al panorama que entregan los actuales sistemas penales, penitenciarios, policiales y judiciales latinoamericanos, se podría decir que no tenemos autoridad moral para imponer a las comunidades originarias un sistema de solución de conflictos mejor que el que ellas practicaban antes de la colonización, no se ha logrado el debido respeto al pluralismo cultural ni su verdadero reconocimiento constitucional, es por eso que este caso no ha finalizado y hoy se encuentra en sede internacional para su revisión: la Corte Interamericana de Derechos Humanos tendrá que pronunciarse respecto a la demanda que se ha presentado y espero que marque un hito, un antes y un después en lo que respecta a los derechos de las personas indígenas, para que nunca más, en ningún lugar, vuelva a ocurrir una historia como la que acabo de contar.

BIBLIOGRAFÍA

Anaya, S. James. "Indigenous Peoples in International Law", Oxford University Press, New York NY, 1996, pág. 39.

"A contemporary definition of the international norm of self – determination: transnational law and legal problems", 1993, pág. 131.

Barrientos Pardo, Ignacio. "Licitud del uso y porte de la hoja de coca: Un caso de invocación y aplicación judicial del Derecho Internacional de los Derechos Humanos", Política Criminal N°5, 2008. <http://www.politicacriminal.cl>

Becerra, Nicolás; "Derecho penal y diversidad cultural. La cuestión indígena", Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1997, pág. 35.

Castro Lucic, Milka; "La universalización de la condición indígena: Alteridades, Multiculturalismo, Derechos Humanos y pueblos indígenas", Alteridades año 18, N° 35, enero - junio 2008, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad IZTAPALAPA, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología, México.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, La situación de los derechos humanos de los indígenas en las Américas, OEA, Washington DC, 2000, pág. 64.

Código Penal, Editorial Jurídica de Chile.

Código Procesal Penal, Editorial Jurídica de Chile.

Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, septuagésima sexta reunión, Convenio N° 169 de la OIT, 27 de Junio de 1989.

Constitución Política de la República, Editorial Jurídica de Chile.

Corte de Apelaciones de Antofagasta, Fallo del Recurso de Nulidad entablado por el juicio contra Idelza Wendy y Lourdes Huagama Choque, ROL N° 250-2007, 30 de noviembre de 2007.

Corte de Apelaciones de Arica, Fallo del Recurso de Nulidad entablado por el juicio contra Gabriela Blas Blas, ROL N° 158-2010, 30 de agosto de 2010.

Defensoría Penal Pública, Archivo de Audio del juicio contra Gabriela Blas Blas.

Defensoría Penal Pública, Archivo de Audio del segundo juicio contra Gabriela Blas Blas.

Díaz Carrasco, Marianela Agar; "Desarrollo y chacha-warmi: Lógicas de género en el mundo aymara"; Revista Casa de las Américas, N° 158, Enero - Marzo, 2010.

Echeverría Ramírez, Germán; "Imparcialidad del Tribunal en lo Penal: tras la conquista de la garantía". Defensorías Regionales; Minuta Regional N° 1, noviembre 2009.

Faundes Peñafiel, Juan Jorge; "La Jurisprudencia, su impacto y debates en torno a la aplicación en Chile del Convenio N° 169 de la OIT y el deber de consulta"; Universidad de Concepción, septiembre 2012.

- Galaz, Gabriel. Reportaje de Investigación: “La historia no contada de la pastora aymara condenada por extraviar a su hijo”. CIPER CHILE, 2012.
- González Miranda, Sergio. “Los aymaras de Isluga y Cariquima: un contacto con la chilenización y la escuela”. Revista de Ciencias Sociales (CI) N° 003, Universidad Arturo Prat, Iquique, 1993.
- Gundermann Kröll, Hans; González Cortéz, Héctor; “Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile”. Revista UNIVERSUM, N° 23, Volumen 1, Universidad de Talca, 2008.
- Instituto Nacional de Derechos Humanos; “El deber de consulta a los pueblos indígenas”; Santiago de Chile, agosto 2011.
- Juzgado de Garantía de Arica, Acta de Audiencia, RIT N° 94-2012, 26 de septiembre de 2012.
- Kalinsky, Beatriz; “Antropología y derecho penal: un camino transitable con cautela”; MOEBIO, Universidad de Chile, 2003.
- Mamani Morales, Juan Carlos; “Los rostros del aymara en Chile: El caso Parinacota”, PINSEIB/PROEIB Andres/Plural Editores, Bolivia, 2005.
- Montt Oyarzún, Santiago; Matta Aylwin, Manuel; “Una visión panorámica al Convenio OIT 169 y su implementación en Chile”; Estudios Públicos, agosto 2010.
- OIT (ed.), “Condiciones de vida y trabajo de las poblaciones indígenas en los países independientes”, XXXIX reunión de la Conferencia Internacional del Trabajo de 1955, Informe VIII (1), Ginebra, 1955, p. 17.
- OIT. Convenio Número 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Un Manual, OIT, Ginebra, 2007, pág. 27.
- Primer Juzgado de Letras del Crimen de Punta Arenas, Sentencia, ROL 70.375-C, 07 de enero de 2003.
- Revista Chilena de Antropología N° 12: “Chilenización y cambio ideológico de los aymaras de Arica”, Patricio Tudela, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago. 1993-1994.
- Revista Ya de El Mercurio, Reportaje, N° 1394, 08 de junio de 2010, págs. 24 -
- Roca, Erasmo; “Por la clase indígena”, Lima, 1937, cit. Por Moisés Poblete, pág. 211-217.
- Stavenhagen, Rodolfo; “Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales”; Nueva Antropología, Volumen XIII, N° 45, México, noviembre 1992.

- Thornberry, Patrick; "Indigenous Peoples and Human Rights", Manchester University Press, New York NY, 2002, Pág. 409.
- Tribunal de Juicio Oral en lo Penal de la ciudad de Arica, Sentencia de juicio contra Freddy Felipe Chura Tusco, RIT N° 264-2012, 27 de septiembre de 2012.
- Tribunal de Juicio Oral en lo Penal de la ciudad de Arica, Sentencia de juicio contra Gabriela Blas Blas, RIT N° 221-2009, 10 de abril de 2010.
- Tribunal de Juicio Oral en lo Penal de la ciudad de Arica, Sentencia de juicio contra Sergio Roberto Mita Tancara, RIT N° 191-2012, 03 de agosto de 2012.
- Tribunal de Juicio Oral en lo Penal de la ciudad de Arica, Sentencia de segundo juicio contra Gabriela Blas Blas, RIT N° 221-2009, 11 de octubre de 2010.
- Tribunal de Juicio Oral en lo Penal de la ciudad de Iquique, Sentencia de juicio contra Claudio Rioja Ugarte, RIT N° 114-2010, 06 de julio de 2010.
- Tubino Arias – Schreiber, Fidel; "El interculturalismo frente a los desafíos del pluralismo jurídico", capítulo III; Caminos para la inclusión en la Educación Superior del Perú, Fundación EQUITAS, Septiembre 2006.
- Valdivia, José Miguel; "Alcances jurídicos del Convenio 169"; Estudios Públicos 2011 N° 121; Revista de Humanidades y Ciencias Sociales; CEP Chile.
- Villegas Díaz, Myrna; "Entre la exculpación y la justificación: Apuntes de legislación comparada latinoamericana sobre pluralismo jurídico y derecho penal"; Revista de Derecho Volumen XXV N° 2, Diciembre 2012, pág. 177 – 205.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl; "Consideraciones acerca del reconocimiento del pluralismo cultural en la ley penal"; Derechos Ancestrales, Justicia en contextos plurinacionales, Ecuador 2009.