

IIDH

Instituto Interamericano
de Derechos Humanos



Acceso a la justicia de los pueblos indígenas: los peritajes culturales y la visión de pobreza desde su cosmovisión



Acceso a la justicia de los pueblos indígenas: los peritajes culturales y la visión de pobreza desde su cosmovisión

Instituto Interamericano de Derechos Humanos

Con el apoyo de:

Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo

Agencia Danesa de Cooperación Internacional

Real Ministerio de Asuntos Exteriores de Noruega

Red de Atención a Pueblos Indígenas (RAPI)

© 2010 Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
Reservados todos los derechos.

323.7

159p

Instituto Interamericano de Derechos Humanos

Acceso a la justicia de los pueblos indígenas: los peritajes
culturales y la visión de pobreza desde su cosmovisión / Instituto
Interamericano de Derechos Humanos-- San José, C.R. : IIDH, 2010

186 p. ; 22x28 cm.

ISBN: 978-9968-611-45-9

1. Pobreza 2. Pueblos indígenas 3. Administración de Justicia 4. Costa Rica
5. Guatemala 6. Colombia

Las ideas expuestas en los trabajos publicados en este libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no corresponden necesariamente con las del IIDH o las de sus donantes.

Se permite la reproducción total o parcial de los materiales aquí publicados, siempre y cuando no sean alterados, se asignen los créditos correspondientes y se haga llegar una copia de la publicación o reproducción al editor.

Equipo productor de la publicación:

Javier Rodríguez O.

Consultor

Bernal D. Castillo, Ervin Fidel Us Alvarez, Hugo Lázaro Estrada, María Teresa Zapeta Mendoza,
Pedro Ixchú García y Rosember Ariza Santamaría

Autores

Jacinta Escudos

Corrección de estilo

Clara Inés Angarita

Diagramación

Producción Editorial-Servicios Especiales del IIDH

Portada y artes finales

Fotorama S.A.

Impresión

Publicación coordinada por Producción Editorial-Servicios Especiales del IIDH

Instituto Interamericano de Derechos Humanos

Apartado Postal 10.081-1000 San José, Costa Rica

Tel.: (506) 2234-0404 Fax: (506) 2234-0955

e-mail: lfallas@iidh.ed.cr

www.iidh.ed.cr

Índice

Presentación	7
Introducción	9

I PARTE

1. Peritazgo socio-antropo-jurídico y administración de justicia intercultural en Colombia	13
<i>Rosembert Ariza Santamaría</i>	
2. Ponencia sobre peritaje cultural	35
<i>Pedro Ixchú García</i>	
3. Consideraciones antropológicas sobre la realización de peritajes culturales en el sistema de justicia guatemalteco	57
<i>Ervin Fidel Us Alvarez</i>	

II PARTE

4. Pueblos indígenas y su concepción de pobreza	71
<i>María Teresa Zapeta Mendoza. Con la colaboración de: Guillermo Armando Pacay Chiquin, Daniel Domingo López</i>	
5. Pobreza y pueblos indígenas en Panamá	101
<i>Bernal D. Castillo</i>	
6. Pueblos indígenas y pobreza en Costa Rica.....	157
<i>Hugo Lázaro Estrada</i>	

Presentación

El Instituto Interamericano de Derechos Humanos ha venido apoyando la labor de defensa, promoción y protección de los derechos humanos de los pueblos indígenas desde su creación. Temas fundamentales de las organizaciones indígenas de las Américas como tierra y territorio, cosmovisión indígena, acceso a la justicia en sus dos dimensiones (la comunitaria y la estatal), participación política, dualidad y complementariedad del varón y la mujer (género), medio ambiente, salud y migraciones, así como casos y sentencias del Sistema Interamericano de protección de los derechos humanos, entre otros, han sido impulsados por medio de acciones de investigación, educación y capacitación a través de la Campaña Educativa sobre Derechos Humanos y Derechos Indígenas; la Sección Especializada Diversidades-web IIDH; el Aula Virtual web-IIDH (cursos auto-formativos o tutoriales en línea); y la Red de Atención a Pueblos Indígenas (RAPI).

Hoy cerca de 50 millones de habitantes, más de 400 idiomas propios y un número similar de pueblos identificados como indígenas, conforman el rico mosaico plurilingüe, multiétnico y pluricultural de las Américas. Sin embargo, a pesar de la existencia de civilizaciones milenarias en los mismos espacios geopolíticos de los actuales Estados, los pueblos indígenas ocupan los índices más bajos de desarrollo humano de la región. Y ello no es casual: la discriminación y exclusión de este sector de la población de los principales servicios públicos básicos, formó parte de una política de invisibilización y asimilación, sancionada hoy por los lineamientos del Sistema Jurídico Internacional, clamando por la necesidad y obligación de una cobertura especial y diferenciada de los mismos.

La presente publicación forma parte de este esfuerzo institucional por visibilizar la especificidad de los pueblos indígenas ante la justicia, y que dividimos en dos partes: la primera, con el caso de algunas herramientas jurídicas sobre peritajes antropológicos o culturales en contextos como el colombiano y guatemalteco, así como la importancia de las Defensorías Públicas especializadas en su atención.

Y por otra, la segunda parte con las visiones que surgen de los propios pueblos indígenas sobre pobreza, pues el IIDH se ha propuesto innovar la reflexión analítica sobre el vínculo entre pobreza y derechos humanos, apostando al fortalecimiento para que los grupos sociales participen en la definición y ejercicio del poder a través de los sistemas políticos, y que los gobiernos, simultáneamente, satisfagan dignamente las necesidades de su población,

reduciendo la pobreza, la exclusión y las desigualdades sociales, que violentando gravemente los derechos fundamentales en toda la región.

Consideramos que una visión de derechos humanos basada en principios como la universalidad, la dignidad y la inherencia de los mismos a toda persona en cualquier condición social, entre quienes padecen la inequidad, la marginación, la pobreza y extrema pobreza, implica un desafío metodológico y conceptual para los nuevos Estados de Derecho y las Democracias inclusivas y multiculturales de las Américas. Aspiramos a que estos derechos sean admisibles y justiciables al menos subsidiariamente en el plano de la justicia interamericana, en vista de que no lo han sido en el plano local.

Reconocemos y agradecemos el esfuerzo, trabajo y capacidad de los autores(as) de estos temas: Teresa Zapeta, Rosembert Ariza, Pedro Ixiu, Fidel Us, Hugo Lázaro y Bernal Castillo, quienes nos han acompañado a lo largo del tiempo y que hoy ponemos a su disposición.

*Roberto Cuéllar M.
Director Ejecutivo*

Introducción

El **acceso a la justicia de los pueblos indígenas** es uno de los temas menos conocidos y debatidos en una región cuyas raíces son eminentemente indígenas. A pesar del impacto, vigencia y denuncia que la invisibilización de millones de usuarios de los sistemas de justicia estatal provoca en sus habitantes, no es sino hasta hace unos meses atrás, que los operadores jurídicos de las Américas son convocados para llevar a la práctica, la vigencia de derechos fundamentales, tutelados décadas atrás, pero no reconocidos en su aplicación a determinadas poblaciones por características tales como condiciones especiales, de género, cultura o edad.

Nos referimos a las **Reglas de Brasilia de 2008** que ponen en las agendas de los poderes judiciales la atención sobre los pueblos indígenas. Sobresalen así la necesidad de traductores e intérpretes a sus propios idiomas, el reconocimiento a sus autoridades propias y tradicionales, el respeto por el derecho indígena o derecho propio, la necesidad de capacitación en la aplicación de leyes específicas, y el desplazamiento de los operadores jurídicos para la celebración de audiencias en las jurisdicciones indígenas, entre otras.

Precisamente, el juzgamiento de una persona indígena por parte de la justicia estatal, requiere de una visión distinta e interdisciplinaria para la cual generalmente no están preparados ni el juez, ni el fiscal ni el defensor (público o privado). Para ello está previsto lo que hacen instancias como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la Justicia Constitucional de Colombia o la Defensa Penal Pública de Guatemala, y es la utilización del **peritaje cultural o antropológico**¹ para proveer información sobre el contexto social en que se desarrolla un caso, aportando las pruebas sobre un hecho o una conducta que proviene de parámetros culturales distintos. Es un cuestionamiento desde otro marco cultural de los hechos que se juzgan. Constituye un mecanismo idóneo para aportar los medios de prueba que la ley contempla para acreditar que las diferencias culturales propician y condicionan incluso conductas que eventualmente están tipificadas como delitos en los códigos del sistema de justicia estatal, pero no así desde la perspectiva cultural del individuo que los comete.

Dentro de un proceso judicial el peritaje cultural no busca la inocencia ni la falta de voluntad de una persona frente a un hecho. Su función es analizar los hechos dentro del marco cultural indígena y aportar los elementos de juicio para el juzgador; es decir, es una herramienta jurídica que permite aclarar los hechos porque se contextualizan dentro de la realidad cultural y social que los rodea².

Es así como las experiencias comparadas como peritos y defensores nos muestran la posibilidad de seguir un camino respetuoso de los derechos humanos de ese usuario indígena, que en primera

1 Previstos en la Convención Americana de Derecho Humanos, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, entre otros.

2 *Peritajes Culturales y su aplicación en la Administración de Justicia*, Instituto de la Defensa Pública Penal, Proyecto de Defensorías Indígenas, Ciudad de Guatemala, 2008.

instancia, debería haber recurrido a sus propias autoridades tradicionales para resolver un conflicto, pero que por diversas razones, llegan a conocimiento del sistema de justicia estatal.

Adicionalmente, **hay limitaciones y exclusiones históricas, entre ellas, jurídicas, políticas y económicas**, que se convierten en barreras para acceder a estas instancias estatales de administración de justicia. Así, desplazarse largas distancias por varios días sin trabajo, dejando sus familias para solicitar la intervención de un juez, fiscal o defensor público, pagando medios de transporte, comida y alojamiento, implican en la práctica, la denegación de justicia.

Por ello, unimos a estos esfuerzos la visión de varones y mujeres indígenas de Guatemala, Costa Rica y Panamá, de lo que el mundo occidental denomina **pobreza**, y cómo se comprende y contextualiza, si es que el término existe como tal en los idiomas indígenas.

Desde una visión de derechos humanos con especificidad indígena, consideramos que hay exclusiones, racismo, machismo y discriminaciones históricas que niegan servicios públicos básicos fundamentales como alimentación, trabajo, salud, vivienda y justicia entre otros, que impiden la consecución de un **plan de vida digno** para los habitantes originarios de la región.

Este material de autores y autoras de amplia trayectoria y raíces ancestrales, pretende contribuir a la reflexión sobre el tema de justicia, pobreza y derechos fundamentales colectivos e individuales de los pueblos indígenas de las Américas.

I Parte

Peritazgo socio-antropo-jurídico y administración de justicia intercultural en Colombia

Rosember Ariza Santamaría

*Wec'wec' es la compatibilidad entre los dos universos normativos Paeces,
el real cultural y el vital cultural. Cualquier valoración en derecho debe
partir de la comprensión de lo real cultural y lo vital cultural.*

*El primero es un factor con probabilidades enormes de mantenerse, en tanto el segundo está
sujeto a las circunstancias del cambio.*

La armonía requiere del equilibrio de ambos universos.

Jesús Piñacue, Senador Indígena Nassa

Resumen

El presente texto presenta una mirada general sobre el peritazgo¹ antropológico en Colombia, sus alcances y el desarrollo que ha tenido a partir de la jurisprudencia constitucional. Adicionalmente, interpela la exclusividad del saber antropológico, y la posibilidad de que los propios pueblos medien ante el sistema jurídico formal, y finalmente, se revisan dos peritazgos que dan cuenta del quehacer de los expertos en el tema.

En Colombia el peritazgo en materia de pueblos indígenas ganó reconocimiento en los años posteriores a la expedición de la Constitución Política, y especialmente por la jurisprudencia de la misma Corte, que apoyó la mayoría de sus decisiones en la experticia de antropólogos, abogados, sociólogos, institutos y centros universitarios concededores de los más de cien pueblos existentes en el país.

El peritaje jurídico-antropológico se constituye entonces como la prueba idónea para que los sistemas normativos indígenas sean tomados en cuenta cuando se lleve a cabo un procedimiento jurídico en el que estos difieran del derecho nacional, es decir, que no se trata de analizar y juzgar a un individuo sólo por sus hábitos personales sino por ser sujeto portador de una cultura creada y sostenida por un pueblo o colectividad, y por ende ser sujeto de un sistema normativo propio.

1 Nota de edición: aunque la palabra aceptada por la Real Academia de la Lengua es “peritaje”, se ha conservado a lo largo de todo este texto la palabra “peritazgo”, debido a que es de uso común en Colombia, incluso entre los jueces, y también para respetar el contexto jurídico, antropológico y cultural del autor.

“La antropología jurídica hace ruptura con la mirada positivista-silogística del derecho, donde la realidad sociocultural es concebida como homogénea, interpretada instrumentando una lógica estandarizada. El antropólogo jurídico busca ofrecer al juez otro conocimiento: El de la cultura a la que pertenece y donde se ha desarrollado un individuo infractor del derecho positivo, enfrenta el problema de mostrar lo posible, lo que puede llegar a ser aunque realmente no lo sea” (Sánchez Esther: 1992:19).

Cabe aclarar que las culturas no son estáticas; ello significa que una sociedad, en el contacto con otras sociedades o por invención y/o adaptación interna, modifica maneras de pensar y actuar que, en el eje del tiempo, son posibles de registrar como nuevas representaciones culturales.

La presencia de nuevos valores y necesidades distintas, por parte de individuos y de comunidades, producen inevitablemente cambios dentro de lo establecido. Algunas de estas transformaciones son visibles, otras imperceptibles, pero en el caso de las comunidades indígenas son las autoridades tradicionales las que tienen el deber de examinar lo nuevo y “dejar pasar”, “ajustar”, o “reprimir” esas nuevas ideas y necesidades a fin de darles la posibilidad o no de hacer parte integral de la cultura. Una nueva idea que se comunica puede ser exitosa y cristalizarse en la sociedad para permanecer o no como elemento de cultura.

Esta mirada a la cultura de los pueblos indígenas ha sido por muchos años una mirada exclusiva de los antropólogos quienes median ante el derecho-juez para que asuma, comprenda y valore el alcance de las prácticas sociales y culturales del sujeto “indígena” o de su colectividad.

Antes de la Constitución de 1991, los autorizados para realizar la mediación entre los pueblos indígenas y el derecho formal eran los psiquiatras, pero no podemos olvidar que los indígenas eran considerados inimputables y hasta mediados del siglo veinte eran considerados “salvajes”.

Los indígenas catecúmenos, según la ley 72 de 1892, debían estar adscritos a misiones eclesíásticas en aquellos lugares del país que el Estado estimara conveniente. El artículo 2 de esta ley es bastante dicente: “El Gobierno reglamentará de acuerdo con la autoridad eclesíástica todo lo conducente a la buena marcha de las misiones y podrá delegar a los Misioneros facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los catecúmenos respecto de los cuales se suspende la acción de las leyes nacionales hasta que, saliendo del estado salvaje, a juicio del poder ejecutivo, estén en capacidad de ser gobernados por ellas”.

La determinación del estado de salvajismo es pues, el elemento primordial en los procesos judiciales penales que conoció la Corte Suprema de Justicia y que involucraban a una persona que alegaba ser indígena. En la medida en que los jueces no cuentan con, ni pueden producir exclusivamente, un saber sobre las personas que están juzgando, se ven obligados a abrir las puertas a un contingente de expertos en diversas materias. El tema del estado de salvajismo o civilización de las personas que son juzgadas es decidido efectivamente, por el juez. Pero el saber que legitima su decisión, que la hace posible, es generado por una

instancia exterior al sistema jurídico; un saber que el discurso jurídico, a su vez, recibe, traduce y aplica (Ariza, 2009:219).

Recae entonces en los médicos legistas, establecer el nivel de salvajismo de los indígenas, su saber médico legal se ajusta más a una respuesta psiquiátrica que al tema de la capacidad jurídica, mientras que el peritaje antropológico se basa en la evolución de la cultura, la diferencia o el relativismo cultural como explicación de las diferencias en los comportamientos humanos, y dependerán de la escuela en la que se adscriba el perito antropólogo en concreto.

La irrupción de políticas multiculturales y del reconocimiento implicó un nuevo modelo cognoscitivo para aproximarse a la identidad indígena, en el cual el perito antropólogo desplaza al médico psiquiatra y a su saber médico.

El culturalismo constitucional

El proceso de individualización ya no se hace con base en la indagación sobre la pertenencia a una “raza” sino a través de la reproducción de una cultura. No se examinan los caracteres biológicos de un individuo, tampoco sus rasgos físicos, ni su normalidad mental; lo que se examina es si pertenece a una historia, si conoce una cultura y si vive en un lugar, si esos factores están insertos en su mente, si los reproduce en su vida cotidiana y si permanece constantemente en un lugar.

Lenta, pero decididamente, se avanza hacia el culturalismo como modelo de explicación de las diferencias y el comportamiento de los pueblos indígenas. Según la Corte Constitucional, los indígenas son “sujetos culturales plenos, en función de la humanidad que encarnan”², y es precisamente esa cultura encarnada plena y totalmente en un cuerpo la que debe ser conocida.

Los conflictos jurídicos y políticos presentes en la diversidad cultural nacional han suscitado que la Corte Constitucional colombiana establezca criterios que le permitan al operador jurídico que se encargue de resolver el conflicto tener parámetros socio antropológicos y jurídicos claros. La Corte plantea tres tipos de criterios que se pueden clasificar de la siguiente forma: el primero el sociológico-antropológico, el segundo que podemos señalar como la implementación de una lógica legal pluralista y el último el criterio del diálogo intercultural entre sistemas jurídicos (Castrillón, 2005:22).

El primero lo expresa la Corte de la siguiente manera: “A mayor conservación de sus usos y costumbres, mayor autonomía”. La responsabilidad de la realización de este parámetro no la tiene la dogmática jurídica. La determinación de si una sociedad indígena cumple esta característica sólo la pueden aportar la sociología o la antropología mediante el suministro de un concepto científico al operador del derecho que enfrenta el conflicto jurídico donde se encuentra un pueblo indígena comprometido. Las decisiones de la Corte están relacionadas

2 Corte Constitucional, sentencia C-139, Magistrado ponente: Carlos Gaviria.

con peritazgos donde especialistas de las ciencias sociales fundamentan científicamente la existencia de sociedades con formas de control social particular. Estructura la Corte este criterio de la siguiente forma:

La realidad colombiana muestra que las numerosas comunidades indígenas existentes en el territorio nacional han sufrido una mayor o menor destrucción de su cultura por efecto del sometimiento al orden colonial y posterior integración a la “vida civilizada” (Ley 89 de 1890), debilitándose la capacidad de coerción social de las autoridades de algunos pueblos indígenas sobre sus miembros. La necesidad de un marco normativo objetivo que garantice seguridad jurídica y estabilidad social dentro de estas colectividades, hace indispensable distinguir entre los grupos que conservan sus usos y costumbres –los que deben ser, en principio, respetados–, de aquellos que no los conservan, y deben, por lo tanto, regirse en mayor grado por las leyes de la República, ya que repugna al orden constitucional y legal el que una persona pueda quedar relegada a los extramuros del derecho por efecto de una imprecisa o inexistente delimitación de la normatividad llamada a regular sus derechos y obligaciones (Castrillón, 2005:22).

La Corte, en los años posteriores a la expedición de la constitución, considera necesario que los antropólogos sean quienes conceptúen sobre las características culturales de los pueblos comprometidos en conflictos internos que desbordan dicha esfera. En efecto, si el conflicto ocurre en el ámbito interno, no existe ninguna razón para que el derecho estatal intervenga. Pero cabe igual destacar el carácter proteccionista de la Corte frente a la diversidad cultural como principio básico del constitucionalismo cultural colombiano.

El segundo parámetro, denominado el de la lógica legal pluralista, lo describe también la sentencia T-254 de 1994 en dos perspectivas: la primera, las normas legales imperativas (de orden público) de la República priman sobre los usos y costumbres de las comunidades indígenas, siempre y cuando protejan directamente un valor constitucional superior al principio de diversidad étnica y cultural; y la segunda, los usos y costumbres de una comunidad indígena priman sobre las normas legales dispositivas.

Hay un ámbito intangible del pluralismo y de la diversidad étnica y cultural de los pueblos indígenas que no puede ser objeto de disposición por parte de la ley, pues se pondría en peligro su preservación y se socavaría su riqueza, la que justamente reside en el mantenimiento de la diferencia cultural. La jurisdicción especial (CP artículo 246) y las funciones de autogobierno encomendadas a los consejos indígenas (CP artículo 330) deben ejercerse, en consecuencia, según sus usos y costumbres, pero respetando las leyes imperativas sobre la materia que protejan valores constitucionales superiores (Castrillón, 2005: 23).

Los elementos del segundo parámetro definen los límites de los derechos indígenas por una parte, y en segundo lugar establecen el modelo de estado unitario que tan celosamente guarda el constitucionalismo. Aquí también se protege la autonomía interna y se reconoce la jurisdicción especial indígena para que atienda los conflictos jurídicos que acontezcan en territorio indígena, entre indígenas exclusivamente.

El tercer criterio, el del diálogo intercultural entre sistemas jurídicos, lo desarrolla en el momento en que se acerca al conflicto entre las jurisdicciones de los pueblos indígenas en relación a los derechos constitucionales fundamentales y el sistema de derechos humanos internacionales reconocidos por Colombia. La Corte advierte que se puede caer en la fácil conclusión de que si existe un reconocimiento del pluralismo en la Constitución y si el mismo referente plantea la igualdad de las culturas, entonces no existe una ética definida y defendida por el orden jurídico colombiano e internacional. Para resolver este problema la Corte necesitó dos sentencias: la primera, la T-254 de 1994, que expone un criterio que podríamos considerar tradicional en la relación de Occidente con otras culturas jurídicas; y la sentencia T-349 de 1996, que elabora una reflexión acorde con presupuestos socioantropológicos y jurídicos que interpretan el sentido del pluralismo cultural orientado por la Constitución (Castrillón, 2005: 24).

Este último parámetro expone la posibilidad del entendimiento intercultural cuando se trate de conflictos interjurisdiccionales; sin embargo, la Sala Disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura en Colombia es quien dirime dichos conflictos sin tener en cuenta razones distintas al ordenamiento legal vigente y sin utilizar el peritazgo antropológico para abordar estas situaciones. La tendencia de la Corte Constitucional es la establecida en la sentencia T349 de 1996 y reiterada en múltiples sentencias que están del lado del pluralismo cultural.

El peritazgo como prueba judicial

El peritaje cultural representa una herramienta de suma utilidad para el defensor cuando la conducta de su defendido puede ser explicada por el entorno cultural al cual pertenece, ya que permite poner la luz sobre los hechos y las valoraciones que se hacen de aquellos desde la perspectiva cultural que es la suya.

El peritaje jurídico-antropológico sirve al defensor de herramienta para mostrar que la conducta del sujeto indígena está relacionada con el sistema normativo interno de la comunidad a la cual pertenece, es decir, que permite efectuar un salto cualitativo en la argumentación de defensa del indígena procesado; así, de combatir la culpabilidad, se pasa a combatir la anti-juridicidad de la conducta litigiosa. La argumentación jurídica ya no se centra en las condiciones propias del individuo procesado, sino en la conducta en sí misma. La estrategia de defensa se centra entonces sobre las causas de justificación para la exclusión del delito (Lechenal, 2008: 192).

En esta perspectiva, el peritaje jurídico-antropológico se presenta como un instrumento fundamental para conocer y entender lo normativo en las comunidades indígenas al “objetivar” lo jurídico, inmerso en las relaciones sociales de estas. Del mismo modo, se constituye como un instrumento de traducción de un lenguaje al otro, o de una lógica cultural a otra, del lenguaje del sentido común y oral de la comunidad y de su lógica cultural propia al lenguaje especializado del juez y a la lógica jurídica del derecho positivo.

Los periciales examinan diversos tipos de conducta que pueden considerarse como racionales o irracionales, siempre reviste especial interés la relación entre diferentes estructuras ya sean económicas, religiosas o políticas. Esto implica una visión holística, un trabajo de campo sobre el terreno, un análisis comparativo y una manera particular de elaborar conceptos generales a partir de datos empíricos.

Valoración del peritaje

Los operadores judiciales colombianos conforme al desarrollo jurisprudencial deben estar en capacidad de dilucidar los siguientes elementos claves para resolver los conflictos interculturales:

- El grado de conciencia étnica de un sujeto.
- El grado de preservación cultural de un sujeto.
- El grado de incorporación a la cultura nacional.

La condición misma de indígena, pues los parámetros convencionales de raza, lengua, permanencia y auto reconocimiento no siempre resultan suficientes o confiables.

Una de las varias opciones para enfrentar estos elementos claves son los peritazgos antropológicos, a los que los jueces de algunas regiones suelen acudir para tratar de superar los vacíos de comprensión que diversas situaciones, suscitan. “Sin embargo, siempre se corre el riesgo de supeditar las decisiones judiciales a las tendencias teóricas y políticas de los profesionales que emiten los respectivos conceptos, lo cual atenta directamente contra el principio del diálogo intercultural, porque el procedimiento no pasaría de ser la consulta de una experiencia acumulada por una persona occidental, recreada además con la jerga científica de los estudiosos que adicionalmente operarían como voceros y representantes de una cultura a la que no pertenecen” (Ruiz, 2003:12-14).

Otro camino, quizás el más consecuente y creativo, consiste en interpelar a las culturas acudiendo a la capacidad adquirida y en proceso de desarrollo de verbalizarse a sí mismas mediante, por ejemplo, su propia intelectualidad (que cada vez es más intercultural), los espacios tradicionales de deliberación como las asambleas comunitarias, las formalidades procesales autóctonas que comúnmente observan, etc.

Ahora bien, esta última alternativa no siempre resulta fácil porque muy probablemente muchas prácticas tradicionales no han transitado a la palabra y, por el contrario, se encuentran atrapadas en un mundo simbólico y afectivo; pero también es cierto, que parte del efecto de la modernidad en estas comunidades ha consistido en el desarrollo de una discursividad propia que les ha permitido recrear mitos fundacionales, derivar nociones de continuidad histórica pese a las grandes rupturas, o simplemente, exacerbar sentimientos colectivos de dignidad.

Desde esta perspectiva, el diálogo con la justicia estatal por interpuesta mediación de sus operadores surtiría un inevitable efecto modernizante, que de ninguna manera debe enten-

derse como estandarización u homogeneidad, porque si nos atenemos a lo observado, aun en escenarios cargados de mayor intolerancia, las diferencias se reeditan.

Lo anterior implica un operador judicial que supere los discursos del saber jurídico y asuma la posibilidad del encuentro con la distintividad, la lectura y comprensión de otros que expresan una palabra diferente y propia que de manera conjunta buscan una manera de mantener la armonía y la convivencia.

Si no asume el segundo camino, funcionalmente el juez puede observar que el peritazgo tiene dos tareas: la técnica, que ayuda a verificar hechos o circunstancias, y la orientadora, que le permite formarse opiniones sobre esos hechos y circunstancias. Aunque el juez goza de libertad suficiente para reconocer o no el dictamen pericial, ello no es sinónimo de arbitrariedad sino de valoración, lo que implica un razonamiento suficiente para justificar el porqué se acepta o se rechaza el dictamen.

En términos de hermenéutica intercultural, el peritaje puede aparecer como un elemento reductor de la capacidad de interpretación jurídica de las situaciones interculturales, es decir, puede inhibir o frenar la “internalización” de los razonamientos interculturales necesarios para la consolidación de una justicia plural. Sin embargo, el análisis de la práctica judicial en la mayoría de los países latinoamericanos en los cuales viven los pueblos indígenas, aboga por considerar al peritaje como una primera etapa necesaria para fomentar y desarrollar las capacidades hermenéuticas interculturales de los operadores de justicia (Lechenal, 2008: 187).

Lo que el operador judicial que revisa el concepto pericial no puede hacer es considerar su palabra como la última y única. Puede con la autoridad del pueblo respectivo considerar una solución conjunta. Esta coordinación inter jurisdiccional permite una armonización entre sistemas jurídicos paralelos donde uno no subordina al otro.

Es necesario aceptar que “la interculturalidad está emergiendo como paradigma y proyecto social, político y epistemológico, lo que significa posicionarla como parte de procesos y prácticas que, necesariamente, deberían ser entendidos como oposicionales y contra hegemónicos. Es parte de las redes de poder, luchas y negociaciones que interceptan lo local con lo nacional y lo global, y que marcan nuevas maneras de percibir, construir y posicionar subjetividades y políticas identitarias” (Hall, 1997).

A continuación se revisan dos conceptos sobre el debido proceso, el primero realizado por una instancia académica y el segundo por una perito antropóloga; con estos dos conceptos se cierra el presente análisis.

Peritazgo número uno

La Corte Constitucional en la sentencia SU 154 de 2006 refiere el siguiente concepto del departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia:

Mediante concepto suscrito por los señores Ximena Pachón, Francois Correa y Roberto Pineda, elaborado con la colaboración de la doctora Esther Correa, el Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional transmitió a la Corte Constitucional la siguiente información:

Los Paeces o “Nasa” constituyen una de las comunidades indígenas más numerosas de Colombia, asentadas en el Departamento del Cauca. Desde el período colonial se organizaron en resguardos y cabildos, ordenación que se mantienen hoy en día. A pesar del proceso de transformación histórica que han sufrido, conservan el uso del “nasayue”, su lengua ancestral, su peculiar concepción del territorio y su visión del mundo, así como los usos y costumbres heredados de sus antepasados.

En materia jurídica, poseen un derecho propio, que denota formas y modalidades de control social expresadas en el papel predominante del Cabildo y la comunidad, y en el uso, para casos extremos, del cepo y el látigo contra los infractores de las normas sociales prevalecientes. A pesar de los cambios socioculturales que han sufrido, “el modelo de justicia que poseen y aplican se aleja, en sus principios, de las modalidades de justicia imperantes en el marco jurídico nacional y su sistema penal. En particular, su modelo de justicia no está fundado en el modelo de “adversalismo”, propio de nuestro sistema legal, y en consecuencia los actos de acusación, culpabilidad y argumentación, tienen otro significado, o se enmarcan en un proceso cultural distinto. En este sentido, en el derecho Páez, la meta no es “vencer” en juicio al acusado (quien tendrá el derecho de defenderse a través del debido proceso occidental), sino fundamentalmente resolver los conflictos y establecer un proceso de paz, una especie de tregua, entre las personas y los grupos involucrados. Esto significa que existen diversas y siempre abiertas opciones de sentencia, y solo en casos extremos—como homicidios— los responsables pueden ser (aunque no necesariamente) forzados a salir de la comunidad, entregados a las autoridades nacionales, o ser tratados en condiciones de aislamiento. Pero en términos generales, los diferentes grados de infracción no son únicamente percibidos como responsabilidad individual del acusado, sino que implican o afectan a un grupo mayor, o incluso a la comunidad, que se percibe también afligida y responsable por la situación. La meta es la búsqueda del equilibrio, el restablecimiento de la armonía entre los miembros de la sociedad y la naturaleza. En alguna medida es un proceso de catarsis, en el cual el lenguaje es muy importante. El acusado es tratado de la misma forma como si estuviese “enfermo” y la meta es “curarlo”, lo que significa en realidad un proceso de restauración colectiva. En conclusión, la aplicación de la justicia tiene como objeto, entonces, la restauración de una armonía colectiva, perdida temporalmente, en la que la reflexión del acusado es parte fundamental del proceso, y cuya meta, salvo en casos extremos, es su reincorporación a la sociedad.

Prosigue el concepto profundizando en torno de la visión del mundo de la comunidad de los Paeces, sobre lo cual señala que “existe una unidad fundamental del cosmos, y en este sentido los conflictos sociales son análogos a los desequilibrios orgánicos –las enfermedades– en el sentido de que uno y otro son consecuencia de la transgresión de normas de la cultura, entre ellos el irrespeto por la naturaleza”. Dentro de este contexto, “el acto de hacer justicia implica, entonces, curar: el procedimiento de castigo, por ejemplo, la aplicación del látigo, práctica heredada de los españoles, pero con un significado cultural propio, es pensado como elemento purificador”. En concordancia con esta perspectiva, “no hay una única forma de curar, o de resolver una situación particular, sino que las estrategias son abiertas y quedan, en cierta forma, a discreción de la experiencia y criterios del Cabildo, los familiares o el The’wala”³.

Explicando los procesos de justicia, el concepto indica que en ellos interviene no sólo el chaman o The’wala y las autoridades del Cabildo, sino también la comunidad misma. Añade que “el gobernador –tuten’za–, el cabildo y la comunidad participan de manera directa en la investigación, en la formulación y aplicación de la sentencia. Para el efecto, los diversos resguardos caucanos han desarrollado variadas modalidades de aplicación de justicia. En otras situaciones, se conforman verdaderas comisiones de investigación que tienen como objeto recoger y oír testimonios sobre el caso analizado; recogen las pruebas que someten a consideración de la Asamblea General, quien emite su sentencia en última instancia; se nombran a antiguos gobernadores para que recojan testimonios o instruyan el proceso, y también se delegan a ciertas para que contrainterroguen a los involucrados en el caso”. Dentro de este proceso, “durante las asambleas colectivas, presididas por el Cabildo, los afectados tienen derecho a exponer sus puntos de vista y defenderse de las acusaciones; pero también pueden intervenir otros comuneros, o comuneras, y expresar sus puntos de vista. La toma de decisiones –según el caso– se hace por parte del Cabildo o se efectúa de forma colectiva, después de una deliberación entre los participantes de la Asamblea”.

El concepto recalca que, en este marco, el “debido proceso” tiene como meta la restauración de un estado de equilibrio y el logro de la armonía, y que por ello reviste gran importancia la confesión del acusado, pues solo esta posibilidad le permite alcanzar la propia armonía individual. En este contexto, sustraerse a la acción de Cabildo y de la Asamblea implica negarse a participar en el proceso restaurativo.

Ahora bien, en lo que tiene que ver concretamente con el delito de homicidio, el escrito indica que “su sanción está sometida a la acción del Cabildo, la comunidad y también del The’wala”. Añade que el juzgamiento del homicidio

3 El The’wala es el chamán.

entre las comunidades Paeces “tiene también variantes y en ciertos casos las comunidades se han visto obligadas a diseñar nuevas estrategias jurídicas para asumir el juzgamiento en su jurisdicción. Con anterioridad, con frecuencia el homicida era juzgado por la jurisdicción ordinaria, e incluso las autoridades entregaban a ciertos tipos de homicidas a las autoridades externas. Esta condición sin duda dificulta el análisis de casos particulares, pero no obsta para que se reconozca que estamos enfrentados a formas de derecho que se recomponen en función de los nuevos reconocimientos constitucionales, en función de sus propios principios culturales”.

Prosigue el concepto diciendo que “Perafán y otros autores enfatizan la existencia de ciertos procedimientos comunes en la aplicación de la justicia entre los Paeces”⁴. Agrega que “el proceso se inicia por denuncia de la familia o grupo afectado, ante el Cabildo. En este caso, con frecuencia, como se dijo, el Cabildo nombra una comisión con personas respetadas de la comunidad quienes –en palabras de Esther Sánchez–, auscultan los testimonios y tiene como función “encontrar la mentira en la palabra de los acusados”. Encontrado un sospechoso, el cabildo ordena su captura y retención y oye su testimonio o confesión ante el cabildo o ante la asamblea comunal, como última instancia. En algunas comunidades, dice el concepto, el acusado tiene la posibilidad de ser defendido por un miembro de la comunidad, y puede también hablar directamente en la Asamblea para “contradecir a los testigos que declararon en su contra” (Sánchez, 2004:431) en otras comunidades se graban los testimonios, y un comité de veeduría vigila el proceso”.

En cuanto a las penas, el Departamento de Antropología menciona que “contemplan desde el pago de una indemnización, la ‘juetiada’, o el trabajo forzoso en pro de la comunidad. Diversos autores sostienen que muchas comunidades consideran que debe evitarse enviar al acusado a la cárcel, en la medida que considera que la persona sale más ‘corrompida’ que antes (Perafán, 1996:70) y por ende no alcanzaría la meta de restaurar el equilibrio del individuo y de la comunidad”.

En lo relativo a la firmeza del fallo, se tiene que “la sentencia dada por la Asamblea de la comunidad se considera inapelable, en cuanto se estima que es verdad en tanto que expresa la memoria y la tradición de la colectividad”.

Finalmente, en relación con los métodos particulares de juzgamiento y castigo de las comunidades de Togoima y Cohetando en lo relativo al delito de homicidio, el concepto explica que se carece de información específica al respecto.

4 El concepto cita a Perafán, Carlos César. *Sistemas jurídicos Páez, Kogui, Wayúu y Tule*, Colcultura. Bogotá, 1995. Así mismo el concepto cita a Sánchez, Esther. *Justicia y Pueblos Indígenas de Colombia*. Universidad Nacional de Colombia. 2ª. edición. Bogotá, 2004.

Peritazgo número dos

Concepto especializado antropológico

Elaborado por: Esther Sánchez Botero⁵

Referencia / Re: Expediente: T-1. 401.125

OFICIO OPT-A -369 / 2006

AT instaurada por Leónidas Acalo Campo

Contra Cabildos de los resguardos indígenas de

Caldono y Pioya, Departamento del Cauca

A solicitud de la Sala Primera de la Corte Constitucional presidida por el H. Magistrado Doctor JAIME ARAUJO RENTERIA para elaborar un concepto especializado antropológico, me permito manifestar, que este documento es el resultado de una entrevista al Senador Jesús Piñacue en calidad de indígena Páez, a quien agradezco su tiempo y gran voluntad y con base en mi propio conocimiento sobre la cultura de esta sociedad.

Me permito responder a las preguntas remitidas en el orden establecido:

1. Si se tiene conocimiento de cómo se ejerce el derecho de defensa, cuáles son las ritualidades propias de los procesos penales al interior de las comunidades indígenas, en especial las de Caldono y Pioya, territorio ancestral SA' TH TAMA KIWE del pueblo Nasa (decía Naya), qué tipo de sanciones se imponen y en qué proporciones operan las mismas.

Pregunta 1. El derecho de defensa y ritualidades

La defensa es una institución ampliamente configurada dentro del Derecho Propio Páez que debe realizarse por parte de los mismos Paeces. Los miembros de este pueblo, rechazan la presencia de abogados externos formados en el derecho estatal, para actuar como defensores en casos, en los cuales las autoridades indígenas y la comunidad, tienen capacidad para resolver esos asuntos.

El acusado de actuar antijurídicamente, de acuerdo al Derecho Propio Páez, dispone de varias opciones para que como sujeto trasgresor ejerza el derecho de defensa. Este derecho a la defensa es pensado como:

/yue gue puchsa⁶.

Es traducido del Páez como: “un derecho que tenemos todos”.

5 Antropóloga Universidad de los Andes. Ph.D. Derecho, Universidad de Ámsterdam.

6 Entrevista a Jesús Piñacue, Senador, indígena Páez.

Existen varias modalidades de defensa: actuación de la persona implicada en su propia defensa o intervención de otros lo cual se expone en la respuesta a la pregunta N° 2 formulada por el H Magistrado Araujo.

La persona acusada se defiende por sí misma

La primera posibilidad de defensa es que la persona acusada se defienda por sí misma. Esa persona expresa con palabras sus actuaciones a la autoridad competente y ofrece pruebas, si fuera el caso.

Pregunta 2

Si al interior de alguna comunidad indígena y particularmente, respecto de las antes mencionadas, el procesado cuenta con la asistencia de alguno de sus miembros quien lo auxilie en su defensa.

Un externo, otro distinto de la persona acusada ejerce la defensa

La segunda posibilidad de defensa se centra en el concepto /nausa/ que significa que un externo, un otro distinto de la misma persona acusada de cometer un delito, pueda participar de la defensa de una persona inculpada. Existen varias posibilidades para que distintos de la persona acusada, intervengan como defensores.

/ Nausa /⁷ Traducido al Páez como “ayudador de palabra”.

Son reconocidos socialmente como “ayudadores de palabra” las siguientes personas o grupos:

La fila del maíz

Esta opción está dada por miembros de la comunidad a los que la persona acusada solicita su intervención o ellos se ofrecen a apoyarla.

Tradicionalmente, los Paeces tienen de manera muy interiorizada la institución del dar y recibir, la cual es enseñada sobre la base de principios comunitarios para su autoidentificación y con ejemplo cotidiano. Así, cada Páez monta una especie de dispositivo (aparato y mecanismo) con las personas con las que ha interactuado de cerca, con quienes ha compartido particularmente, alimentos, (carreras de maíz) trabajo en minga o trabajo rotativo y obligatorio de un grupo o cambio de mano: Yo lo ayudo y usted a mi después, y con servicios, que son instituciones propias vitales para que la vida cotidiana, material y espiritual-

7 Entrevista a Jesús Piñacue, indígena Páez

mente funcione. Este dispositivo, o fila del maíz, permite que cada Páez –hombre o mujer–, en el caso que sea acusado judicialmente y lo requiera, cuente con la solidaridad de estos, con quienes durante tiempo atrás y mutuamente, se han venido auxiliando.

El titán

Un Páez en tercer lugar; puede contar para su defensa con el capitán denominado –titan–. Se trata de una figura prominente que puede cumplir esta tarea.

Un anciano

En cuarto lugar, los hombres que llegaron a la ancianidad, pueden participar también de la defensa. Ellos se encuentran en un estado permanente o sea que ya llegaron a esa categoría de ancianos; no están en la de un cargo temporal como, por ejemplo, el Gobernador del Cabildo. La persona acusada puede acudir a un anciano, éste escucha al implicado y puede constituirse en defensor.

Consejo de Ancianos

El prestigio de los mayores es muy elevado en este pueblo. Por ello en quinto lugar se puede buscar a un mayor del Consejo de Ancianos que, siendo aliado de la Asamblea, pueda actuar como defensor.

Comisión de investigaciones

Dado el reconocimiento constitucional de la Jurisdicción Especial Indígena y el fortalecimiento del Derecho Propio, se creó la Comisión de Investigaciones. Esta Comisión se apoya en el médico tradicional o The'wala que refuerza, mediante la lectura de señas en el sujeto trasgresor, el concepto de verdad. Busca demostrar la verdad que favorezca al sujeto o, si el caso lo hace responsable, se convierte en aliado de la Asamblea, la cual representa los más altos intereses de toda la comunidad.

La Asamblea

Los casos graves son presentados a la Asamblea comunitaria que actúa como receptora de las pruebas, como expresión del equilibrio para ponderar a favor o en contra del acusado y como ordenadora de sanciones. Es posible que su rol sea el de defensora.

Intervención de otro Cabildo

Un acusado puede pedir el apoyo de algún miembro o de varios de otro Cabildo para que lo apoyen en su defensa.

Pregunta 1. Parte dos

Tipo de sanciones que se imponen y proporciones en que operan las mismas

Existen varios tipos de sanciones: fuate, cepo, trabajos forzados, indemnización y el más grave desconocimiento, que significa que el sujeto deja de ser pensado y clasificado como Páez. Desconocer a un sujeto es quitarle derechos, incluido el de vivir en el territorio de todos. Sacar una persona o familia es además de una drástica sanción, una forma de evitar la venganza⁸.

Según el delito y las circunstancias la autoridad o instancia que asume el caso define el tipo de sanción y las proporciones de acuerdo a circunstancias tales como: gravedad, reincidencia, si fuera el caso. Por ejemplo un homicidio como producto de una pelea, implica: fuate, cepo, trabajo forzado y uno o dos años de indemnización. La cárcel puede ser otra alternativa de castigo. Es de anotar sin embargo, que la cárcel para los Paeces no es pensada como buena para el sujeto, porque aprende delitos distintos y porque el impacto económico frente a su familia y a su comunidad es excesivo. Se piensa que esta sanción se revierte negativamente a los miembros cercanos porque estos deben sustentar a los familiares del sujeto.

3. ¿Qué tipo de reproche se da en las comunidades indígenas referidas, a comportamientos en contra de la libertad sexual y concretamente qué tipo de sanciones se imponen a los agresores?

Para responder a la primera parte de la pregunta (“qué tipo de reproche se da en las comunidades indígenas referidas, a comportamientos en contra de la libertad sexual”), los Paeces sustentan la recriminación o no a los comportamientos en contra de la libertad sexual, que al Páez se traduce como /un weca/ porque se parte de determinadas convicciones tales como:

- *Un sujeto, en condiciones de salud mental normales, sí puede inhibirse de cometer un acto definido como desviado. Los seres humanos tienen control sobre sus deseos, pueden hacer uso de la voluntad; hacer una acción definida como desviada es porque hay irracionalidad y animalidad es decir, una decisión que contraría seguir la razón y la conciencia que le indican que hacer x acción está prohibido por la sociedad. Un tipo de desviación de esta naturaleza es porque el sujeto desea transgredir lo establecido (porque el individuo fue educado para pensarlo y sentirlo).*

8 Entrevista a Jesús Piñacue. Senador. Indígena Páez.

- *Existe la posibilidad que el sujeto manifieste señales de haber sido embrujado⁹, (atraído) lo cual configura un atenuante. En este caso es evaluado por el The'wala que lee ciertas señas como manifestación o no de esta situación y define aplicar un mecanismo ritual para eliminar ese deseo, o una sanción¹⁰.*
- *Si se trata de una violación a mujer casada y de edad madura también se entra a tener en cuenta esta circunstancia ya que es “frecuente” que mujeres maduras busquen a los jóvenes. De comprobarse, el hombre no es castigado severamente.*

Reflexión sobre el contenido cultural de violación

Entre los Paeces existió hasta hace poco el denominado matrimonio prescrito, institución según la cual se define con quién han de casarse un hombre y una mujer cuando sean adultos.

La niña era “entregada” a quien sería su esposo¹¹

Esta institución configura que la mujer desde tempranamente tiene una opción; “ostenta” ante la sociedad que tiene un hombre candidato para ser su esposo. Esta situación, define restricciones tanto a posibles hombres porque saben que ya está “entregada” y no pueden acceder a ella, como también, restricciones en la mujer ya que crece desde niña con este “aviso” en el sentido de advertencia e indicación para restringir actitudes que las puedan ligar a otros hombres como pareja. Esta situación que trasciende socialmente porque se ha revelado esta situación, configura un medio de control social, intra-cultural para el comportamiento sexual y matrimonial entre hombres y mujeres.

Esta institución genera en los miembros de la sociedad la idea que existen restricciones dada la existencia de esa primera opción para el relacionamiento de una pareja. Si se contraría esa opción se da una violación que se traduce como /Kanuwe / en lengua Páez, cuyo significado profundo de desacato a lo establecido, se describe como:

-
- 9 Los Paeces han sido socializados bajo la creencia de que existen personas con capacidad de hacer daño a otros, mediante determinados trabajos y a veces con utilización de elementos físicos, tales como yerbas, sales y ritualidades.
- 10 Es importante informar que los The'wala son autoridades reconocidos con capacidad de buscar solución a los conflictos y a las personas infractoras.
- 11 Entrevista a Jesús Piñacue, indígena Páez. Ser “entregada”, entre comillas, significa que los padres deseaban que se diera ese matrimonio. De no desear la pareja realizar la unión matrimonial quedan en libertad de hacerlo con otra pareja. Sin embargo ello configuraba en la conciencia social la idea que las niñas y mujeres jóvenes tenían un dueño

- *La tomó en segunda opción.*
- *Dañó la opción que ella tenía.*
- *El violador le dañó su opción.*
- *El violador le dañó la posibilidad para hacer “conforme es”, la relación de pareja.*

La traducción del deseo sexual se define como “esta mujer está buena”, o este hombre está bueno. Ella produce deseos; él produce deseos.

/tia/ /uya/ /ewa/

/tia/ /pitz/ /ewa/

La sociedad Páez ha venido cambiando costumbres

Internamente se han venido registrando cambios cognitivos sustantivos, algunos de los cuales provienen de influencias externas. Nuevas ideas sobre el género femenino, la libertad del individuo, se introducen como contrarias a la práctica del matrimonio prescrito.

- *El matrimonio prescrito es una vulneración a la libertad del individuo.*
- *Los padres no deben hacer acuerdos prematrimoniales que involucren a sus hijos.*
- *Las mujeres son libres.*
- *Las mujeres pueden ser atractivas para varios hombres.*
- *Los hombres pueden sentirse atraídos por cualquier mujer y acceder a ella.*

Parece existir en la conciencia de las personas la noción de que forzar a una mujer a tener relaciones sexuales estando libre, es decir sin opción definida por no haber sido entregada, no es violación. Para los Paeces lo que se viola es el acuerdo interfamiliar y socialmente respetable, según el cual está definido con quien una mujer ha de vivir en matrimonio. Muchas niñas, o jóvenes son “violadas” por los maestros, o por las mismas autoridades. Socialmente esta situación es porque el tabú que definía a ciertas mujeres como no tocables, no sujetas a deseos, se ha debilitado. Las mujeres están libres, no están comprometidas.

Qué tipo de sanciones se imponen a los agresores

Existen categorías culturales para señalar que hacer x acción es prohibido, de modo que esta palabra sólo se utiliza para designar la categoría cultural a la que se refiere la acción, sino para identificar las realidades que esta acción pone en cuestión.

Dos categorías subyacen a la prohibición: una preventiva y una represiva. La primera orienta a la armonía como motivación; la otra es represiva porque desde una esfera externa se orienta la actuación que debe tener el individuo o el grupo. Así las categorías culturales por medio de sustantivos tales como: vedado, ilícito, inaceptable, designan la prohibición. Estos sentidos culturales de prohibición, están asociados al bienestar y al malestar, a la salud y a la enfermedad. Pasar de ciertos estados a otros es posible mediante expresiones rituales. Los practican tanto que el rito parece una obsesión. Existen al momento de nacer, hasta la muerte; siempre está latente, la capacidad humana de pasar de un estado a otro mediante rituales de limpieza, refrescamiento y el ofrecer. La mayoría de los rituales no hacen referencia a controlar, prevenir, tratar o reparar el daño, la lesión, la enfermedad o la muerte (...); los propósitos del ritual develan que su lógica contiene la búsqueda y reconstrucción de la etnicidad Páez sobre la base de una restitución permanente del orden cultural. En los rituales participan todos de la restitución de la etnicidad y del orden cultural Páez¹².

Prohibiciones siempre en relación

Las prohibiciones entrañan relaciones de incompatibilidad entre el sujeto o un grupo y personas, animales o cosas. A, es incompatible con B y B con A; o, A repele a B, porque A está sensibilizado, condicionado a repeler. El sentido de rechazo a persona, lugar o cosa por incompatibilidad entre lo que se desea y lo que es obligatorio reprimir, la puede aprobar o no el individuo. El que se defina (por la sociedad) como restrictivo hacer por la persona, no busca necesariamente dañarlo o excluirlo; busca más bien que ante su presencia le genere un poder que es lograr sentirse ante una amenaza. Se recuerde la existencia de una incompatibilidad entre el deseo y la prohibición. Por lo que frente a una mujer opcionada se puede expresar:

- *Él es sujeto de una reacción negativa (prohibición, impedimento) de la que la mujer es la causa.*
- *Un hombre trasgresor puede obtener una sanción.*
- *Él siente horror por tener relaciones sexuales con una opcionada.*
- *Él, por ser hombre de la comunidad, está sometido a la prohibición de tener relaciones sexuales con una mujer opcionada de la comunidad.*
- *Él se expone a una amenaza, si tiene relaciones sexuales con una opcionada.*
- *Él repele (simbólicamente) las relaciones sexuales con una opcionada.*

12 Gómez V. Herinaldy y Pórtela Guarín Hugo, “Territorio, cultura y The´walas”. En *Cultura y salud en la construcción de la Américas*, Carlos E. Pinzón, Rosas Suárez, Gloria Garay. Editor compilador, Giro Editores Ltda. 1993. Página 284 y s.s.

Con relación a las relaciones sexuales con una mujer opcionada se argumenta:

- *El no pudo rechazarla.*
- *El reprueba la prohibición de tener relaciones sexuales con una opcionada.*
- *El se distingue de los que sí respetan la prohibición.*
- *¿Por qué evitar transgredir prohibiciones?*
- *Porque viene de la tradición de los padres.*
- *Porque trae desgracia al trasgresor, a la mujer y a la sociedad.*
- *Las transgresiones recaen en el trasgresor, en sus más cercanos y van al todo social.*

La defensa propia desde un Páez por ser violador se expresa:

- *La decisión que él tomo, lo animalizó.*
- *La decisión lo minó.*
- *Yo padezco de ser violador.*
- *Yo reaccioné negativamente a la mujer.*
- *Yo no soporté la tentación que me produjo la mujer que he violado.*
- *La mujer es la causante de que yo sea violador.*

Dado que se está socializado bajo las advertencias:

- *¡Cuidado: violar una mujer es objeto de reacciones sociales negativas porque está prohibido!*
- *¡Las mujeres y las relaciones sexuales son objeto de prohibición, si la acción relacional la establece usted con ella que está opcionada!*
- *¡El hecho de realizar una violación trae una reacción! ¡Yo puedo reconocer las señas!*
- *¡Eso no se hace!*
- *¡Eso está prohibido!*

Un caso de violación evidencia que no se respetó la prohibición de no optar por una mujer que tenía su primera opción, lo cual implica sanción inminente porque está ligada a la transgresión de esa prohibición.

Se espera que un Páez, ante el impulso sexual, reaccione y resista el deseo porque ha estado socializado de manera preventiva para que tenga un control. Si infringe la prohibición, es porque no tolera la pauta y pasa por alto la prohibición.

Los nuevos enunciados que “re-orientan” el pensamiento para la aceptación de cambios que modifican un aspecto del engranaje cultural, en este campo de las relaciones sexuales resulta ser muy significativo respecto de las causas que hoy generan violaciones. La sociedad no acaba de entender qué pasó para que se presenten estas situaciones y para ajustarse con el fin de generar principios y reglas nuevas, frente al desequilibrio presentado.

Algunas consideraciones finales

Los dos conceptos anteriores, uno del departamento de antropología de la Universidad Nacional y el segundo de la antropóloga Esther Sánchez son generales en su presentación y el segundo se adentra en algunas especificidades sobre los elementos de la situación que se analiza. En el primer peritaje se afirma, “(...) En relación con los métodos particulares de juzgamiento y castigo de las comunidades de Togoima y Cohetando en lo relativo al delito de homicidio, el concepto explica que se carece de información específica al respecto”.

Esto corrobora el alcance del concepto número uno, pero en igual sentido el dos se circunscribe a revisar generalidades del debido proceso en el pueblo Nassa.

El segundo concepto recalca que “(...) Para elaborar un concepto especializado antropológico, me permito manifestar, que este documento es el resultado de una entrevista al Senador Jesús Piñacue en calidad de indígena Páez, a quien agradezco su tiempo y gran voluntad y con base en mi propio conocimiento sobre la cultura de esta sociedad”.

Sin duda el segundo peritaje responde a las preguntas que la Corte formuló pero siguen siendo muy generales las respuestas, y se carece de la versión de las autoridades de los respectivos resguardos y del pueblo Nassa.

La premisa número uno que se establecía como principio para los antropólogos desapareció, pues se considera el trabajo de campo como la base sólida de los conceptos, no ir a terreno desvirtúa el concepto, en el caso en cuestión se requería una entrevista con los implicados, conversar con la comunidad y una vez resuelto esto como mínimo se puede dar cuenta de las características específicas que no se pueden mencionar desde las oficinas donde se elaboran los respectivos conceptos.

De hecho los dos conceptos no se contradicen, pero en el pueblo Nassa son notorias las diferencias entre resguardos y afirmar que estas generalidades aplican para todos los casos ocurridos en este pueblo desvirtúa de fondo la naturaleza misma de los peritazgos.

El investigador, al ser miembro de una sociedad y de una cultura, está enraizado en unas orientaciones que implican unos valores y líneas de acción; por ello le cuesta trabajo prescindir de sus prejuicios e inclinaciones. Entender el fenómeno dentro de otra racionalidad y mostrarlo en su coherencia intrínseca es la búsqueda de la objetividad que se pretende lograr. Sin embargo, percibir el sistema de derecho conlleva a que individuos o grupos humanos actúen bajo otras orientaciones, será el producto de la internalización de la vida asumida de otras maneras, la de ellos. Esto solo puede lograrse mediante el trabajo de campo intensivo, o sea, el conocimiento profundo del otro (Sánchez y Gómez, 2008:89).

Así, se puede asumir un peritazgo por parte de un profesional pero se requiere interpelar a las culturas acudiendo a su propia intelectualidad, a los espacios tradicionales de deliberación como las asambleas comunitarias, las formalidades procesales autóctonas, pero sobre todo reconocer que existen dentro de estos pueblos, sabedores que tienen la posibilidad de dar cuenta de su propia cultura.

Las mediaciones o periciales finalmente subordinan y permiten que otros afirmen o expliquen incluso lo inexplicable en algunas culturas. Es necesario darles voz a los propios pueblos ya que son ellos los llamados a reconocer y reconocerse.

Como menciona la propia antropóloga Esther Sánchez (1992) enunciando la palabra Nassa /*anchi*/ es lo que es de todos. Es lo que es patrimonio de todos, lo que es deber cuidar porque es de todos. Pero no todos podemos dar cuenta de todo.

Bibliografía

- Ariza, Libardo José. *Derecho, saber e identidad indígena*. Siglo del hombre Editores, Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá, 2009.
- Ariza, Rosembert. *El derecho profano. Justicia indígena, justicia informal y otras maneras de realizar lo justo*. Universidad Externado de Colombia. Facultad de Derecho. Bogotá, 2010.
- Castrillón, Juan Diego. *La dialéctica nacional e internacional en el reconocimiento del pluralismo jurídico: el caso Colombia frente a los pueblos indígenas*. 2005. Consultado el 20 de junio 2010 en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/4/1670/3.pdf>.
- Gómez, Herinaldy. “La coordinación interjurisdiccional e intercultural” (cuarto capítulo) En: *Jurisdicción especial y justicias indígenas andinas. Pueblos Kogui, Arhuaco, Wiwa, Kankuamo, Yanacona, y Camëntsá*. Edición de Unión Europea-Minjusticia-Consejo Superior de la Judicatura-ONIC-Universidad del Rosario. Bogotá. 2008.
- Lechenal, Cecile. “Las periciales antropológicas, una herramienta para la hermenéutica intercultural y la justicia plural. Reflexión a partir del caso de México”, En: *Hacia sistemas jurídicos plurales*, Konrad Adenauer, Bogotá. 2008.
- Ruiz, Carlos Ariel. “Entendimiento intercultural y administración de justicia”. En: *Contraste sobre lo justo. Debates en justicia comunitaria*. IPC. Instituto Popular de Capacitación de la Corporación de Promoción Social. Medellín. Colombia. 2003. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/ipc/constrast.pdf>.
- Sánchez, Esther. “Melicio Cayapu Dagua está preso mi sargento. Estado de normas, estado de rupturas”. *Antropología jurídica en Colombia. Normas formales-costumbres legales*. (Compilación editora). Sociedad Antropológica de Colombia, Bogotá, 1992.
- _____, “El peritaje antropológico, una forma de conocimiento”, en *El Otro Derecho*, No. 12, Vol. 4, ILSA y Dupligráficas. Bogotá, Colombia, 1992.

_____, “Construcciones epistemológicas para el conocimiento de los sistemas de derecho propio y de las justicias indígenas: El caso colombiano”, en *América Indígena*, Volumen LVIII, Número 1-2, enero-junio de 1998.

Sánchez, Esther y Gómez, Herinaldy. *El peritaje antropológico como prueba judicial*. Instituto Colombiano de antropología e historia –ICAN–, Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Bogotá. 2008.

Ponencia sobre peritaje cultural

Pedro Ixchiú García¹

“Juan Ginés de Sepúlveda, adversario de las Casas, sostuvo que los indígenas eran seres completamente inferiores a los españoles. Se basó en las ideas de Aristóteles sobre selección natural, para afirmar que existen hombres que son esclavos por naturaleza y que por lo tanto fueron hechos para servir a los demás”.

(Juan Ginés de Sepúlveda, OPUS; citado por CODISRA, 2005).

1. Derecho penal y realidad social

El derecho penal guatemalteco ha sido permeado por influencias extranjeras, contrarias a la identidad cultural y social y política de la realidad guatemalteca. Se legisla y administra justicia, sin tomar en cuenta la cultura de los pueblos Mayas, Garífuna y Xinca siendo poblaciones altamente representativas. La vaguedad o incompreensión del tipo penal y del delito, tomando en cuenta las circunstancias de tiempo, modo y lugar dentro de la forma de vida particular de los pueblos indígenas, puede resultar fructífera porque activan un proceso de investigación en la búsqueda de la verdad, característica del conocimiento científico.

El Derecho Penal es un fenómeno que nace y vive en la sociedad; ese carácter esencial, le permite una mejor formulación de la ley, verificar su eficacia social y una mejor comprensión de la cultura del grupo y a quien se le aplica. La cosmovisión positivista afirmó y consolidó la concepción del Derecho Penal, como un ente formal, aislado del entorno social y de sus fundamentos filosóficos. Esas circunstancias le convierten en ilegítimo por ignorar la convivencia social y no responder a las necesidades esenciales de la sociedad.

Si el Derecho Penal guatemalteco no toma en cuenta la realidad del contexto cultural en la creación de la ley y en la comisión del delito, corre el riesgo de paralizar el conocimiento científico del derecho penal. Winfried Hassemer advierte que “cualquier argumento externo dirigido a la ciencia del derecho penal, sobre su ámbito práctico, debe someterse al examen científico. De una ciencia práctica como el Derecho Penal no se puede afirmar que su entorno no le afecta; el entorno ya no le afectará solo cuando se haya demostrado científicamente la irrelevancia del mismo”². Para el Derecho Penal guatemalteco, cabe hacerse la pregunta: ¿Qué casos se invisibilizan por la administración de justicia para los pueblos indígenas? Y seguimos preguntando: ¿La omisión del entorno social guatemalteco por el Derecho Penal se da por desconocimiento, incompreensión o por inconveniencia?

1 Abogado y Notario, Coordinador Nacional de Defensorías Indígenas. Instituto de la Defensa Pública Penal, IDPP, Guatemala.

2 *La ciencia del derecho penal ante el nuevo milenio*, Albin Eser, Winfried Hassemer, Björn Burjhardt, Francisco Muñoz Conde. Editorial Tirant Lo Blanch. Valencia, 2004.

Socialmente existe una sensación de falta de seguridad y justicia. La denominada sociedad civil en Guatemala, exige o demanda justicia. En el caso de los pueblos indígenas ¿cuáles son las exigencias al sistema jurídico oficial del Estado? Si la Constitución Política de la República de Guatemala les concede derechos en materia de Derechos Humanos y en materia de comunidades indígenas y ordena respetar su forma de vida particular, entonces se afirma que los pueblos indígenas son seres humanos, son ciudadanos, y en consecuencia son sujetos de derechos. El asunto no es si existen estos derechos, el problema es ¿cómo se hacen valer por el sistema jurídico guatemalteco?

En una sociedad culturalmente diversa como la nuestra, la posibilidad del error judicial se incrementa. Las diferencias entre pobres y ricos no solamente se establecen por criterios económicos y políticos, las diferencias también se dan por el acceso al conocimiento de la realidad social, económica, política y cultural; es peor aún si consideramos el acceso de los pueblos indígenas al conocimiento de la tecnología e informática. Muchas de las valoraciones responden a una lógica jurídica positivista y a veces descontextualizada del tiempo, lugar y modo en que ocurren los hechos. Es casi normal que la forma de vida de los pueblos indígenas se invisibiliza por los operadores de justicia, porque la relación intelectual queda inmersa en el conjunto de relaciones sociales de una época que no responde a los retos que la justicia del siglo XXI impone a policías, fiscales, defensores y jueces.

Particularmente, he notado la dificultad de interpretar y aplicar los derechos de los pueblos indígenas en delitos contra el patrimonio, que permiten la reparación del daño causado en forma casi perfecta, como una excepción a la regla general, cuando las partes son indígenas o se comete el ilícito en un pueblo indígena. El Derecho Penal no está aislado de la realidad social, sino que comparte su destino y representa las respuestas a los problemas y necesidades básicas de la sociedad. Lo contrario lo convierte en un Derecho Penal ilegítimo e ineficaz.

La gran mayoría de operadores de justicia no toman en cuenta los aspectos culturales del conflicto; no obstante la Constitución Política de la República de Guatemala establece dentro de los deberes del Estado garantizarles a los habitantes, la vida, la libertad, *la justicia*. En cuanto a los pueblos indígenas la misma Constitución establece la obligación de reconocer, respetar y promover sus formas de vida y organización social, lo que implica el respeto a sus derechos y su sistema propio de administrar justicia.

La cosmovisión positivista afirmó y consolidó la concepción del Derecho como un ente formal, aislado del entorno social y de sus fundamentos filosóficos. Esas circunstancias le convierten en ilegítimo por ignorar la convivencia social y no responder a las necesidades esenciales de la sociedad.

Para la sociedad multicultural guatemalteca debe ser motivo de una profunda reflexión el monopolio legal de la administración de justicia, en la que efectivamente la última instancia a la que se acude es a la justicia del Estado, pues la población resuelve sus conflictos de diversas maneras, negociando, conciliando o mediando, y en pueblos indígenas resolviendo sus conflictos por medio de un sistema jurídico basado en una cosmovisión que no pone

al ser humano en el centro de las relaciones entre el cosmos y la naturaleza, sino como un elemento integrante de una relación que trasciende lo humano o sea, el sistema jurídico de los pueblos indígenas, cuya lógica jurídica se basa en la tradición, la costumbre, y está desprovista del excesivo formalismo. La realidad multicultural guatemalteca plantea una posibilidad alterna a la solución de la conflictividad nacional y le ha brindado al Estado guatemalteco la posibilidad de priorizar aquellos asuntos que demandan una intervención objetiva y responder a la demanda social de justicia.

“El acceso a la justicia debe entenderse como el conjunto de posibilidades que el Estado pone a disposición de las personas para resolver sus conflictos. El acceso a la justicia implica acercar los órganos de justicia a la gente, pero además, implica revisar la calidad del servicio por medio del cual el Estado resuelve la conflictividad social puesta en su conocimiento por medio de sus órganos”³.

El acceso a la justicia pasa por el entendimiento de la cultura jurídica como el conjunto de conocimientos, creencias, actitudes, prejuicios, estereotipos, expectativas, y opiniones que existen en torno al Derecho en una sociedad determinada; cuestión fundamental porque de ella depende cómo funciona el sistema.

La cultura jurídica se refiere a la cultura de agentes de la Policía Nacional Civil, fiscales, abogados defensores, jueces y otros funcionarios, sus conocimientos, creencias, actitudes, prejuicios, expectativas y valores, que influyen en la manera de cómo funciona el sistema. Se trata de la cultura interna del sistema, que habrá que distinguir de la cultura externa, es decir de la opinión, valores, expectativas, actitudes, creencias y prejuicios de quienes hacen uso del sistema. De la cultura jurídica dependerá que los ciudadanos decidan o no acudir al sistema para demandar sus servicios, lo que determina que el mismo entre en movimiento.

Por su parte el Informe de Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, reconoce por su parte en el aspecto relativo a la justicia, un mayor incremento en la cobertura en los últimos diez años. Sin embargo, el acceso sigue siendo limitado y en condiciones disminuidas para los pueblos indígenas, los tribunales aún se encuentran distantes de las comunidades, la inversión de tiempo y el costo económico que implica el traslado a los órganos de justicia, y especialmente el pago oneroso a los abogados asesores o defensores; pero una queja permanente y constante es que los operadores de justicia no han modificado sus comportamientos discriminatorios y hasta racistas, cuando se solicita el servicio. Por su parte los dirigentes de organizaciones indígenas demandan “especial importancia al tema del reconocimiento y respeto de un sistema jurídico propio de los pueblos indígenas que forma parte de la cosmovisión maya y está arraigado en la cultura de las comunidades. Este derecho está estructurado en un conjunto de procedimientos, culturalmente adecuados, es eficaz para resolver los conflictos y restaurar el equilibrio social con el menor costo para las partes (víctimas y acusados) y tiene

3 Documento sobre aspectos conceptuales del acceso a la justicia. Jesús M. Casal H. Fotocopia.

sus propios operadores claramente identificados en el sistema de autoridades tradicionales indígenas”⁴.

Un reto por demás importante para las instituciones del sector justicia en Guatemala, consiste en orientar sus políticas institucionales para brindar un servicio dirigido a los pobres e indígenas con enfoque de género y pertinencia cultural. Lo anterior lo mandata la Constitución Política de la República de Guatemala y los derechos humanos internacionalmente reconocidos y ratificados por el Estado, por lo que en Guatemala existe un marco jurídico que hace posible la aplicación de las 100 Reglas de Brasilia, para garantizar el acceso a la justicia para estos grupos en situaciones de vulnerabilidad.

Previo a abordar aspectos del peritaje cultural es imprescindible hacer un breve recorrido por la teoría del tipo penal, la teoría del delito y el error de prohibición culturalmente condicionado. Es de hacer notar, que la presente ponencia en este apartado, constituye una parte del trabajo de tesis del ponente, previo a obtener el grado de Maestro de Derecho Penal, en la Escuela de Post Grado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

2. Generalidades de la teoría del tipo penal

La influencia de la ciencia del Derecho Penal alemán en el Código Penal guatemalteco por medio de la teoría sobre la corrección del delincuente, está fuertemente enraizada en nuestra tradición cristiana; se atribuye a la pena los fines de corrección, intimidación y expiación del delincuente. En ese orden de ideas, el error de prohibición está basado en la teoría de la culpabilidad. La lógica consiste en que el error invencible exime de responsabilidad y el error de vencible solamente atenúa la pena. Esta es la lógica que sigue la doctrina del Derecho Penal en Guatemala, respecto del error de prohibición.

El tipo penal describe conductas, está en la ley, por eso su naturaleza es normativa, precede temporalmente al delito, desarrolla el principio de legalidad: “no hay delito si no se ha descrito una conducta prohibida, no hay delito sin ley anterior”.

La teoría del tipo penal nos enseña que el error del tipo penal consiste en el desconocimiento de los elementos objetivos del tipo; el desconocimiento de la norma que valora o desvalora la conducta prohibida, porque lesiona o pone en peligro la convivencia social. El error también pasa por la ignorancia del legislador, al no tomar en cuenta la realidad socio-cultural de la sociedad a la que regula o el mal entendimiento de la cultura de los pueblos indígenas, que pone al legislador en una mal entendida posición intelectual, por la herencia cultural heredada que atropella a los pueblos indígenas y que puede dar lugar a casos de discriminación legal.

4 Informe del Relator Especial de la ONU sobre los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas. Año: 2002. Dr. Rodolfo Stavenhagen.

El desconocimiento del tipo penal por los pueblos indígenas, da lugar a un error en la voluntad del sujeto activo, y conduce a la ausencia de dolo, porque la persona en la comisión del hecho no conoce las circunstancias del tipo legal y no actúa dolosamente.

“El error de tipo invencible, existe cuando no se puede evitar o superar el error en el conocimiento objetivo pues la ley define al sujeto; la conducta, gramaticalmente por medio de los verbos, que indican acción o movimiento, omisión o inactividad; y el bien jurídico tutelado, que integran la relación de causalidad”.

El Código Penal guatemalteco no regula el error de tipo; la base legal del error de tipo está en la Constitución Política de la República de Guatemala que en el artículo 2 establece que el Estado se organiza para garantizar la justicia; el artículo 4 que se refiere a los principios de dignidad e igualdad ante la ley. El Estado por medio de sus órganos no podrá tratar de igual forma a la persona que conoce los elementos objetivos del tipo penal y a una persona que no los conoce. El artículo 5, respecto de la libertad de acción, es una garantía por medio de la cual la persona no puede ser perseguida ni molestada por actos que no impliquen infracción a la ley, pues la ausencia de dolo tiene como consecuencia que su acción sea atípica.

3. Generalidades de la teoría del delito

El Derecho Penal estudia las conductas humanas para saber si se imputan y sancionan. El delito es un hecho, por eso los juristas sostienen que su naturaleza es fáctica. El delito es una acción u omisión, es una conducta que daña o pone en peligro bienes jurídicos protegidos. Para que una acción sea ilícita es necesario que la acción sea voluntaria, típica, antijurídica, y que esté dotada de culpabilidad y responsabilidad.

La teoría del delito nos enseña que el delito es: *una acción u omisión voluntaria, típica, antijurídica y culpable*. Pasaremos hacer un breve repaso por la acción como elemento del delito.

Acción

Acción es todo comportamiento de la persona dependiente de la voluntad humana. *Solo el acto voluntario puede ser penalmente relevante*. La voluntad implica siempre una finalidad o sea el ánimo que impulsa el actuar. El comportamiento humano (conducta, acción, acto o hecho), tiene dos aspectos, el querer y la voluntad, de las cuales surgen dos fases:

La interna, o sea el querer o desear realizar la conducta que aún está en el pensamiento, que pertenece al propósito o fin.

La fase externa, el autor pone en marcha su plan dominado por la finalidad. Concretiza su voluntad, en realizaciones externas que pueden preverse por el sujeto y precisamente son las conductas determinadas en el tipo penal. La conducta o comportamiento se manifiesta por medios de la acción u omisión, lo que hace o deja de hacer.

Legal y doctrinariamente se considera sujeto activo, a toda persona humana capaz de comprender que normativamente tiene la posibilidad de concretizar la conducta descrita en

el tipo penal. Para la Teoría del Modelo Lógico Penal, la capacidad del autor material se manifiesta de la siguiente manera:

Voluntabilidad: consiste en la capacidad de conocer y querer la concreción particular tipo penal (en la comisión dolosa), o capacidad de conocer y querer la actividad o inactividad que, por descuido, produce o no evita, la lesión del bien jurídico (en la comisión culposa).

La imputabilidad: capacidad de culpabilidad; que puede ser definida como: “Los motivos o razones que tiene el sujeto activo para cometer la acción, con o sin conocimiento de la desaprobación jurídico penal. El hombre es capaz de gobernar sus acciones y, la conciencia con que se actúa, determina la intencionalidad, dolo o culpa”.

En las conductas activas o pasivas hay un denominador común, la voluntad. El dolo, es un elemento fundamental de la lógica jurídica del Derecho Penal de acción o de acto. El dolo consiste en el conocimiento y voluntad, saber y querer realizar la conducta prohibida, hay coincidencia entre lo que el autor quiere y hace. El elemento intelectual es la conciencia y conocimiento de los elementos objetivos del tipo penal. El elemento volitivo se refiere a la voluntad del autor, a la intención o propósito por realizar la conducta prohibida.

Cuando esa voluntad no existe, estamos ante la ausencia de acción. *La ausencia de acción u omisión se da cuando la voluntad humana no interviene en el comportamiento* por diferentes razones, entre ellas, la fuerza irresistible, los movimientos reflejos, estados de inconsciencia que cumplen la función negativa de la acción.

Esta es la lógica que sigue el Código Penal guatemalteco, pero resulta que en los *pueblos indígenas* donde la cosmovisión y la lógica del pensamiento son diferentes, *pueden realizarse acciones sin tener la voluntad de cometer un delito*, porque en la forma de vida, por tradición o costumbre, dicha conducta es legítima. El aspecto esencial consiste en que no se comprende la ley, porque la conducta descrita y sancionada en el tipo penal, en la cultura de los pueblos indígenas, no es ilícita. Se actúa sabiendo que el actuar no es ilegal; el acto o hecho se materializa sin que exista el deseo o propósito de incurrir en ilegalidad. La ilegalidad existe formalmente, pero en la realidad cultural de los pueblos indígenas, la conducta es válida, aceptada y en consecuencia el bien jurídico tutelado oficialmente por el Estado, pierde su razón de ser.

4. Teoría de la culpabilidad

Se atribuye a Wezel la separación del tratamiento jurídico del error sobre un elemento del tipo y del error de prohibición. Según él, mientras el error sobre un elemento del tipo excluye el dolo, el error de prohibición deja inalterado al dolo y repercute sólo en la culpabilidad. Esa distinción nace al colocar el dolo en el tipo y no en la culpabilidad.

Esta distinción es precisa para valorar diferenciadamente supuestos que son distintos. Como dice Muñoz Conde, es distinto el caso de un cazador que en una casería dispara contra otro cazador, creyendo equivocadamente que se trata del animal perseguido, que el del miembro de las fuerzas de orden público que, creyéndose erróneamente en el cumplimiento

de su deber, dispara contra una manifestación pacífica que pide la dimisión del gobierno. Y es que hay una diferencia fundamental entre realizar un hecho típico imprudentemente, desconociendo de modo evitable la auténtica naturaleza de la conducta realizada y realizar dolosamente un comportamiento típico del que se sabe su verdadera naturaleza pero con la creencia errónea de hallarse autorizado para ello.

El conocimiento de la antijuricidad es diferente al conocimiento propio del dolo, no requiere el mismo grado de conocimiento de éste. Muñoz Conde sostiene que basta con que el conocimiento de la antijuricidad sea un conocimiento potencial (cognoscibilidad); ello le convierte en un dato psicológicamente distinto del auténtico conocimiento, pues un conocimiento potencial no es un verdadero conocimiento, sino un juicio hipotético, de carácter normativo. Así pues, el reproche de culpabilidad no se basa sólo en que el sujeto conocía la antijuricidad del hecho, sino que basta con que, aunque no lo conociera, podía y debía haber adquirido ese conocimiento. Lo que se requiere legalmente es la posibilidad de la comprensión de la antijuricidad, no la comprensión efectiva.

La teoría de la culpabilidad estima que en los casos de error de prohibición invencible se exime de pena por falta de culpabilidad, mientras que en los casos de error de prohibición vencible, que son en realidad casos de cognoscibilidad de la antijuricidad, se da la culpabilidad, aunque se podrá atenuar la pena del delito doloso, o culposo, correspondiente, en el caso de que se pueda apreciar una menor culpabilidad. Algunas legislaciones, como la española, prevén que esa atenuación en los de error de prohibición vencible sea obligada.

La teoría de la culpabilidad ha tenido su escollo principal en la dificultad que en la práctica presenta diferenciar en la mente del sujeto entre los contenidos del error de tipo y del error de prohibición. También se destaca el endurecimiento de la punición que conlleva, ya que los errores vencibles de prohibición no modifican el tipo doloso o culposo realizado y son, además, siempre castigados, aunque sea con pena atenuada, independiente de si existe el delito imprudente correspondiente⁵.

5. Error de prohibición culturalmente condicionado

Como hemos visto, el error de prohibición recae sobre el conocimiento de la antijuricidad, es decir, sobre si el sujeto conoce la prohibición o la falta de permiso para actuar. Pero también habrán de caer dentro de la esfera del error de prohibición en nuestra sociedad, los casos de error culturalmente condicionado, o sea, los casos en los que el autor comete el delito porque se comporta de acuerdo a un esquema cultural diferente.

En nuestro medio es frecuente encontrarse con costumbres, especialmente de las comunidades indígenas, que disienten del patrón cultural que llamamos “ladino”. De tal suerte, la diferenciación cultural puede dar lugar a este tipo de error, que no es de prohibición, sino de condicionamiento cultural, por deberse a la interiorización secular de ciertas pautas de com-

5 Diez Ripollés, José Luis. *Manual del Derecho Penal Guatemalteco. Parte General*. Guatemala. Artemis Edinter. 2001.

portamiento distintas a las mayoritarias, y no a la simple ignorancia de la norma concreta. Ciertas costumbres indígenas merecen ese tratamiento legal, por el error de comprensión que trasladan a quienes las practican.

Por otro lado, ellos deviene obligatorio, no solamente por la proximidad conceptual al error de prohibición que hemos mostrado, sino también porque los Acuerdos de Paz así lo prevén. En efecto, especialmente el acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas, establece en uno de sus enunciados la obligación del gobierno de la República, con miras a erradicar la discriminación en contra de los pueblos indígenas, de promover ante el Congreso de la República la derogación de toda ley o disposición que pueda tener implicación discriminatoria.

Pues bien, estimo que el artículo 3 de la Ley del Organismo judicial en su redacción actual es violatorio del artículo 4 de la Constitución Política y del acuerdo mencionado, ya que aplica sin matices las disposiciones sobre conocimiento de la ley a personas que se encuentran en desigualdad de condiciones socioculturales respecto a la mayoría de la población y da lugar a una situación discriminatoria. Se trata de modo uniforme a personas que se encuentran en situación sociocultural de conocimiento o de posibilidad de conocer e internalizar las normas porque simplemente actúan con apego a otras.

Por otro lado, debe notarse que nuestra legislación ya contempla como circunstancia atenuante la “falta de ilustración” en el artículo 26.9, de la culpabilidad en los casos de error invencible culturalmente condicionado. El error de prohibición puede alegarse por circunstancias de ignorancia de la ley, por la población en general.

El error de prohibición culturalmente condicionado puede ser argumentado y probado, cuando los hechos del delito contengan elementos culturales de pueblos indígenas. El tipo penal oficialmente establecido por el Estado podría estar reñido con las tradiciones, costumbres, creencias y forma de vida de la cultura a la que pertenece el autor. Las personas que pertenecen a una cultura diferente no comprenden ciertas leyes, no captan su sentido normativo, moral o ético porque ésta no concuerda con el sentido moral o ético que ellos sustentan en su cultura.

En sociedades culturalmente diversas, como la guatemalteca, el error de prohibición tiene matices o elementos culturales determinados por conductas o comportamientos sociales, morales, espirituales, religiosos, lingüísticos, etc., determinados por la cosmología, principios y valores culturales que definen una forma de vida particular, diferente a la cultura dominante en un determinado Estado. La diferencia cultural puede dar lugar a este tipo de error que no es de prohibición, sino de condicionamiento cultural más allá de la simple ignorancia de una norma concreta. Ciertas costumbres indígenas merecen ese tratamiento legal, por el error de comprensión de las conductas de quienes las practican, por la existencia de una conducta disidente con la descrita en el tipo y desvalorada penalmente por el legislador.

En un análisis muy general sostengo que la diferencia cultural de la población en general pasa también por el acceso al conocimiento, el cual se torna cada vez más desigual entre ricos y pobres; la distribución del conocimiento tiene un efecto desigualador, no solo al interior de cada país, sino entre países y grandes regiones. En la sociedad del conocimiento la ignorancia es la causa más directa de la pobreza y el saber genera riqueza. En ese sentido acceso al conocimiento de la ley para el caso de la población indígena, es aún mayor y puede darse en los siguientes casos.

En el error del tipo culturalmente condicionado, pueden ocurrir dos circunstancias: 1. El legislador no toma en cuenta la realidad multicultural de la sociedad a la que regula, e invisibiliza la cultura de los pueblos indígenas. 2. Consecuencia de ese error cultural al elaborar la ley, el autor no conoce la ley y no tiene voluntad de actuar conforme a la conducta descrita en el tipo penal.

En el error de comprensión culturalmente condicionado, el autor puede tener la posibilidad de conocer la ley penal, pero no la comprende, el autor hace un tránsito intelectual de una conducta normalmente permitida en su cultura, a una conducta prohibida o peor aún a una conducta que raya en lo absurdo, tal es el caso de la sustracción propia y la trata de personas.

En la conducta disidente, el autor entra en un estado intelectual de valoración de la conducta establecida en el tipo penal porque impacta o choca contra la forma de vida particular de éste y desvalora conductas validas para los pueblos indígenas.

6. El error de prohibición en el código penal guatemalteco

En el derecho penal guatemalteco se sigue vigente la vieja teoría del error *iuris nocet*, dado que el artículo 3 de la Ley del Organismo Judicial establece que “contra la observancia de la ley no puede alegarse ignorancia, desuso, costumbre o práctica en contrario”. De ahí habría que deducir la responsabilidad de toda persona que actuara en contra de la ley, aun cuando desconociera su contenido y creyera actuar ilícitamente.

A lo anterior se une que nuestro Código Penal solo menciona un supuesto de *error exculpante*, el error sobre presencia de una agresión ilegítima en relación con la legítima defensa, contenido en el Art. 25.3. La ignorancia entendida como “falta de ilustración, dada la naturaleza del delito, en cuanto haya influido en su ejecución” no pasa de ser una circunstancia atenuante contemplada en el artículo 26.9 del mismo cuerpo legal.

Reinterpretando el artículo 3 de la Ley del Organismo Judicial a la luz de los principios constitucionales, dicho artículo vulnera el principio de igualdad real ante la ley, reconocido en el artículo 4 de nuestra Constitución Política, al tratar a los inimputables desconociendo que carecen de dicha capacidad normal, como el comportarse frente a quienes actúan con error de derecho en igual forma que frente a quienes actúan con conocimiento de la ilicitud de sus actos. Toda persona es o debe ser penalmente responsable si realiza el hecho comprendiéndolo, pudiendo haber sido motivado por la norma, pero no puede ser responsable y,

por tanto, tampoco sancionado, si la norma es desconocida para él o si actúa en la creencia de que lo realizado es legalmente válido.

Por otra parte, creo que es un compromiso adquirido por el sistema jurídico nacional a través de los Acuerdos de Paz la lucha contra la discriminación legal y de hecho de los pueblos indígenas y la reafirmación de sus derechos. En ese sentido, dadas las diferencias educativas existentes, la ausencia de un reconocimiento amplio del error de prohibición a través de una interpretación rígida del artículo 3 de la mencionada Ley del Organismo Judicial, conduce a un acto de discriminación legal.

En nuestro código penal aparece explícitamente el error de prohibición en relación con la legítima defensa putativa, contenida en el artículo 25.3, en donde se contempla el error o falsa suposición en la existencia de la causa de justificación de la legítima defensa, en la medida en que el sujeto cree que se da una agresión ilegítima que en realidad no existe. Sin embargo, el caso señalado por nuestra ley es sólo uno de los posibles supuestos del error de prohibición. Con independencia de lo importante que sería en nuestro medio que la ley abarcara los demás supuestos, debemos realizar interpretaciones que *lege lata* que posibiliten ya una aplicación normalizada del error de prohibición e todos los casos que lo merecen⁶.

El error sobre las circunstancias que sirven de base a las causas de justificación no está regulado en el código penal guatemalteco. No se indica si es error sobre las circunstancias que sirven de base a las causas de justificación, si es error sobre un elemento del tipo penal o es error de prohibición, o debe ser tratado como si lo fuera⁷.

7. Error de comprensión del tipo penal culturalmente condicionado –ignorancia como atenuante–

La dificultad para la comprensión se debe a que el individuo siente su obrar como resultado de un patrón general de valores distintos a los del derecho penal oficial.

La creación de la ley debe hacerse en un lenguaje claro, sencillo y comprensible tanto para el primero de los ciudadanos como para el último de ellos, con la finalidad de mejorar el sentido y comunicación de las ideas que quiere transmitir, a fin de lograr comprensión social; en el caso guatemalteco se debe atender la realidad multicultural y plurilingüe de la sociedad. El análisis semántico del tipo penal y la realidad fáctica son necesarios y complementarios para superar el mal uso del lenguaje y los problemas de comunicación.

En Guatemala, los pueblos indígenas tienen limitada su capacidad de comprender y querer concretar una conducta antijurídica, porque la ley penal se publica en forma escrita y de manera casi secreta, pues el medio por el cual se da a conocer no cumple con la obligación de ponerla en conocimiento de toda la población. Sumado a ello, la ley se escribe en un lenguaje poco claro y comprensible, afectando la comprensión del sujeto activo y su conducta antijurídica.

6 Ibidem.

7 Ibidem.

El error de tipo o de prohibición recae sobre el conocimiento y afecta la comprensión de la antijuricidad, por ende tiene una profunda relación en el elemento de culpabilidad, lo que debe tomarse en cuenta por el juez al imputar la conducta prohibida a los miembros de los pueblos indígenas. La comprensión afecta el conocimiento de la antijuricidad porque impide la internalización de la norma.

“El error de prohibición deja un grado de culpabilidad disminuido y modifica la responsabilidad penal”. En nuestra legislación se encuentra en la atenuante de ignorancia establecida en el Art. 26 numeral 9 del Código Penal, que indica: “son circunstancias atenuantes (...) La falta de ilustración, dada la naturaleza del delito, en cuanto haya influido en su ejecución”. Según el párrafo anterior se deduce que, “cuando la ignorancia del sujeto activo ha sido un elemento esencial para la realización del injusto penal, disminuye el grado de culpabilidad y de la responsabilidad, que hace que el hecho no amerite ser llevado a juicio”.

8. Conducta culturalmente disidente o conciencia disidente

El Derecho en cualquier sociedad, es producto de la cultura, está basado en valores y principios propios de cada cultura. La existencia de sistemas de naturaleza distinta implica que cada sistema jurídico es independiente, tiene vida autónoma, cada uno tiene un desarrollo propio. La diversidad jurídica, se refleja en los principios y valores que fundamentan un sistema de justicia, los procedimientos y la normativa.

La conducta disidente implica que un hecho puede ser considerado un delito o no, o que la gravedad de un hecho puede tener distinto grado, dependiendo del lente cultural con que se le juzgue. Así, una persona que realiza actividades consideradas apropiadas en el marco de su tradición cultural, podría estar transgrediendo normas desde la perspectiva jurídica de otra cultura.

En algunos casos se comete el ilícito penal, porque en su conciencia, el acto no es moralmente incorrecto o porque culturalmente esa acción es desconocida en su cultura. En otras palabras, se actúa con la convicción de que no se está cometiendo un delito; no hay conciencia de la antijuricidad, o que se está afectando derecho alguno, porque su “esquema cultural es diferente”. La conciencia disidente se da cuando el sujeto “experimenta como un deber de conciencia de cometer el injusto”, es decir, que sus valores le exigen no obedecer la norma penal. En cuanto al conocimiento de la ley, los indígenas se encuentran en situación de desventaja por diversas razones.

No se puede comparar a quien experimenta esta exigencia de desobediencia con aquel que asume normalmente los valores del derecho penal oficial. Eugenio Zaffaroni señala que el que actúa por conciencia disidente “realiza un esfuerzo mayor para evitarlo (la comisión del injusto penal), que el correspondiente a quien comete el injusto sin experimentar esa vivencia”. La consecuencia en este caso es la disminución de la culpabilidad.

En ningún caso se elimina la culpabilidad. Si la conciencia disidente sólo atenúa la culpabilidad, hay que preguntarse si existe algún caso que excluya la culpabilidad. La respuesta es afirmativa y en este caso se habla de una dificultad de comprensión tan grande que im-

posibilita la comprensión: es el caso del error de comprensión culturalmente condicionado. Si la conciencia disidente origina una dificultad en la comprensión por la existencia de un patrón general de valores distintos a los del derecho penal oficial, en el error de comprensión culturalmente condicionado la dificultad se debe a que “el individuo se ha desarrollado en una cultura distinta y ha internalizado desde niño las pautas de conducta de esa cultura”. Por esta razón no puede internalizar, no puede comprender la antijuridicidad de su conducta, aun cuando conozca la norma. En todo caso no le es exigible dicha internalización.

El sistema de justicia no puede ni debe penar a una persona con patrones culturales distintos a los del derecho penal oficial. Así, la exigibilidad de comprensión no puede ser idéntica para aquellos individuos que asumen los patrones y valores del derecho penal oficial y los que se han desarrollado con patrones y valores culturales distintos. En este caso la consecuencia es similar al error inevitable de prohibición que elimina la culpabilidad. Efraín Monterroso indica: “Con auténtica modestia, preguntémonos: ¿estamos respondiendo adecuadamente a las expectativas nacionales dentro de nuestros roles en la vida real del Derecho? (...) situaciones locales, nacionales o regionales que a menudo son presentadas como obstáculos insalvables a la luz de la teorías tradicionales, pueden ser fuentes creadoras de novedosas normas y de nuevas concepciones jurídicas; quizá extrañas a otras latitudes del mundo, pero propias y eficaces para nuestra realidad, económica, social y política. Este podría ser el caso de sociedades multiétnicas y multiculturales, que en este momento histórico cuestionan las clásicas concepciones estatales y plantean un verdadero desafío al Estado moderno. Ante tales perspectivas, el jurista deberá buscar nuevos instrumentos teóricos en la riqueza de su realidad, que le permiten descubrir los aportes más adecuados para una mejor calidad de convivencia y eficacia social de la legalidad”.

En la conducta disidente puede estarse ante un caso de discriminación legal, porque se criminaliza la forma de vida de los pueblos originarios, que poseen una concepción del cosmos, la naturaleza y de las relaciones sociales. El Acuerdo de Paz sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, destaca que una obligación del gobierno con miras a erradicar la discriminación contra los Pueblos Indígenas, es la de promover ante el Congreso de la República, la derogación de toda ley o disposición que pueda tener implicación discriminatoria, tal el caso del Artículo 3 de la Ley del Organismo Judicial que en su redacción actual es violatorio del artículo 4 de la Constitución Política, ya que permite tratar de manera uniforme a personas que se encuentran en situación desventaja sociocultural.

9. Generalidades de la prueba pericial

“Los antecedentes más conocidos del peritaje los encontramos en el derecho romano, como un medio para obtener el convencimiento del juez. En la caída del imperio Romano, periodo en que los denominados pueblos bárbaros dominaron en Europa, no se practico el peritaje judicial, porque era incompatible con las costumbres que imperaron en materia de prueba judicial, durante las fases llamadas étnica y religiosa. Durante la llamada fase de la tarifa legal... en la Edad Media, reaparece el peritaje por obra de los prácticos italianos, en

un principio para establecer las causas de la muerte y el cuerpo del delito. El derecho canónico reconoce el peritaje, como medio apto para probar ciertos hechos, como la virginidad de la mujer, la impotencia del hombre y la inspección de las heridas”⁸.

Uno de los más graves problemas prácticos que debe resolver la ciencia procesal, es el relativo a la limitación de conocimientos del Juez, unida a la cada vez más creciente complejidad de la vida moderna. Se elige al Juez por sus conocimientos jurídicos, pero lo cierto es que en gran número de ocasiones la decisión judicial no se fundamenta exclusivamente en dichos conocimientos, sino que presupone la resolución de cuestiones técnicas tan íntimamente enlazadas con el objeto litigioso que, según sea la decisión de la cuestión técnica discutida, será absolutoria o condenatoria la sentencia que se dicte en el proceso. La única solución consiste en colocar al lado del juez personas expertas con conocimientos suficientes.

Durante el proceso se requiere muchas veces la presencia de expertos sobre determinadas cuestiones, para que el juez obtenga más claridad en ciertos aspectos que no son puramente jurídicos; ejemplo de ello los médicos, en caso de que se hayan producido lesiones, o para aclarar las causas de la muerte; calígrafos, para determinar la autenticidad de las firmas; psiquiatras, para establecer si la persona actuó en pleno uso de sus facultades mentales, etcétera.

“La prueba pericial, es el medio por el cual las personas ajenas a las partes, que poseen conocimientos especiales en alguna ciencia, arte o profesión y que han sido precisamente designadas en un proceso determinado, perciben, verifican hechos y los pone en conocimiento del juez, y dan su opinión fundada sobre la interpretación y apreciación de los mismos, a fin de formar la convicción del magistrado, siempre que para ello se requieran de esos conocimientos”⁹.

Su necesidad radica en recurrir a personas que poseen conocimientos especiales, científicos, técnicos, y artísticos necesarios para obtener, valorar o explicar un elemento de prueba. Eso constituye su fundamento inmediato, pues el juez no lo sabe todo¹⁰.

“El objeto del peritaje son los hechos sobre los cuales el perito emitirá sus observaciones o aplicará reglas técnicas, artísticas o científicas de la experiencia especializada a los hechos comprobados en el proceso, para deducir de ellos las consecuencias, causas, o valores que se investigan. El peritaje tiene por objeto, exclusivamente cuestiones concretas de hechos que pueden ser psíquicos, psiquiátricos, conductas humanas, sucesos naturales, aspectos de la realidad material, sociales u objetos que sean creación del hombre o productos de la naturaleza, la persona física humana y su condición psíquica”.

8 Solórzano León, Justo Vinicio. “El Peritaje cultural como medio de prueba en los procesos judiciales de Guatemala”. *Revista Guatemalteca de Ciencias Penales-, Justicia Penal y Sociedad*. Instituto de Estudios Comparados Comparados en Ciencias Penales de Guatemala. Año 8-No. 13 Enero 2000, pp. 23 -49.

9 <http://www.slideshare.net/guestc1831e/prueba-pericial-522952>.

10 *La prueba en materia penal*. Instituto de la Defensa Pública Penal. Guatemala, junio 2008.

El Magistrado o Juez es un técnico en Derecho, y en Guatemala también de las Ciencias Sociales, pero generalmente carece de conocimiento sobre otras ciencias, artes, oficios, técnicas, que requieren de estudios especializados o experiencias particulares; Carnelutti, afirma: “así como el juez no puede verlo todo, con igual razón no puede saberlo todo”.

Algunos hechos concretos puestos a su conocimiento por su complejidad o especialidad requieren o exigen de un conocimiento especial para su verificación o calificación, que son el presupuesto necesario para que el juez pueda aplicar las normas jurídicas que regulan el caso concreto, de esta manera deviene necesario que el juez se auxilie de un experto que tiene aptitudes que el juzgador no posee.

Se afirma por la doctrina que pueden ser objeto de peritaje exclusivamente los hechos, no así el derecho, pero ¿qué pasa con los valores, tradiciones, costumbres y el ejercicio de autoridades indígenas al resolver casos concretos y el principio de *iuria novit curia*?”¹¹.

Denis Echandía afirma que la peritación es la forma conducente de probar la costumbre y así lo acepta la doctrina en general. Entre ellos Echandía Franchi, dice a propósito del derecho del Estado, únicamente es posible la indagación técnica, cuando se trate de la costumbre, por que el juez ignora los hechos singulares que la configuran y a menudo no dispone de testimonios ni de documentos para probarla; Bobbio, advierte que individualizar una costumbre implica conocer hechos técnicos mercantiles o de historia local, así como de un complejo de instrumentos heurísticos que son eventuales para el juez y no forman parte del patrimonio cultural propio de sus funciones. En conclusión: la cultura de un grupo social en sus diversas manifestaciones puede ser objeto de prueba por estar constituida por hechos, los que pueden ser conocidos por el juez por medio del peritaje cultural.

Las afirmaciones de los connotados juristas confirman la tesis, que si el juez ignora la cultura o tiene duda de las pautas culturales del conflicto sometido a su conocimiento debe apoyarse en el peritaje cultural.

Pero lo afirmado por Bobbio, respecto de que “conocer hechos de esas costumbres, no forman parte del patrimonio cultural de las funciones del juez”, merece ser revisado en sociedades multiculturales como el caso de Guatemala, o en casos donde sea necesario reconocer y respetar los derechos humanos y ciudadanos de los pueblos indígenas, los cuales sí deben ser parte del patrimonio jurídico cultural, no sólo de los jueces sino de todos los sujetos procesales.

Solórzano León afirma: “La situación es diversa, pues se trata de un derecho local, regional o micro regional, y de la circunstancia que el derecho indígena no se encuentra escrito o codificado”. Situación que nos ubica ante un caso de encuentro o desencuentro entre dos sistemas jurídicos, uno basado en la formalidad, la escritura y con una lógica en la que el ser

11 Solórzano León, Justo Vinicio. “El peritaje cultural como medio de prueba en los procesos judiciales de Guatemala”. *Revista Guatemalteca de Ciencias Penales, Justicia Penal y Sociedad*. Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala. Año 8-No. 13 Enero 2000, pp. 23 -49.

humano es el centro de las relaciones sociales; el otro basado en la oralidad, poco formal y con un pensamiento cosmogónico en que el hombre no es el centro de la relación sino que está en íntima relación con el cosmos y la naturaleza, o sea que trasciende lo humano. “El informe o dictamen de peritos, constituye la llamada prueba pericial, de aplicación a toda clase de juicios”¹².

“El dictamen, es la conclusión a la que ha llegado el perito tras el análisis del objeto de prueba, de acuerdo al arte, ciencia o técnica por él dominadas. El dictamen se presentará por escrito, firmado y fechado. Si la presentación del mismo se da en la audiencia, podrá presentarse oralmente, según lo disponga el tribunal o autoridad ante quien se ratifique (Art. 234 CPP). En cualquier caso, no hay impedimento para que el dictamen se dé en ambas formas”¹³.

El Código Procesal Penal Guatemalteco, en su Art. 223, señala: “El dictamen será fundado y contendrá una relación detallada de las operaciones practicadas y sus resultados, las observaciones de las partes o de sus consultores técnicos, y las conclusiones que se formulen respecto de cada tema pericial, de manera clara y precisa. Los peritos podrán dictaminar por separado cuando exista diversidad de opiniones entre ellos”.

El dictamen se presentará por escrito, firmado y fechado, y oralmente en las audiencias, según lo disponga el tribunal o la autoridad ante quien será ratificado, documento que contendrá las conclusiones técnicas científicas fundadas a las que arriba el perito, con explicación detallada y descriptiva de las operaciones practicadas y del por qué llega a esa conclusión (Art. 2 Reglamento del INACIF).

Requisitos

Todo dictamen, deberá contener como mínimo los siguientes requisitos:

- Número de identificación interna del dictamen.
- Identificación del proceso correspondiente.
- Lugar y fecha de la realización.
- Autoridad solicitante.
- Tema sobre los que versó la peritación.
- Explicación detallada del orden y *descripción* de las diligencias y operaciones realizadas por el perito durante la investigación científica.
- Descripción fundada del *procedimiento utilizado*.

12 http://200.60.28.3/Facultades/derecho/documentos/produccionjuridica/200802/EL_PERITAJE_PENAL.pdf.

13 Ministerio Público, Ob. Cit. Pág. 143.

- Explicación detallada, descriptiva e ilustrada de las *conclusiones* a la que arriba el perito, con razonamiento fundado del por qué llega a esa conclusión.
- Nombre completo, cargo, firma y sello del o los peritos participantes (Art. 26 Reglamento del INACIF).

Si hubiese varios peritos y éstos no llegasen a las mismas conclusiones, podrán dictaminar por separado.

Aclaración

En aquellos casos en los que el dictamen fuese confuso, el Ministerio Público o el Tribunal podrán solicitar a los peritos que lo practicaron, la aclaración del mismo.

Ampliación

La ampliación es la proposición que pueden realizar el Ministerio Público o el Tribunal de nuevos temas a los mismos u otros peritos, en el caso que el dictamen pericial realizado fuese insuficiente a los fines del descubrimiento de la verdad.

Renovación

La renovación es la repetición de la pericia realizada o de las conclusiones emitidas que el Ministerio Público o Tribunal solicita a otros peritos.

Peritaciones Especiales

Autopsia, peritación en delitos sexuales, cotejo de documentos, traductores e intérprete.

10. El peritaje cultural

“El peritaje cultural, es un acto procesal, que debe desarrollarse por encargo del juez en todo proceso en que se aplique la legislación nacional a los pueblos indígenas, con el fin de tomar en cuenta su cultura y/o su método propio de resolución de conflictos en un caso concreto. Se trata de una actividad humana, por la cual se verifica la cultura en sus diversas manifestaciones como producto de hechos sociales; se establecen sus características, modalidades, calidades, y relación con los hechos sujetos a juicio”¹⁴.

Así también, “la prueba pericial es el medio probatorio a través del cual un perito, nombrado por el fiscal, el juez o tribunal, emite un dictamen fundado en ciencia, técnica o arte, útil para la obtención, descubrimiento o valoración de un objeto de prueba”¹⁵.

“La denominada prueba pericial, peritaje o testimonio pericial, es aquella declaración que presta un perito o experto en una determinada ciencia, técnica o arte, que sea una material de su especialidad y puede dar luz al juzgador sobre un determinado hecho dentro del juicio”¹⁶.

14 Solórzano León, Justo Vinicio. “El Pperitaje cultural como medio de prueba en los procesos judiciales de Guatemala”. *Revista Guatemalteca de Ciencias Penales-, Justicia Penal y Sociedad*. Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala. Año 8-No. 13 Enero 2000.

15 Ministerio Público, *Manual del fiscal*. Pág. 138.

16 Jauregui, Hugo Roberto, *Introducción al derecho probatorio en materia penal*. Pág. 95.

El peritaje, es un testimonio post facto, pues que, siendo un medio de prueba, adjunta elementos antes o dentro del proceso. El peritaje no lleva al proceso el objeto de prueba, pero hace comprender, mediante opinión técnica o científica, al objeto de la prueba, es decir, que no se adquiere dicho objeto por el experto, sino se explica y analiza: tipo de lesiones provocadas, si se produjeron por determinada arma; causas de muerte; escritura legítima o falsa; interpretación o traducción en la investigación, etc., o sea un examen idóneo sobre un hecho ya acaecido, extremos que un testigo no puede establecer.

El peritaje cultural, es un puente que se tiende entre la forma de ver y entender la realidad del tribunal y de los pueblos indígenas.

El peritaje cultural (también llamado peritaje antropológico o prueba judicial antropológica), provee datos importantes del contexto social en que se desenvuelve el caso y aporta las pruebas sobre un hecho o conducta que proviene de parámetros culturales distintos.

Consiste en cuestionar desde otro marco cultural los hechos que se juzgan. Constituye un mecanismo, que permite aportar los medios de prueba que la ley contempla para acreditar que la diferencia cultural propició y condicionó una conducta tipificada como delito en los códigos del sistema jurídico oficial pero que desde la perspectiva cultural del individuo que ha cometido la falta, no lo es.

11. Características del peritaje cultural

Es una actividad humana, desarrollada por personas especializadas por su experiencia o conocimiento, que deben efectuar determinados actos para luego emitir un dictamen. Es una actividad procesal que debe producirse en el curso del proceso penal.

Es una actividad calificada, en virtud de que es una actividad de personas calificadas por su experiencia o conocimientos en la materia. Para la realización de dichos peritajes, los científicos sociales son los peritos idóneos puesto que tienen el conocimiento científico y el manejo de técnicas y metodologías propias de la Antropología y otras ciencias, además conocen el entorno social y cultural de hechos que suceden en comunidades indígenas.

Se realiza por encargo judicial. Para que tenga validez debe ser encargado por un juez competente. No obstante debe recordarse que por el principio de libertad de prueba, las partes pueden practicarlo y ofrecer el dictamen del perito para ser ratificado en el debate.

Vinculación con los hechos: el peritaje debe versar sobre hechos del proceso, debe ser pertinente.

Hechos especiales: los hechos sobre los cuales debe versar el peritaje deben ser especiales, cuya verificación, valoración e interpretación, no pueda realizarse por personas medianamente cultas y de jueces cuya preparación es esencialmente jurídica.

Es una declaración de ciencia, porque el perito expone lo que conoce mediante la observación o inducción de los hechos sobre los cuales emite su dictamen; sin pretender ningún efecto jurídico concreto con sus conceptos, el peritaje cultural debe ser objetivo e imparcial,

limitándose a expresar cómo el sujeto a proceso es regulado por el derecho propio de los pueblos indígenas a que pertenecen víctima y sindicado, y cuál es su aceptación o rechazo cultural.

Es una operación valorativa, porque además de la declaración de ciencia, contiene la valoración del hecho, y no una simple observación.

Es *medio de prueba* porque auxilia al juez en el conocimiento de una cultura ajena a su patrimonio intelectual, que debe tomar en cuenta los derechos humanos y ciudadanos de los pueblos indígenas¹⁷.

En un proceso judicial el peritaje cultural no busca demostrar inocencia a toda costa o acomodarse a los intereses del ente acusador, para que se sancione. La función del peritaje cultural es analizar los hechos dentro del marco cultural indígena y aportar los elementos de juicio para el juzgador.

Puede resultar de mucha utilidad para probar el error de prohibición o error de tipo, el error de comprensión, culturalmente condicionados y la conducta disidente.

Mediante el peritaje cultural, es posible aclarar los hechos, porque se contextualizan dentro de la realidad cultural y social que los rodea. Se busca el origen y la explicación dentro del contexto social y cultural mediante testimonio y la opinión de personas conocedoras de las normas comunitarias, las costumbres y creencias. En otras palabras, el peritaje cultural toma en cuenta la versión de las autoridades tradicionales, si fuera el caso.

En resumen, el dictamen de un peritaje cultural debe orientar de manera científica dando los elementos necesarios para que la autoridad solicitante tome una decisión o emita un concepto que sea acorde con las disposiciones legales vigentes. El perito antropólogo no es un juez, constituye un apoyo científico de la justicia que da elementos explicativos a un hecho, por lo que en peritajes jurídicos no es necesario hacer una etnografía o una reseña bibliográfica sino que debe presentar únicamente los elementos explicativos que muestren lo que a la luz la o las instituciones de justicia requieren.

Doctrinaria y legalmente, la prueba pericial en general, tiene que ser apreciada y valorada con un criterio de conciencia, según las reglas de la sana crítica, la cual se sustenta en el principio de libre apreciación de la prueba, y que consiste en un método de análisis que incluye la forma típica del razonamiento válido, por medio de la lógica, la experiencia y la psicología.

12. Procedimiento para solicitar el peritaje cultural en el Instituto de la Defensa Pública Penal de Guatemala

Para la realización del peritaje cultural como un medio de prueba dentro del proceso penal, el abogado defensor debe conocer el contexto sociocultural en que ocurrieron los

17 *Ibidem*, p. 27.

hechos puestos a su conocimiento, si es una comunidad, municipio, departamento, o región lingüística cultural de pueblos indígenas. Podría ser que en un área de población no indígena, a un indígena se le violen sus derechos específicos (Art. 225 del CPP).

El abogado(a) defensor(a) debe buscar en el conflicto los elementos socioculturales del mismo, y cuando el caso lo permita, debe plantearse la duda razonable que amerite la profundización o explicación antropológica, para que por medio del peritaje se contribuya al esclarecimiento del mismo. El marco anterior evidencia la necesidad del peritaje antropológico o cultural.

Pasos a seguir:

- Los abogados del IDPP solicitan el peritaje a la Coordinación del Enfoque Intercultural, por medio del formulario respectivo (adjunto) o solicitud del mismo.
- La Coordinación del Enfoque Intercultural analiza la procedencia de la solicitud. Si la solicitud es procedente, elabora la definición de los puntos objeto del peritaje cultural (Art. 231 del CPP).
- La Coordinación del Enfoque Intercultural identifica a los peritos de conformidad con el perfil establecido en los Términos de Referencia; quienes deberán acreditar la calidad profesional en la materia de que se trata, y propone al experto que realizará el peritaje cultural (Art. 226 del CPP).
- La Coordinación del Enfoque Intercultural comunica al abogado defensor, por la vía respectiva (telefónica o correo electrónico) los datos de identificación personal del consultor, su hoja de vida y otros datos a fin de acreditar la calidad profesional, técnica o de conocimiento de la cultura de los pueblos indígenas, según fuera el caso, para que proceda a realizar la investigación y proponerla posteriormente como medio de investigación o de prueba, ante el órgano jurisdiccional respectivo.
- Los peritajes deben realizarse sobre los extremos o puntos específicos solicitados por la defensa técnica, y ordenados por el tribunal, si fuera el caso, de ofrecerlo como medio de investigación o como medio de prueba dentro del proceso penal.
- Al concluir el estudio, el perito deberá presentar su dictamen ante la Coordinación del Enfoque Intercultural en tres (3) copias originales, remitiéndose una para el abogado defensor, otra para el trámite de pago y una para el archivo de peritajes realizados.
- Según corresponda a su estrategia de defensa, el abogado defensor en forma verbal o escrita, propone ante el órgano jurisdiccional el dictamen o informe del perito o bien propone la realización del peritaje cultural durante el desarrollo del debate (Art. 226 del CPP). En esta última circunstancia deberán cumplirse los procedimientos de contratación.
- El perito deberá comparecer ante el tribunal a ratificar, aclarar o ampliar su dictamen, bajo juramento de ley (Art. 227 del CPP). El órgano jurisdiccional mediante resolución admite (o rechaza) el peritaje cultural como prueba nueva.

13. Lecciones aprendidas por las Defensorías Indígenas del Instituto de la Defensa Pública Penal de Guatemala (IDPP) de Guatemala

La necesidad del peritaje cultural sirve para:

Establecer si víctima y victimario son y se consideran indígenas.

Establecer si el delito se cometió en un área indígena.

- Establecer si el delito se cometió dentro de un contexto sociocultural que obliga a investigar, perseguir y acusar, defender y resolver al sistema oficial de justicia del Estado, tomando en cuenta los derechos humanos y ciudadanos de los pueblos indígenas, en especial el derecho a su propio derecho.
- Establecer si han intervenido las autoridades indígenas en el tratamiento del conflicto; si resolvieron, qué resolvieron; si se ejecutó el fallo.
- Establecer por qué se remite el caso a la jurisdicción oficial del Estado, si fueron las autoridades las que remiten el caso o si una de las partes inconformes somete el asunto al conocimiento de los jueces.
- Permite conocer si el hecho ya ha sido juzgado en el otro sistema a fin de garantizar orden, certeza jurídica y justicia con pertinencia cultural.
- Permite la coordinación entre el sistema jurídico indígena, el sistema jurídico nacional y el sistema jurídico internacional.

La práctica del peritaje cultural nos ha demostrado que no hay investigación, persecución y acusación con pertinencia cultural en Guatemala, salvo honrosas excepciones.

Para el Instituto de la Defensa Pública Penal de Guatemala (IDPP), es un medio de prueba de reciente utilización y ha demostrado la necesidad de integrar equipos multidisciplinarios que permitan superar la idea de que la respuesta al conflicto debe ser estrictamente jurídica sin relación con otras ciencias sociales.

Nos ha demostrado que en la resolución de casos, los jueces: 1) No valoran los peritajes culturales pero influyen en sus razonamientos; 2) Los jueces comienzan a razonar y fundamentar sus resoluciones aplicando doctrina antropológica, la Constitución Política y tratados internacionales. Lo cual es un aliento, para responder a la demanda social de justicia.

Su base legal la encontramos en:

- Código Procesal Penal: Arts. 225-243, 347, 350/1, 375,376, 378, 379, 381.
- Ley Orgánica del Instituto Nacional de Ciencias Forenses de Guatemala, Dto. 32-2006.
- Constitución Política de la República de Guatemala.
- Convenio 169 de la OIT.
- Ley marco de los Acuerdos de Paz.
- Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas y Ley marco de los Acuerdos de Paz.

- Ley de idiomas nacionales.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles Políticos.
- La Declaración Universal de los Derechos Humanos.
- Declaración de UNESCO sobre la diversidad cultural.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Bibliografía

Documentos entregados en clase por la Maestra Sandra Acán Guerrero. Universidad de San Carlos de Guatemala. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Escuela de Postgrado. Curso: Teoría del Delito, lecciones I, II, III y IV.

COPMAGUA. Más allá de la costumbre: cosmos, orden y equilibrio. MINUGUA y Cooperación Oficial para el Desarrollo de Japón. Guatemala, 1999.

“Derecho Consuetudinario Indígena en Guatemala”. Revista ASIES 4. Asociación de Investigación y Estudios Sociales. Guatemala, 2003.

José Luis Diez Ripollés. Esther Giménez-Salinas i Colomer. Manual de Derecho Penal Guatemalteco. Cooperación Española, Consejo Superior del Poder Judicial. Organismo Judicial del Estado de Guatemala. Artemis Edinter, 2001.

Henry Issa Elkhoury Jacob, Alfredo Chirino Sánchez. Metodología de resolución de conflictos jurídicos en materia penal. San José, Costa Rica. 1991.

Edmundo S. Hendler, Hernán V. Gullco. Casos de Derecho Penal Comparado. Editores del Puerto. Buenos Aires, Argentina. 1996.

Ixchiú García, Pedro Rolando. “La relación existente entre el sistema jurídico propio de los pueblos indígenas y el sistema jurídico oficial. Un estudio en el municipio de Totonicapán”. Tesis de Graduación. División de Ciencias Jurídicas y Sociales del Centro Universitario de Occidente. Universidad de San Carlos de Guatemala. 2008.

Mayén, Guisela. Estudio etnográfico sobre Derecho Consuetudinario. (Informe final). Asociación de Investigación y Estudios Sociales. Guatemala. 1995.

Mayén, Guisela y Augusto Taracena. “Autoridades indígenas del Altiplano Sololá y Totonicapán”. Tesina. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Diplomado en Derecho Consuetudinario Indígena con énfasis en lo penal, Universidad de San Carlos de Guatemala. Inédito. 1998.

Mayén, Guisela y John Schwank. Investigación básica sobre derecho consuetudinario en tres comunidades maya hablantes de Guatemala (informe final). Asociación de Investigación y Estudios Sociales. Guatemala. 1993.

Salvador Monsiváis Márquez. El peritaje antropológico: Juicios y nociones elementales para su uso y elaboración. (Un acercamiento al problema). Instituto Nacional Indigenista. Documentos de Trabajo 5. México D. F.

Francisco Muñoz Conde, *La ciencia del Derecho Penal ante el Nuevo Milenio*. Tirant Lo Blanch. Valencia, España. 2004.

“Punto de vista antropológico: derecho indígena y sistema oficial”. En Seminario sobre Coordinación entre el Derecho Indígena y el Sistema Jurídico Oficial. Programa Estado de Derecho para México, Centroamérica y el Caribe. Asociación de Investigación y Estudios Sociales. Guatemala.

José Luis Diez Ripollés. Esther Giménez-Salinas i Colomer. Henry Issa Elkhoury Jacob, Alfredo Chirino Sánchez. Schwank Durán, John. “El derecho consuetudinario en Guatemala, una aproximación al tema”. En *Derecho Internacional Público* 44-45. Colegio de Abogados y Notarios de Guatemala. Guatemala, 1997.

Tzaquitzal, Efraín, Pedro Ixchiu y Romeo Tiu. *Alcaldes comunales de Totonicapán, Alcaldes comunales de Chwimiq'ina'*, con la colaboración de alcaldes comunitarios de Totonicapán. Editorial Serviprensa. Guatemala, 2000.

Consideraciones antropológicas sobre la realización de peritajes culturales en el sistema de justicia guatemalteco

*Ervin Fidel Us Alvarez*¹

Presentación

El presente trabajo constituye una reflexión realizada en el marco del *Encuentro especializado sobre peritajes culturales y acceso a la justicia de los pueblos indígenas* facilitado por el Instituto Interamericano de Derecho Humanos y la Red de Atención a Pueblos Indígenas, llevada a cabo en la ciudad de San José en Costa Rica en junio de 2010.

Este conjunto de ideas aborda la importancia y la enorme necesidad de fortalecer y fomentar la realización de peritajes culturales en el sistema de justicia guatemalteco a fin de promover una mejor aplicación de la justicia, dada la compleja diversidad cultural que caracteriza a la sociedad de este país.

Se hace un especial hincapié en los aspectos sobre los que un peritaje cultural puede aportar luces para entender aspectos específicos del comportamiento humano en tanto productor y reproductor de cultura en el marco de procesos judiciales.

1. Marco jurídico regulatorio de los peritajes culturales

El peritaje cultural es un acto procesal, que debe desarrollarse por encargo de cualquiera de las partes de un proceso en que se aplique la legislación nacional. El mismo consiste en una exposición para aclarar o explicar un aspecto o varios de la cultura propia de los pueblos indígenas u otros grupos culturales específicos, que tengan una implicación directa con el asunto objeto del litigio².

En tal sentido podemos indicar que dicho acto procesal está regulado actualmente, entre otras normas, de la siguiente manera³:

En el área civil y mercantil se regula por los artículos del 164 al 171 del Código Procesal Civil y Mercantil, Decreto Ley Número 107;

En el área penal se regula por los artículos del 225 al 237 del Código Procesal Penal, decreto 51-92 del Congreso de la República;

En el área laboral se regula por el artículo 352 del Código de Trabajo, decreto 1441 del Congreso de la República.

1 Antropólogo Social y perito cultural guatemalteco de origen Maya-K'iche'.

2 Solórzano León, 2000. P. 30.

3 *Ibid.*, P. 34.

En lo administrativo, es regulado por el artículo 26, de la Ley de lo Contencioso Administrativo, decreto 119-96 del Congreso de la República;

En lo Constitucional, es regulado por el artículo 7 de la Ley de Amparo, Exhibición Personal y de Constitucionalidad, decreto 1-86 de la Asamblea Nacional Constituyente.

2. Importancia de los peritajes culturales en la aplicación de la justicia

En tan sólo 8,800 kilómetros cuadrados, Guatemala presenta una de las sociedades más diversas desde el punto de vista cultural. Y es después de Bolivia⁴, el país con mayor presencia indígena en términos porcentuales en su población.

De acuerdo a los datos oficiales proporcionados por el Instituto Nacional de Estadística⁵, la población indígena pasa del 40% de la población total; sin embargo la apreciación de algunos expertos nacionales es que podría alcanzar hasta un 60%. En todo caso la población indígena está constituida por tres pueblos: Maya, Garífuna y Xinka, subdividiéndose el primero en 22 comunidades lingüísticas⁶.

En ese sentido es válido indicar que una realidad multicultural exige un aparato público multicultural. Es decir que la realidad indicada hace que sea necesario considerar respuestas de parte del Estado acorde a la composición culturalmente diversa de la población guatemalteca. Esto pasa obligatoriamente por una visión renovada que el Estado debe construir sobre su propia naturaleza y su relación con una ciudadanía multicultural.

Si bien el acceso a la justicia en Guatemala, como un derecho y servicio público, pasa actualmente por un ejercicio de mejorar entre otros aspectos la prontitud, efectividad y cumplimiento, un aspecto insoslayable es el de la pertinencia cultural del sistema.

Se entiende por *pertinencia cultural* a la condición de estar en coherencia con la cultura de la población hacia la cual se dirigen las acciones/servicios de una entidad. Significa ser respetuosos a esa forma particular de vida y actuar adecuadamente, es decir, no pretender irrumpir la forma propia de vida de la población y adaptarla en función a una determinada cultura, sino adaptar las acciones y enfoques a la cultura de los usuarios⁷.

4 La composición de la población boliviana comprende una mayoría indígena con el 69% de la población de origen inca, *quechuas* y *aymaras*, siendo la mayor población indígena de América del Sur y de toda América.

5 <http://www.ine.gob.gt/index.php/demografia-y-poblacion/42-demografiaypoblacion/75-censo2002>.

6 De acuerdo al decreto 65-90 y su reforma 24-2003, *éstas son: Achi, Itza', Sakapulteko, Uspanteko, Aka-teko, Chalchiteko, Awakateko, Mam, Poqomam, Poqomchi', K'iche', Q'eqchi', Kaqchikel, Tz'utujil, Mopan, Tektiteko, Sipakapense, Ch'orti', Popti', Q'anjob'al, Ixil y Chuj.*

7 *Consejo Asesor sobre Pueblos Indígenas y Pluralidad*, Presidencia y Vicepresidencia de la República, documento sobre la descripción de su naturaleza, Guatemala, 2007.

Esta correcta adecuación permitiría ir eliminando el etnocentrismo, el racismo y la exclusión, tan característicos del actual sistema de justicia. La mencionada exclusión se expresa de manera palpable en casi todo contacto que se da entre las personas indígenas que demandan la intervención del sistema para la resolución de determinados conflictos y el sistema mismo (que incluye por supuesto a las personas que trabajan en las instituciones del sistema).

En todo ese proceso, una de las cuestiones más importantes es la de desarrollar modelos y pautas que armonicen los distintos sistemas y concepciones culturales sobre la observancia del sistema de normas (estructura jurídica) y la justicia (como resultado).

La pertinencia cultural de la justicia es entonces una demanda fundamentada en virtud del enorme desconocimiento que el sistema tiene de la Guatemala Indígena, lo cual deviene en acciones de exclusión y racismo.

En ese sentido el peritaje cultural viene a jugar roles importantes en los sentidos siguientes:

- Aclara e instruye al sistema y sus operadores sobre aspectos específicos de la cultura de un determinado pueblo.
- Explica la lógica de determinados hechos, comportamientos o fenómenos sociales de determinado pueblo.
- Coadyuva a hacer pertinente culturalmente un fallo, al explicar esa lógica cultural de determinados hechos.

Indirectamente se podría decir que ayuda, al cerrar la brecha cultural entre el sistema oficial y la población indígena, a ir disminuyendo el racismo y etnocentrismo que podría privar en la aplicación de justicia.

3. Aspectos que puede dilucidar un peritaje cultural desde la perspectiva antropológica

3.1 La cultura o la cuestión cultural en su sentido amplio

El objeto de estudio de la ciencia antropológica es, en un sentido amplio, la raza humana en tanto creadora y reproductora de cultura. En un sentido específico son todos aquellos elementos de los cuales está compuesta la cultura, entendida esta como la herencia social. Es decir la transmisión de los conocimientos colectivos que se han producido a lo largo del tiempo y se expresan en lo que saben y hacen las personas, las que a su vez transforman y enriquecen dicho conocimiento.

En su sentido amplio, *cultura* significa la herencia social íntegra de la humanidad, en tanto que en su sentido más restringido *una cultura* equivale a una modalidad particular de la herencia social⁸.

8 Linton, Ralph, 1970. P. 90.

Desarrollado más el concepto se puede indicar que cultura es el “patrimonio simbólico de los patrones de pensamiento y conocimiento que se manifiestan, materialmente, en los objetos y bienes, en particular mediante la conducta social; e, ideológicamente, mediante la comunicación simbólica y la formulación de la experiencia social en sistemas de conocimiento, creencias y valores”⁹.

En ese marco el peritaje cultural desde la perspectiva antropológica es la exposición de uno o varios aspectos de una cultura determinada¹⁰. Como ya se indicó anteriormente, el objetivo es explicar en la lógica del sistema de justicia el significado de un determinado hecho. Así podemos indicar que desde la perspectiva antropológica se pueden abordar distintos aspectos en la elaboración de un peritaje cultural, mismos que se describen a continuación.

3.1.1 La identidad cultural

Este es un aspecto de fundamental importancia cuando se trata de un peritaje sobre algún aspecto de la cultura de una persona o comunidad indígena, ya que esto requiere establecer la identidad de la o las personas de manera adecuada.

La identidad de una persona está constituida por aquel conjunto de elementos y circunstancias que le hacen ser único e irrepetible, lo diferencian frente a otras personas y lo identifican a lo interno de un pueblo o etnia. Son partes de esa identidad personal, los rasgos físicos o definidos biológicamente y aquellos definidos socialmente, aprendidos o impuestos por su pueblo o etnia, los que constituyen su entorno social primario. Son partes de esa identidad, entonces, su pertenencia étnica, su idioma, su religión, su profesión, sus ideas, su aspecto físico, etc.

En tal sentido dicha identidad está marcada por la cultura, y esta consiste en el conjunto de ideas, creencias, tradiciones, instituciones, conocimientos, religión y espiritualidad, cosmogonía y cosmovisión y territorios propios de un grupo humano. La cultura determina entonces nuestras concepciones sobre el mundo que nos rodea y nuestras reacciones y tendencias; nuestras relaciones y nuestros prejuicios están marcados por nuestra cultura. Es decir, la cultura es la codificación de la realidad que un pueblo hace y le sirve para interpretar el mundo que le rodea.

Sin embargo la cultura misma está sujeta a cambios y transformaciones que responden a cambios adaptativos, es decir que la cultura cambia para mejor desenvolverse frente a cier-

9 Ribeiro, Darcy, 1971. P. 8.

10 El papel del antropólogo no es el de un experto en producir cada elemento de la cultura, sino en explicar en qué consisten y qué papel juegan en todo el conjunto de la cultura dichos elementos. Es decir, el antropólogo no es experto criador de ganado vacuno, pero debe saber explicar el valor del ganado en términos de estatus social en determinada cultura, los significados sociales, políticos y hasta espirituales que conlleva tener determinada cantidad de ganado, poder explicar las costumbres y tradiciones que involucran dicha actividad, etc. Lo mismo sucede con cualquier elemento de la cultura tal como el vestuario, el idioma, las normas, etc.

tas realidades. Otras veces la cultura puede cambiar debido a influencias de otras culturas. Con estos cambios es obvio que las personas cambian, lo cual se evidencia cuando los individuos de una determinada cultura o pueblo modifican algunos rasgos o elementos de su propia cultura para darle lugar a nuevos elementos que provienen de otro grupo o pueblo.

Lo anterior no implica que las personas dejen de ser parte de su cultura sólo por el hecho de modificar ciertos aspectos como dejar de vestir su atuendo tradicional, dejar de usar el idioma propio de su pueblo, entre otros.

Generalmente los antropólogos utilizan los rasgos denominados diacríticos para identificar a una persona como parte una determinada cultura, los cuales consisten en aquellos elementos más representativos de un pueblo; en Guatemala, por ejemplo, identificamos a alguien como indígena si porta su atuendo tradicional, habla un idioma indígena, entre otros rasgos.

Sin embargo, hoy en día se ha evolucionado hasta el hecho de que una persona tiene la libertad de reconocerse parte de un pueblo si considera que tiene los elementos culturales que le hacen ser parte de ese pueblo, es decir aún contando con los elementos culturales que lo identifican como parte de una cultura determinada, esa persona tiene la última palabra para decir si es o no parte de esa cultura y pueblo.

Como se indicó, un diacrítico utilizado generalmente es el idioma, el cual se puede entender según lo establece la Ley de Idiomas Nacionales¹¹: “Lengua específica de una comunidad determinada, que se caracteriza por estar fuertemente diferenciada de las demás”. Es decir, el código altamente estructurado y complejo utilizado en un grupo humano determinado para comunicarse entre sí.

Dicho grupo, al caracterizarse por el uso de ese código que toma forma de idioma o lengua, se le conoce como comunidad lingüística, la cual es definida en la misma ley citada anteriormente como el “conjunto de personas que poseen, reconocen y utilizan un idioma común, ya sea en un espacio territorial, social o cultural específico”.

3.1.2 Aspectos lingüísticos

Siguiendo la línea de lo expuesto en el punto anterior, el idioma o lengua de la persona o grupos de personas está ligado estrechamente con la identidad de los mismos, aunque pueda ser que no hable el idioma.

En este punto, tanto la antropología como la lingüística tienen funciones importantes para determinar aspectos referentes al idioma, en lo que se refiere a la antropología propiamente. Los aspectos sobre los que se puede indagar en un peritaje cultural son entre otros:

- la habilidad y dominio del mismo,
- el tipo de variante dialectal,

11 Decreto 19-2003, Congreso de la República de Guatemala. Mayo de 2003.

- expresiones propias del idioma,
- nivel de entendimiento de otros idiomas,
- nivel de entendimiento del castellano (permite saber si requiere de manera indispensable de un traductor),
- aspectos demográficos relacionado con el idioma,
- presencia del idioma en determinados territorios (ayudan a explicar procesos de migración),
- prestigio o racismo lingüístico (saber el nivel de aceptación o rechazo de grupo en determinadas regiones, el Q'eqchi' por ejemplo goza de cierto prestigio en muchas regiones del país).

3.1.3 La cultura inmaterial

La cultura inmaterial consiste en la espiritualidad, la cosmovisión y las creencias propias del grupo.

En el primero, la espiritualidad, tenemos el conjunto de elementos ideológicos que dan forma a una estructura de creencias sagradas y/o religiosas. Esto incluye los rituales, los discursos y a las personas que guían y dan cuerpo a este conjunto de ideas. En el caso del pueblo Maya existe la figura del Aj q'ij, o guía espiritual y todo un sistema que se denomina espiritualidad maya.

En el tema de la espiritualidad cabe también lo referente a los lugares o altares sagrados. En referencia a esto se deben abordar las normas, usos y características que rigen estos lugares, que para el caso de los Pueblos Indígenas en Guatemala no están constituidos por edificaciones, sino generalmente se encuentran en lugares naturales y abiertos.

La cosmovisión, por otro lado, es el conjunto de ideas que explican el mundo, el universo, la vida y al grupo mismo. En ese sentido acá lo que puede ser objeto de explicación es el comportamiento social de las personas en virtud de dichas ideas y explicaciones. Un buen ejemplo es la creencia en la cosmovisión maya de que todo tiene vida. Y de ahí que se generen conflictos por la explotación de los recursos naturales o construcción de ciertas obras de infraestructura.

Es decir la cosmovisión da vida a ciertas creencias que si no son comprendidas a cabalidad, no se pueden entender determinados comportamientos. Y ello puede ser objeto de explicación en un peritaje cultural.

3.1.4 Costumbres y tradiciones

Ligadas a la cosmovisión de un pueblo, están las costumbres y tradiciones. De hecho el pueblo las crea y funcionan para expresar y recrear a la cosmovisión misma.

Las costumbres y tradiciones son ritos y actos que explican las creencias y valores. Éstas se practican justamente para dar sentido, valor y perpetuación del grupo.

De esa cuenta hay costumbres y tradiciones para desarrollar casi todas las actividades de la vida:

- Las alianzas matrimoniales.
- La preparación y el consumo de los alimentos.
- Las fiestas.El trabajo.
- La crianza de los niños.La curación de enfermedades.
- El nacimiento.
- La muerte.
- La relación con los animales y las plantas.

3.1.5 Tierra y recursos naturales

Acá los peritajes juegan un papel fundamental en cuanto a establecer las normas de herencia y administración de la tierra. Es decir si ésta es tierra comunal o colectiva o existe la propiedad privada. Si fuese propiedad privada, es importante definir si es el caso, como funciona la línea de la herencia; si es patrilineal o no, si es verbal o escrita, si utiliza el sistema oficial de registro de la propiedad o por el contrario, si se hace uso de las autoridades indígenas o propias.

3.1.6 Organización política y autoridades

La organización política son la forma, los mecanismos y los actores que integran el sistema por medio del cual se gestiona el poder a lo interno y externo del grupo o pueblo.

La función aclaratoria del perito en cuanto a este ítem, puede incluir la descripción de la estructura y funcionamiento de las instituciones de las autoridades propias. Se puede también establecer si son instituciones precolombinas o producto del colonialismo o si más bien son mixtas.

También incluye establecer los procedimientos de selección y nombramiento, aspectos que administran y su relación con las instituciones oficiales.

3.1.7 Pluralismo jurídico y sistemas de justicia propios

Se dice que existe pluralismo cuando operan en un mismo territorio diversidad de sistemas de naturaleza distinta, tales como el sistema jurídico indígena, los sistemas jurídicos internacionales o sistemas jurídicos tradicionales que actualmente rigen en casi todos los Estados. La diversidad jurídica se refleja en los principios y valores que fundamentan un sistema de justicia, los procedimientos y la normativa.

La diversidad en este ámbito implica que un hecho puede ser considerado un delito o no, o que la gravedad de un hecho puede tener distinto grado, dependiendo del lente cultural con que se le juzgue.

Asimismo, una norma o ley dentro del marco jurídico del Estado, podría estar reñida con las tradiciones, costumbres, creencias y forma de vida de la cultura a la que pertenece la persona.

En Guatemala actualmente perviven paralelamente distintos sistemas de justicia. En ese marco particular podemos indicar que paralelos al sistema de justicia oficial existen la de los pueblos indígenas y los sistemas consuetudinarios.

El papel del peritaje es establecer cuál es la naturaleza y estructura de los mismos, qué aspectos juzgan, cómo se nombran y eligen a las autoridades y cómo se interrelacionan los distintos sistemas con el oficial.

Por ejemplo, de acuerdo a estudios y sistematizaciones realizadas, el sistema maya tiene las siguientes características¹²:

Constructivo. Permite construir la unidad, el equilibrio y la armonía, entre seres humanos y entre humanidad, cosmos y naturaleza.

Integral. Incluye relaciones con la madre naturaleza, el cosmos y el Ajaw, a través de las ceremonias, para el efecto.

Oral. Por ser transmitido y desarrollado por vía oral, en particular usando el idioma propio de la comunidad, invistiendo de valor y respeto a la palabra misma.

Moral. Infunde en la persona humana guardar respeto hacia todos los seres humanos incluyendo al Ajaw, el cosmos y la naturaleza.

Digno. Aconseja no transgredir la norma de respeto, a través del Pixab'. De no observar el Pixab' se incurre en perder la dignidad mediante el Xajan, el cual es sancionado como mak o awas, que significa faltar al consenso y armonía entre las partes, irrespetando el valor de la palabra.

Conductor. Informa y orienta a las personas como seres humanos de las normas de obediencia, respeto tanto para los seres humanos como para los elementos de la naturaleza.

Conciliatorio. Por la tradición oral y el valor del mismo, juega una papel trascendente en el diálogo y transmisión de hechos, causas, efectos, razones, argumentos, justificaciones y consensos de las partes, conciliando por medio de valorar lo expuesto de forma verbal.

Preventivo. Previene y delinea, y si es el caso persuade y coacciona la conducta humana durante el desarrollo de la vida y la relación con la familia y la comunidad.

Consensual. Utiliza el consenso como mecanismo de convencimiento y consentimiento para la formalización de actos y admisión de una o varias soluciones alternativas de hechos, circunstancias, desavenencias y adversidades, siendo el fundamento para el valor de la palabra y la conducta a observar y las acciones a realizar.

Dinámico. Parte de la dinámica cambiante de la sociedad, de acuerdo al contexto, necesidad y satisfacción de las partes, aun habiendo disenso.

12 Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya, Oxlajuj Ajpop, 2003. P. 42.

Formativo. Forma y educa a la persona y a la colectividad sobre la debida observancia y aplicación de la normativa del sistema de principios y valores de convivencia social y comunitaria.

Neutral. Manifiesta postura imparcial por su carácter conciliador, desarrollando una serie de consejos y llamadas de atención, a fin de velar por el bienestar colectivo e individual.

Reparador. Busca mantener la armonía social, procurando reparar el desequilibrio, así como resarcir el daño ocasionado por una acción de Sajan.

Cosmobiológico. Basa su práctica, aplicación, vigencia y desarrollo de la normativa social, en la observancia del sistema calendárico maya

Histórico. Se fundamenta en fuentes materiales como las inscripciones y de la memoria y práctica oral de las autoridades mayas.

Humano. Aplicar objetivamente el conjunto de normativa establecidas a favor de la vida en armonía con los semejantes, la naturaleza y el cosmos, incentivando el desarrollo humano, como finalidad de la coexistencia colectiva e individual.

3.1.8 Historia local propia

En este tema le tocará al perito determinar aquellos aspectos de la historia propia de un determinada aldea o localidad, pueblos, comunidad lingüística, entre otros. Nos referimos entonces, a aquella historia no oficial, que no se sabe de manera oficial y que para algunos antropólogos es más bien la memoria colectiva del grupo, memoria que contiene por ejemplo fechas y datos de la fundación de la comunidad, primeros pobladores, hitos históricos importantes, entre otros.

Importante es señalar que las percepciones sobre la historia nacional oficial son interpretadas y concebidas de una manera particular de acuerdo a las dinámicas locales. Lo que para la nación es un hito grande, sublime, victorioso, que llena de orgullo nacional puede tener otra interpretación para la localidad a partir de los significados propios de dichos hechos.

3.1.9 Vestimenta tradicional

En este punto el peritaje puede versar sobre las características de la vestimenta misma. En Guatemala por ejemplo, el vestuario tradicional indígena varía de acuerdo a cada región, comunidad lingüística y municipio. Otros aspectos importantes son las prácticas y procedimientos referentes a los materiales y su elaboración. Asimismo los diseños, contenidos y significados.

Por otra parte también se pueden establecer otros elementos sociales tales como razones del desuso del mismo o cambios y transformaciones en su estructura original, entre otros aspectos.

4. Consideraciones y recomendaciones finales

El peritaje cultural (también llamado peritaje antropológico o prueba judicial antropológica) provee datos importantes del contexto social en que se desenvuelve el caso y aporta las pruebas sobre un hecho o conducta que proviene de parámetros culturales distintos.

Consiste en cuestionar desde otro marco cultural los hechos que se juzgan. En ese sentido en un elemento auxiliar y constituye un estudio científico judicial.

La función del peritaje cultural es analizar los hechos dentro del marco cultural indígena y aportar los elementos de juicio para el juzgador.

Mediante el peritaje cultural, es posible aclarar los hechos, porque se contextualizan dentro de la realidad cultural y social que los rodea. Se busca el origen y la explicación dentro del contexto social y cultural mediante el testimonio y la opinión de personas conocedoras de las normas comunitarias, las costumbres y las creencias. Es un medio de prueba que brinda información al juzgador e ilustra su criterio sobre el marco cultural en donde se dieron los hechos que se juzgan.

Puede desarrollarlo un experto conocedor de la cultura sobre la que se está juzgando cuando el aspecto a esclarecer es muy específico; es decir, no necesariamente debe ser un antropólogo, pero éste último quizá pueda brindar aportes un tanto más precisos en virtud de su formación profesional.

Todos los peritajes tienen características distintas, es decir pueden durar períodos diferentes de acuerdo a su complejidad y temas a tratar. Incluso pueden requerir a más de una persona para llevar a cabo el estudio. Como se ha visto a lo largo de esta breve exposición, los tópicos sobre los que puede versar el peritaje desde el punto de vista antropológico son variados y de diferente nivel de complejidad. En este trabajo se abordaron sólo los más representativos de este tipo de investigación científico judicial.

Por último, es importante señalar que dadas las características multiculturales de países como Guatemala, es sumamente importante promover el uso de estas opiniones periciales en la aplicación de la justicia a efecto de lograr cerrar la brecha cultural existente entre el sistema oficial de justicia y pueblos indígenas, que perciben, practican y recrean la justicia desde ópticas diferentes.

Bibliografía

Artiles Visbal, Leticia, et al. *Metodología de la investigación para las Ciencias de la Salud*. Editorial de Ciencias Médicas. Ciudad de la Habana, Cuba, 2009.

Cochoy Alva, María Fabiana, et al. *Raxalaj Mayab' K'aslemalil, Cosmovisión Maya, Plenitud de la Vida*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Guatemala, Guatemala, 2006.

Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya, Oxlajuj Ajpop. *Ajawarem: Las autoridades responsables de gobernarlos. La autoridad en el Sistema Jurídico Maya en Guatemala*. Guatemala, Guatemala, marzo de 2003.

Ixchiu García, Pedro Rolando. *La relación existente entre el sistema jurídico propio de los Pueblos Indígenas y el Sistema Jurídico Oficial. Un estudio en el Municipio de Totonicapán*. Universidad de San Carlos de Guatemala, Quetzaltenango. Octubre de 2008.

Linton, Ralph. *Estudio del Hombre*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 1970 (octava reimpression).

Ribeiro, Darcy. *El proceso civilizatorio*. Centro Editor de América Latina, S.A. Buenos Aires, Argentina, 1971.

Solórzano León, Justo Vinicio. “El peritaje cultural como medio de prueba en los procesos judiciales de Guatemala”, *Justicia penal y sociedad, Revista guatemalteca de Ciencias Sociales*. Guatemala, Guatemala. Año 8, No. 13, enero de 2000.

Wilson, Richard. *Resurgimiento Maya en Guatemala, Experiencias Q'eqchi'es*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies. Antigua, Guatemala, 1999.

Páginas web consultadas:

Instituto Nacional de Estadística de Guatemala: <http://www.ine.gob.gt/>.

Academia de Lenguas Mayas de Guatemala: <http://www.almg.org.gt/>

Il Parte

Pueblos indígenas y su concepción de pobreza

María Teresa Zapeta Mendoza

Con la colaboración de:

Guillermo Armando Pacay Chiquin

Daniel Domingo López

Presentación

La pobreza es uno de los fenómenos de mayor preocupación a nivel mundial, sobre todo por su vinculación con las grandes desigualdades, exclusiones e injusticias presentes en las distintas sociedades.

Sin embargo, a través del presente documento se pretende hacer un acercamiento a este fenómeno, su conceptualización, su interpretación y sistemas de medición desde la visión de los Pueblos Indígenas. Se plantea como acercamiento, lo cual implica que no es una conceptualización acabada; todo lo contrario, es un insumo base para la discusión y reconceptualización.

Para ello se parte de un análisis de contexto, lo cual se plantea como aproximación al tejido de las realidades de los Pueblos Indígenas. En este capítulo se analizan algunos de los indicadores y estándares de pobreza y su incidencia en la vida individual y colectiva de los Pueblos Indígenas.

En un segundo capítulo se aborda la conceptualización de pobreza utilizada por varios investigadores de la materia, se pone especial énfasis en los sistemas de medición y los indicadores para identificar la pobreza. En este caso se hace notar que los indicadores utilizados no reflejan algunos elementos que se derivan de la visión de los Pueblos Indígenas, limitando las interpretaciones en el ámbito económico material.

Finalmente se desarrolla un capítulo sobre la conceptualización de la pobreza, desde la visión de los Pueblos Indígenas. En este caso se parte por aclarar que esta conceptualización se desprende de lo que se puede entender por plenitud de la vida. Existen diferentes tipos y manifestaciones de pobreza y se hace un especial énfasis en que la pobreza no sólo es material, ni económica. Que el abordaje del mismo se debe hacer desde una visión integral, dual y complementaria.

Con ello se pretende ofrecer insumos para la discusión, análisis y reconstrucción de las interpretaciones y conceptualizaciones de la pobreza, con el fin de encontrar las estrategias pertinentes para superar sus causas y efectos.

1. Contexto. Una aproximación al tejido de las realidades de los pueblos indígenas

Escribir y describir las realidades de los Pueblos Indígenas como marco de referencia para realizar un acercamiento a la conceptualización de la pobreza desde los mismos, resulta complejo y multidimensional. Además implica cuestionarse ¿desde qué mirada se interpretan y definen estas realidades?

Se plantea como tejido ya que implica una serie de tramados y de hilos multicolores que se entrelazan y crean imágenes, interpretaciones y descripciones sociopolíticas sobre los Pueblos Indígenas. Muchas veces son interpretaciones realizadas desde una óptica externa y de sistemas de mediciones no coherentes con la visión y cosmovisión de los Pueblos Indígenas.

En este sentido, es necesario partir de algunas premisas:

- En primera instancia, las realidades son cíclicas, están en permanente movimiento y se recrean ya que constituyen la vida de las personas en su ser individual y colectivo.
- No se puede dar por hecho que los Pueblos Indígenas son pobres por naturaleza, pero tampoco se pueden negar las condiciones de desigualdades y exclusiones históricas en las que se encuentran.
- El contexto de los Pueblos Indígenas se define por sus riquezas y sus carencias. Sin embargo, la tendencia casi generalizada ha sido el de centrar la atención en las carencias y las condiciones de desventaja.
- Causa y efecto se entrelazan, convirtiéndose en una cadena de situaciones que muchas veces resulta complejo encontrar el punto de partida y de llegada, especialmente cuando se trata de situaciones históricas que han dejado huellas imborrables y han desencadenado otra serie de condiciones que afectan la vida de los Pueblos Indígenas.
- El Estado y sus políticas son referentes esenciales en el abordaje del tejido de las realidades de los pueblos indígenas. Especialmente cuando se trata del Estado guatemalteco que, al igual que muchos otros, se caracteriza por su tendencia centralizadora, excluyente, monocultural y racista, lo que ha generado desigualdades e inequidades reforzando las diferencias por razones de identidad cultural, género, clases sociales y ubicación geográfica.

Para el efecto de esta aproximación a las realidades se han tomado datos e informaciones generadas por distintas fuentes de investigación, así como algunas vivencias propias desde las comunidades indígenas.

1.1 Contexto general

Guatemala se caracteriza por ser pluricultural y multilingüe. En ella conviven por lo menos 4 pueblos reconocidos social, política y legalmente: el pueblo Maya, Garífuna, Xinka y Mestizo¹. La población total de Guatemala, según datos del XI Censo Nacional de Población 2002 y VI de Habitación (INE 2002) asciende al total de 11.237.196. De este total, la población indígena representa aproximadamente el 40% de la población, de los cuales una mayoría aproximada de 3 millones vive en el área rural del país².

Debido al racismo estructural que atraviesa el accionar de las distintas instancias del Estado, estas estadísticas han sido cuestionadas por las organizaciones de pueblos indígenas, ya que los procedimientos para la recolección y procesamiento de datos han adolecido de varios vacíos. Al respecto existen otras investigaciones, entre ellas la realizada por TZIAN (1994) y la de Grünberg (2002) que elevan el peso demográfico de los pueblos indígenas de Guatemala al 58% de la población total³.

Respecto a la población demográfica de las mujeres indígenas, tal como lo plantea el Segundo Informe Temático de la Defensoría de la Mujer Indígena, publicado en el año 2007, aún no se cuentan con datos precisos. Sin embargo, en dicho informe se realizan algunos cruces de información estadística, especialmente en lo referente al total de población indígena, con el total de población femenina, dando como resultado una aproximación entre un mínimo de 2.300.000 (21%) y un máximo de 3.250.000 (29%) de mujeres indígenas con respecto al total de la población.

Los pueblos indígenas constituyen una parte importante del país, no sólo en términos demográficos, sino en cuanto a su riqueza cultural, la fuerza laboral y sus conocimientos ancestrales especialmente los relacionados al cuidado y protección de la naturaleza y del territorio.

La historia de Guatemala y por ende la de los Pueblos Indígenas ha estado marcada por distintas etapas de represión, violencia, dictaduras y últimamente de una etapa en la que se busca alcanzar la democracia. En el contexto de los Pueblos Indígenas, es necesario remarcar las consecuencias dejadas por la invasión, colonización, dictaduras militares y el reciente conflicto armado interno que duró más de 36 años. Esto explica muchas de las situaciones y condiciones actuales presentes en las estructuras del Estado y la vivencia cotidiana de los Pueblos Indígenas y de la sociedad guatemalteca.

Como parte de estas etapas es importante resaltar la trascendencia de las transformaciones y el regreso a la vida democrática marcada a partir de una nueva Constitución Política de

1 Acuerdos de Paz. Reconocidos legalmente por el Estado de Guatemala, mediante el Decreto de Ley No.52-2005 “Ley Marco de los Acuerdos de Paz” emitido por el Congreso de la República de Guatemala, 2005.

2 Defensoría de la Mujer Indígena. “El acceso de las mujeres indígenas al sistema de justicia oficial en Guatemala”. Ukab’ wuj ke ixoqib’ Segundo Informe Temático. Guatemala, 2007.

3 Ídem.

la República de 1985. Al respecto, la Política Nacional de Promoción y Desarrollo Integral de las Mujeres refiere que: “En la Constitución Política de la República de Guatemala de 1985, se plantearon cambios sustantivos de carácter político, social y cultural, como marco de una nueva forma de intervención del Estado, que orienta la participación ciudadana y la descentralización de sus acciones, con el propósito de promover el desarrollo del país”⁴.

Otro de los avances importantes a valorar es el proceso de paz concretado con la firma de los Acuerdos de Paz⁵. En este proceso, los Pueblos Indígenas han dado su aporte en el ámbito social, político y legal, especialmente en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.

La organización y participación internacional de los Pueblos Indígenas ha contribuido a los avances en la protección y promoción de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas. Los Tratados y Convenios Internacionales constituyen un marco importante, en los cuales Guatemala ha adquirido compromisos específicos.

Estos esfuerzos tanto nacionales como internacionales constituyen un marco positivo para los Pueblos Indígenas, enfocados a seguir contribuyendo para el logro de una vida más armónica y equitativa.

a) Realidades sociopolíticas

Al abordar las situaciones de los Pueblos Indígenas en el ámbito sociopolítico necesariamente se debe tener como referencia inicial las condiciones de desigualdades y de exclusión. También es importante revalorar los aportes de los Pueblos Indígenas y de las mujeres indígenas a la transformación de estas realidades, valiéndose de los valores y conocimientos sustentados en su propia cosmovisión.

No se puede dejar de abordar el racismo y la discriminación y su impacto en las realidades de los Pueblos Indígenas y del país, así como su vinculación con la pobreza: “la discriminación es uno de los factores que incrementan la desigualdad social y profundizan la pobreza”⁶. Lo mismo sucede con el racismo, cuyos efectos trastocan los distintos ámbitos de la vida:

Los mecanismos del racismo y la discriminación racial (...) juegan un papel importante en la acentuada gravedad con que las desigualdades socioeconómicas afectan a los Pueblos Indígenas. Estas desigualdades, entre otros factores históricos, han obstaculizado el ejercicio pleno de la ciudadanía por parte de los Pueblos Indígenas. Estos son, pues, objeto de una exclusión estructural multidimensional: económica, social, política y cultural. La discriminación racial ha animado secularmente un círculo vicioso entre desarrollo desigual,

4 Secretaría Presidencial de la Mujer-SEPREM. Política Nacional de Promoción y Desarrollo Integral de la Mujer 2008-2023. Guatemala 2007.

5 Ley Marco de los Acuerdos de Paz. Decreto No. 52-2005. Guatemala.

6 Gobierno de la República de Guatemala. Política Pública para la Convivencia y Eliminación del Racismo y la Discriminación Racial. Octubre 2006.

infraestructura diferenciada, contrastes de productividad y diferencias de salarios e ingresos entre indígenas y no indígenas. La brecha de ingresos imputable específicamente al factor racial se calcula conservadoramente en USD \$ 560.- al año por persona económicamente activa⁷.

En la vida de las mujeres indígenas se entrecruzan la discriminación de género y el racismo, convirtiéndose en un ciclo de violencia cotidiana pero también estructural. Según el Segundo Informe de la Defensoría de la Mujer Indígena⁸ las problemáticas derivadas de estas situaciones y condiciones, que son presentadas ante el sistema de justicia oficial son las siguientes:

- Violencia intrafamiliar
- Obtención de pensiones alimenticias
- Asuntos laborales
- Situación de las mujeres indígenas privadas de libertad
- Discriminación racial y racismo institucional

Esta se entrelaza con las problemáticas de exclusión socioeconómica de las mujeres indígenas. A continuación una tabla que proporciona datos sobre la población indígena femenina.

Población	2,345,486 mujeres
% s/ total de población indígena	50.9% mujeres
Ubicación geográfica	39.7% y 60.3% rurales
Nivel de pobreza	77%
Analfabetismo	58.3% mujeres

Tabla tomada del Segundo Informe de la Defensoría de la Mujer Indígena

El acceso y pertinencia de los servicios públicos en cuanto a salud, educación y justicia son indicadores del impacto de la discriminación y el racismo, así como de los esfuerzos por superarlo. Es de resaltar que uno de los indicadores de medición de la pobreza lo constituye la privación de estos servicios esenciales. Los diversos informes de desarrollo humano presentados por el Sistema de Naciones Unidas en Guatemala indican que los Pueblos Indígenas son mayormente excluidos de estos servicios. Cuando se trata de mujeres indígenas la situación es mucho más preocupante: “Las mujeres indígenas tienen el mayor índice de pobreza y las mayores dificultades para acceder a los servicios públicos en general. De esa

7 Ídem.

8 Defensoría de la Mujer Indígena. “El acceso de las mujeres indígenas al sistema de justicia oficial en Guatemala”. Ukab’ wuj ke ixoqib’ Segundo Informe Temático. Guatemala, 2007.

cuenta, en algunas regiones del país, existe hasta un 87.5% de mujeres indígenas analfabetas”⁹.

La **educación formal** enfrenta grandes retos para el país. La inversión en educación está por debajo de los niveles deseados para proveer la cantidad de maestros necesarios para atender a toda la población y brindar educación de calidad. La educación bilingüe intercultural si bien es una prioridad para un país con características como las nuestras, aún no logra trascender de las políticas, al aula.

Los problemas de cobertura y calidad de la educación en Guatemala se atribuyen principalmente a los escasos fondos que se destinan al sistema educativo. A pesar de la recomendación de UNESCO de destinar 7% del PIB, en el 2003 únicamente el 1.7% del PIB fue invertido en la educación de las y los guatemaltecos. Esto representa la menor inversión en educación en cualquier país en Latinoamérica (Unidad de Informática, 2000. Ministerio de Educación, Guatemala).

La deserción y la repitencia son dos de las causas principales para que en Guatemala exista tanta inequidad en la educación. En promedio la niñez en Guatemala asiste únicamente 4 años a la escuela; éste es el nivel más bajo en toda Latinoamérica (MINEDUC, 2005).

La brecha de la inequidad entre hombres y mujeres para la educación esta mejorando. Pero las niñas tendrán 0.8 años menos de posibilidad de educación ante un niño. Esto se traduce en que una niña indígena tendrá mayores dificultades para terminar la primaria que cualquier otro grupo demográfico.

Altas tasas de repitencia y deserción contribuyen al bajo perfil educativo de la población, especialmente la educación de los pueblos indígenas, impidiéndoles adquirir conocimientos y destrezas básicas para su desarrollo. Las familias de campesinos se encuentran atrapadas en el círculo de pobreza que se evidencia con la desnutrición, la baja productividad, la escasa generación de ingresos y altas tasas de natalidad.

En vista de la relación que existe entre educación y productividad, mejorar la calidad de la educación y la cobertura además de reducir la pobreza, contribuye al crecimiento económico (SEGEPLAN, Estrategia de Reducción de la Pobreza, Guatemala 2001).

Frente a estas limitaciones y un sistema de educación monolingüe, monocultural y centralizada, los Pueblos Indígenas están impulsando iniciativas para mejorar el acceso y la calidad de la educación. Existen escuelas Mayas que atienden la educación de niñas, niños y jóvenes desde los elementos de la propia identidad; éstas son impulsadas y sostenidas por organizaciones de los Pueblos Indígenas.

b) Realidades socioeconómicas

Para hablar de las realidades socioeconómicas de los Pueblos Indígenas, es importante partir por reconocer que Guatemala es un país eminentemente agrícola, que los agricultores

9 Ídem.

son los más pobres de Guatemala y que gran parte de la economía de la población indígena depende de la agricultura.

Según el Instituto Nacional de Estadística, INE, del total de la población, más de 6 millones son pobres, se alimentan con menos de 18.10 quetzales al día, mientras que 1.976.604 son extremadamente pobres, ya que viven con menos de 8.91 quetzales al día. Ellos en su conjunto suman 7.602.496 –siete millones seiscientos dos mil cuatrocientos noventa y seis– que a la vez representan el 51% del total de la población guatemalteca.

La Secretaría General de Planificación y programación de la Presidencia, SEGEPLAN, ha elaborado el Mapa de Pobreza de Guatemala. Uno de los indicadores de discriminación y racismo estructural que se visualiza a través de este mapa, es la coincidencia entre las zonas de mayor presencia poblacional indígena con las zonas geográficas de mayor la incidencia de la pobreza y pobreza extrema a nivel nacional.

Los lugares con mayor incidencia de la pobreza se muestra en el mapa con los colores más oscuros y los colores más claros indican las zonas con menor índice de pobreza. Las regiones norte y occidente son las más afectadas. Los índices de severidad mayores se encuentran en Alta Verapaz, Quiché y Huehuetenango. Los menores índices de severidad se encuentran en las zonas con menor porcentaje de presencia poblacional indígena: Guatemala, Sacatepéquez y Zacapa¹⁰.

Para el abordaje de las realidades socioeconómicas es imprescindible hacer una breve revisión de la situación de trabajo en los Pueblos Indígenas.

En Guatemala dos tercios de la capacitación laboral se llevan a cabo en el área metropolitana. Poniendo en desventaja a las personas de otras áreas urbanas fuera de la ciudad capital y en mayor desventaja a las áreas rurales de acceder al mercado laboral, en donde generalmente se dedican a la agricultura de subsistencia. El recurso humano del área rural tiene serias desventajas en el acceso a mejorar sus destrezas y capacidades (Memorando económico del país, 2005. Banco Mundial).

Por ejemplo, los y las jóvenes, que terminan el ciclo diversificado y no continúan sus estudios universitarios, tienen muy pocas opciones para adquirir nuevas destrezas y/o actualizar sus conocimientos. Estos jóvenes estarán desempleados o subempleados en actividades que no mejorarán su nivel de vida y les limitará su consumo y acceso a servicios.

Las desigualdades de la obtención de ingresos económicos tiene como una de sus consecuencias el establecimiento de las desigualdades en los patrones de consumo (INDH 2007-2008).

Uno de los principales indicadores de desigualdades en Guatemala para la obtención de ingresos económicos es el género. En el 2006 la participación en alguna rama de la acti-

10 http://sedac.ciesin.org/povmap/downloads/methods/Mapas_de_la_Pobreza_2002.pdf.

Mapas de pobreza y desigualdad de Guatemala. Insumo preliminar elaborado por ASIES. Guatemala 2005.

vidad económica era mayoritaria para los hombres, 62.0 %, mientras que únicamente el 38.8% de las mujeres participaban de ella. De ese porcentaje, las mujeres participan mayoritariamente en actividades de enseñanza, servicios sociales y de salud (INDH 2007-2008). Esto indica que aún existe una amplia segmentación de las actividades por las atribuciones de los géneros y una marcada desigualdad económica.

Si bien las mujeres participan cada vez más en actividades económicas, la tasa de desempleo de las mujeres es siempre más alta que la de los hombres, y en algunos casos se duplica. Los ingresos y las horas de trabajo son también menores para las mujeres que acceden siempre a trabajos con niveles jerárquicos inferiores, o en cadenas productivas con menos ingresos o bien son las protagonistas del trabajo informal (INDH 2007-2008).

El trabajo informal es común para las poblaciones urbanas y rurales, pero se centra en el área rural. Su porcentaje es mayor en mujeres, y como dato, el 85% de la informalidad del trabajo se da en la población indígena (INDH 2007-2008, elaborado con datos del ENCOVI 2006).

El trabajo doméstico se considera no calificado y de baja categoría, por estar asociado a las tareas del hogar. Además, se considera una extensión natural del papel de la mujer y esto se traduce en salarios más bajos y menos garantías. Según las organizaciones que trabajan con trabajadoras domésticas en Guatemala, las mujeres mayas constituyen el 70% de esta fuerza laboral (Human Rights Watch, 2000).

Según un estudio de migración realizado por la Procuraduría de los Derechos Humanos en el 2008, las áreas de San Marcos y Huehuetenango, con mayor población indígena tienen los índices más altos de migración. Los altos índices de pobreza, coinciden con los departamentos que aportan más migrantes. Esto ha influido en que la migración sea una característica normal y una alternativa al desempleo que se vive en estas zonas Guatemala, donde la población económicamente activa tiene poca o ninguna educación (PDH, 2008).

Los últimos estudios indican una creciente feminización de la migración de estos departamentos a la zona Sur de México que emplea a mujeres en el servicio doméstico y la prostitución.

La siguiente gráfica contribuye a tener una mirada comparativa de los niveles de exclusión en lo que se refiere a los ingresos laborales mensuales.

El acceso al agua para el consumo humano es también otro de los indicadores importantes en cuanto a niveles de pobreza.

Guatemala, enfrenta grandes retos en cuanto al acceso al agua para el consumo humano, se dan distintas condiciones de acceso, en algunas comunidades se cuenta con servicio de agua potable, en otras agua entubada, y las aguas llovedizas, de ríos y otras fuentes.

El agua potable es la que pasa por un proceso de desinfección en los depósitos u otro antes de ser distribuido a la red de tubería. En cambio el agua entubada es canalizada a un sistema de red de tubería para el consumo en los hogares sin tratamiento de desinfección. Y lo

que es común en muchas comunidades rurales y los sectores periféricos de las ciudades, es el consumo de agua llovediza, recibida de la lluvia por medio de los techos de los hogares hacia recipientes, agua acarreada en tinajas hacia recipientes que mantienen en los hogares, todas estas sin tratamientos de desinfección.

La distribución y abastecimiento de agua potable se da más en las áreas urbanas o cabeceras municipales. En las áreas rurales se carece de agua potable, el agua que se usa se obtiene de las lluvias, pozos, nacimientos y ríos entre otros.

Para obtener agua en verano, las personas deben caminar de 30 minutos hasta 2 horas para acarrear una tinaja de agua. Las personas que participan en acarrear agua son mayoritariamente las mujeres, luego participan también los hombres y los niños. Se mencionan dos ejemplos de esta situación.

Aldea Sachicha, municipio de Cobán, Alta Verapaz, en tiempo como a 20 minutos de la cabecera departamental, Cobán, en distancia como a 16 kilómetros. En tiempos de verano los Bomberos Voluntarios auxilian a la aldea con el abastecimiento de agua en motobombas, en esta comunidad hay un río que queda como a dos kilómetros de la misma, en la que las señoras y los niños y niñas con tinajas deben caminar hasta 2 horas para acarrear la tinaja de agua, cuando los bomberos no llegan (Bombero Voluntario Carlos Rey).

Comunidad Chivencorral del mismo municipio, aunque ya es considerada como urbana puesto que está ubicada en la zona 12 de la cabecera, como a un kilómetro del parque central, habitada por aproximadamente 75 familias, en tiempo de verano acarrean agua de un pozo propiedad del Centro Universitario del Norte, CUNOR, pero se debe de hacer cola por lo que les lleva mucho tiempo llenar los recipientes que utilizan para acarrear, además por los quehaceres de la población la mayoría acarrea a partir de las once ó doce de la noche, por lo que en la madrugada ya se ha secado y en el día se llena. En ocasiones, los Bomberos Voluntarios auxilian a esta comunidad con un costo de Q. 3.00 el tonel de agua; en invierno en la comunidad consumen agua de lluvia que reciben del techo de las casas y llenan toneles u otros recipientes (Gilberto Xol, habitante de la comunidad).

En algunas comunidades en donde cuentan con alguna fuente, como nacimiento, río u otro, han construido tanques para agua; esta construcción, en algunas comunidades la han hecho con sus propios esfuerzos, en otras con apoyo de las municipalidades y/o de ONG's. De esta forma entuban y distribuyen el agua para los hogares de los habitantes de las comunidades. Esta agua no es potable, puesto que no es clorada sino entubada.

Considerando que la mayor parte de la población rural es indígena, se puede deducir que la mayoría de población que sufre de los problemas y de la falta de agua potable es la población indígena.

Pero algo que podemos comentar por conocimiento propio y corroborado con las lecturas que hacemos, es que el abastecimiento de agua en las áreas rurales está a cargo de los propios pobladores, y todo evidencia que no tiene ningún tipo de desinfección.

El hecho de acarrear agua consume en la población un cuarto de su tiempo útil, entonces los rendimientos en otras labores no pueden ser los mismos, como el caso de los niños estudiantes, los padres en los campos de cultivo y otros.

La calidad del agua para la salud de la población le corresponde al Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, la administración y distribución sin desestimar la calidad, le corresponde a las Municipalidades, y en lo concerniente a financiamiento para ampliación de servicios le compete al INFOM.

Según datos que maneja la OPS, en Guatemala no tienen servicio de agua potable cerca de 3.7 millones de habitantes; además, sostiene que la cobertura en el área rural es del 54% y que solo al 15% se le hacen labores de desinfección, por lo que se deduce que hay un 46% de la población en el área rural que no tiene servicios de agua y que el agua que consumen la gran mayoría de los habitantes de las áreas rurales no es agua potable. Datos similares se administran en los informes presidenciales del año 2004¹¹.

Según datos del Instituto de Fomento Municipal (INFOM), en el país 7.5 millones de guatemaltecos no tienen acceso a agua y saneamiento, y se necesitaría una inversión de Q 500 millones anuales, durante cinco años, para cubrir la mitad de esa demanda.

Juan José Alfaro, presidente del INFOM, informó que la mayor parte de personas sin acceso al referido servicio en el área rural son quienes menos contaminan las fuentes hídricas; en los centros urbanos hay más acceso al agua y es donde contaminan más. Esta semana fueron inauguradas tres plantas de agua potable¹².

2. Análisis sobre la conceptualización de pobreza

El abordaje de la pobreza es sumamente complejo y multidimensional, por lo que no se puede tener una sola mirada para su conceptualización y medición. Pasa por infinidad de interpretaciones, distintas filosofías, ideologías, cosmovisiones y disciplinas. Asimismo por diversidad de enfoques, entre ellos, de Pueblos Indígenas, de derechos humanos, género, clases sociales y otros. Lo que algunos autores clasifican como enfoques materialistas y humanistas.

Otra de las corrientes utilizadas en la conceptualización es la visión separatista y bipolar. Se hace una diferenciación entre pobres y no pobres. Esto es relativo, ya que surge la interrogante de qué define el ser pobre y el no ser pobre. De esta corriente vale rescatar la importancia de tener claridad desde qué ubicación se hace la interpretación. El enfoque de pobreza que tienen las personas consideradas pobres es distinto a la interpretación de quien no se encuentra en condiciones de pobreza. A esto podríamos denominar interpretación interna e interpretación externa. En este sentido cabe decir que la mayoría de estudios, definiciones y mediciones de la pobreza se han hecho desde una interpretación externa.

11 Colom de Moran, Elisa. *Estudio de los cambios legales en el marco de la privatización del agua en Guatemala*. Febrero de 2005.

12 Nota publicada en Prensa Libre de Guatemala y publicada en Internet.

Por lo anterior, es importante acercarse al concepto de pobreza desde sus dimensiones más amplias. Esto posibilita la inclusión y la necesaria interrelación de los conceptos de distribución, exclusión, vulnerabilidad, marginalidad, desigualdad, discriminación y racismo con pobreza. Sin embargo, hay que mantener la claridad de que no son sinónimos, sino interdependientes.

Son varios los enfoques para la definición de la pobreza; sin embargo, las ideas centrales y casi generalizadas de lo que es pobreza pasa por los siguientes aspectos:

- Es un asunto de privación y de carencias.
- Carencia de bienes y medios de producción.
- Necesidades básicas insatisfechas.
- Nivel de calidad de vida.
- Es la privación de activos y de oportunidades esenciales.
- Nivel de ingresos.
- Privación de bienestar: inaccesibilidad y falta de oportunidades para alcanzarlo¹³.
- Valor monetario de la canasta básica de bienes y servicios esenciales. Son pobres los que no logran adquirirlo¹⁴.

“El efecto de la pobreza puede sintetizarse en una serie de proposiciones encadenadas de manera lógica. A menor ingreso, mayor pobreza. A mayor pobreza, mayor número de necesidades básicas insatisfechas. A mayor número de necesidades básicas insatisfechas, menor calidad de vida, menos educación e información sobre salud reproductiva y mayor número de embarazos. A menor calidad de vida, menos posibilidades de ejercer derechos y menos posibilidades de acceder a una ciudadanía plena. A menos ciudadanía menos democracia efectiva”¹⁵.

2.1 Medición de la pobreza

Las anteriores perspectivas, enfoques y visiones definen y determinan los estándares que son utilizados para la medición e interpretación de la pobreza, lo cual resulta relativo. Se pueden citar por ejemplo, las normas de consumo que pueden variar de una sociedad a otra, según los propios hábitos que derivan de su visión del mundo.

13 <http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/gt/aspl-pobres.htm>. Artículo publicado por Pérez De León, Abraham Samuel. Economista Universidad Rafael Landívar, Coordinador del área de Economía en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Rafael Landívar.

14 <http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/gt/aspl-pobres.htm>. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD. “El drama de la pobreza en Guatemala”. Guatemala 2000. pp. 12. Citado por Abraham Samuel Pérez.

15 Tomado de “El drama de la pobreza en Guatemala. Un informe sobre los rasgos de esta privación y sus efectos sobre la sociedad”. Versión preliminar. 2001. Citado en *Mapas de pobreza en Guatemala*. http://siteresources.worldbank.org/INTPGI/Resources/342674-1092157888460/mapas_guatemala.pdf

Los estándares de consumo, de necesidades básicas y de bienestar no pueden ser comunes en sociedades multiculturales como es el caso de Guatemala. Esto ha llevado a definir a los pobres como aquellas personas que no satisfacen algunos estándares “mínimos” que el resto de la sociedad considera como condiciones mínimas de vida.

En el caso de la calidad de vida, es mucho más amplio, ambiguo y subjetivo. Depende de la visión de las sociedades lo que pueda representar calidad de vida. Para algunos está ligado a una serie de servicios, para otros va más allá de los servicios y se centra en una serie de condiciones materiales y humanas.

Inclusive dentro de una misma sociedad pueden resultar varias visiones sobre calidad de vida. La visión de las mujeres no suele ser la misma que la de los hombres. Para las mujeres, además de ciertas condiciones materiales y de servicios, un ambiente y una vida libre de violencia es requisito para la calidad de vida, lo cual no parece tener importancia para una mayoría de los hombres.

Otra de las variables utilizadas constantemente es la de ingresos. Esta variable presenta muchos vacíos, entre ellos los subregistros que existen sobre los ingresos. Según Irma Arraigada¹⁶ la distribución interna de los ingresos obtenidos es desigual entre miembros de distinto sexo y edad. También refiere que el uso de esta variable tiende a ser muy sensible a cambios coyunturales, entre las que se mencionan el incremento de la inflación o el desempleo.

Dentro de pequeños círculos no considerados pobres, pueden haber personas en condiciones de pobreza, ejemplo las mujeres y las mujeres indígenas. Sobre todo cuando la pobreza se mide desde el ingreso y más aún desde el ingreso familiar, así como los medios de producción. Es necesario analizar la concentración de los ingresos y los medios de producción; este es uno de los elementos que vincula la desigualdad con la pobreza.

En los últimos años se ha tratado de incorporar en las mediciones, el capital social como variable, lo cual contribuye a tener una visión más allá de lo material. El concepto de capital social, además de utilizarlo para denotar la capacidad de determinados grupos para reaccionar frente a las crisis económicas, también ha contribuido en el análisis de las causas que han perpetuado la exclusión social y la reproducción de la pobreza¹⁷.

Los distintos procesos de medición de la pobreza han sido impulsados por centros de investigación y por organismos internacionales, tale como el BM, las Naciones Unidas y otras instancias, pero especialmente por los distintos gobiernos nacionales. Esta medición ha llevado a impulsar una serie de respuestas, entre ellas las políticas públicas. Sin embargo, hay que reconocer que los países latinoamericanos, en especial Guatemala, es reciente la incorporación de la cultura de políticas públicas y éstas han estado ligadas a los períodos

16 Arraigada, Irma. “Pobreza y género”. Publicado en la Revista de la CEPAL 85. Abril 2006. <http://www.eclac.org/revista/>.

17 Arraigada, Irma. “Pobreza y género”. Publicado en la *Revista de la CEPAL* 85. Abril 2006. <http://www.eclac.org/revista/>.

gubernamentales, por lo que hasta la fecha no se cuenta con políticas de Estado que traspasen los intereses sectoriales y de gobiernos de turno.

Se ha notado que los procesos de construcción de las políticas pública, no se basan en el aprovechamiento del capital social, todo lo contrario, son políticas formuladas muchas veces sin hacer partícipe a la sociedad civil. Así mismo, las instituciones responsables de las estadísticas nacionales, plantean que existe una subutilización de los datos estadísticos generados; esto también da la pauta de que las políticas públicas no siempre se basan en los resultados de procesos de medición.

Los procesos de medición sólo tienen sentido en tanto se basen en la diversidad de cada país, sean multidimensionales y hagan partícipe a las distintas expresiones sociales y estatales.

Poner a la pobreza en el centro de la preocupación de las políticas públicas puede influir fuertemente en las posibilidades de superarla, porque puede cambiar la amplitud y naturaleza de las relaciones entre los sectores pobres y aquellos que no lo son: en suma, puede modificar la amplitud de las redes sociales y el grado de asociatividad existente entre familias y grupos con capital social (...) Significa hacer hincapié en el papel de las relaciones sociales de confianza, reciprocidad y cooperación, en la sustentabilidad de iniciativas comunitarias y de diversas estrategias de vida para mitigar los efectos de la pobreza (Irma Arraigada, CEPAL 85).

3. Pobreza. Acercamiento desde la visión de pueblos indígenas

Tratar de conceptualizar la pobreza desde la visión de los Pueblos Indígenas, implica un juicio de valor, que se hace desde la concepción y representación que se tiene del mundo y de la vida.

Por esta razón, se plantea como un **acercamiento** a esta visión, lo cual implica un proceso en construcción y un planteamiento no acabado, ni unitario, ni estático que puede ser insumo para el debate y reconceptualización.

Es necesario tomar en cuenta que los Pueblos Indígenas son sociedades que a lo interno también son diversos, especialmente por las secuelas de la invasión, colonización y globalización. A esto hay que sumarle las propias interpretaciones que se hacen desde las identidades específicas y complementarias, como el ser joven, el ser mujer indígena, el ser anciana-anciano y otras, en las que se entrecruzan las identidades de género, etaria y cultural, lo cual aporta otros valores a su construcción conceptual.

Abordar la pobreza desde los pueblos indígenas, conlleva en primer lugar una transformación del esquema mental. El primer esquema mental a romper es que no se puede hablar de una pobreza, sino de las pobreza. El análisis multidimensional permitirá reflejarlas. Al trascender la visión de pobreza material se podrá descubrir y describir la pobreza espiritual, la pobreza social, de conocimientos, entre otras.

No se puede conceptualizar con frialdad la pobreza, es necesario verla en su conjunto, es en la vida de las personas, familias, comunidades y pueblos donde se dan las condiciones, situaciones y condiciones de lo que se ha llamado pobreza. Por tanto, en el presente documento, el abordaje de la pobreza se hace desde los principios de la dualidad y complementariedad. Al plantear una visión dual se va más allá del enfoque bipolar o separatista, que contraponen y compara una situación de otra. La complementariedad implica la interrelación, interdependencia de un elemento de otro, lo cual hace un todo o un universo. La dualidad y complementariedad también implica hacer un análisis desde lo social, colectivo e integral.

En este sentido, es imprescindible empezar por analizar qué significado tiene la vida para los pueblos indígenas, junto a lo que representa la plenitud de la vida como lo plantea el documento *Cosmovisión Maya, plenitud de la vida*, escrito por un consejo de autoras y autores Mayas, con el apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, publicado en el año 2007.

El planteamiento de “la plenitud de la vida” resulta ser un referente importante para el análisis y acercamiento a la visión de los pueblos indígenas sobre la conceptualización de pobreza, y más allá de eso, acercarse al análisis sobre el ejercicio de vida paradigmático de los Pueblos Indígenas.

3.1 Plenitud de vida o autodestrucción, el ejercicio de vida paradigmático de los Pueblos Indígenas¹⁸

¡Los Pueblos Indígenas están vivos! ¡Sus cosmovisiones y sus sistemas culturales siguen vivos hoy! Vivos, a pesar del genocidio y el etnocidio sistemático que agredió y sigue agrediendo su existencia desde la invasión, la colonia, llegando hasta la constitución de las Repúblicas racistas, excluyentes y discriminadoras.

¿Qué ha posibilitado la continuidad de esta existencia en cuerpo, mente, energía y espíritu¹⁹ como personas, familias, comunidades y pueblos? La esencia de la vida está en el entendimiento espiritual²⁰ de la vida. Vida, como vibración del Universo que se manifiesta en distintas formas materiales o energéticas. Manifestaciones de vida tejidas en una gran relación universal, en las que se implican cada una, desde el macro hasta el micro, en la posibilitación de vida de todos.

En ese tejido se conciben los seres humanos, todos los seres humanos sin excepción alguna, como manifestaciones del entretejido de los seres de la vida, y, en esa relación se crea la vida como sociedades, como pueblos.

18 Con especial apoyo de Daniel Domingo López, Maya Mam. Miembro del Consejo de autoras y autores del libro: *Cosmovisión Maya, plenitud de la vida*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Primera reimpresión. Guatemala, 2007.

19 Que está marcado hoy por enfermedades prevenibles, hambre y desnutrición, crisis de identidad, consumismo, conflictos sociales, desplazamientos forzados, entre otras consecuencias de los contextos a los que han sido sometidos.

20 Espiritualidad que no es sinónimo ni práctica de religión.

Son varias las manifestaciones, elementos y principios que se entretajan de manera complementaria para alcanzar la plenitud de la vida y para interpretar las condiciones y situaciones de pobreza en la vida individual y colectiva de los Pueblos Indígenas.

a) La Madre Tierra

En el devenir de los descubrimientos, los Pueblos Indígenas han reconocido, con categoría paradigmática, el concepto Madre Tierra. “La Madre Tierra es un ser vivo que vibra, siente, se alimenta, intuye, trabaja. La Madre Tierra es un ser vivo que engendra, da a luz, alimenta, purifica y protege a sus descendientes (...) reconocer nuestra consubstanciación con la Madre Tierra es aceptar, respetar y hacernos uno con cada uno de sus hijas e hijos; es respetar su Naturaleza y su dignidad; es respetar su propia forma de vivir y ser”²¹.

Cada parcela de esta tierra, es sagrada para mi pueblo, cada brillante mata de pino, cada grano de arena en las playas, cada gota de rocío en los bosques, cada altozano y hasta el sonido de cada insecto es sagrado a la memoria y el pasado de mi pueblo (...) somos parte de la tierra y asimismo, ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas: el venado, el caballo, la gran águila; éstos son nuestros hermanos. Las escarpadas peñas, los húmedos prados, el cuerpo del caballo y el hombre, todos pertenecemos a la misma familia (...) escuchar cómo se abren las hojas de los árboles o cómo aletean los insectos (...) ¿Para qué sirve la vida si el hombre no puede escuchar el grito solitario del chotacabras (aguaitacaminos) ni las discusiones nocturnas de las ranas al borde de un estanque? (...) nosotros preferimos el suave susurro del viento sobre la superficie de un estanque, así como el olor de ese mismo viento purificado por la lluvia del mediodía o perfumado con aromas de pinos (...) nosotros hemos enseñado a los nuestros que la tierra es nuestra madre. Todo lo que le ocurra a la tierra les ocurrirá a los hijos de la tierra...²².

Este es el primer gran baluarte de la plenitud de vida. Asumir que el planeta Tierra está vivo y hay una pertenencia a ella como una madre²³, como frutos de ella, como retoños de ella. La humanidad y todos sus elementos es parte de ella en su globalidad, con la responsabilidad de cuidar de ella en un espacio específico llamado territorio, en la que los pueblos indígenas hacen su vida con ella. En los territorios se desarrolla la vida:

(...) hemos construido nuestras vidas personales, familiares y comunitarias, así como sociedades altamente organizadas y estructuradas (...) hemos sentido, pensado y ofrendado en reciprocidad con la vida que la Madre Tierra y

21 Consejo de autoras y autores mayas. *Cosmovisión Maya, plenitud de la vida*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Primera reimpresión. Guatemala, 2007. Páginas 56 y 57.

22 Carta del Jefe del Pueblo Suquamish. 1854. Carta considerada como patrimonio literario de la humanidad por la ONU.

23 Las ciencias mayas, entre otras explicaciones de los Pueblos Indígenas, poseen un vasto y detallado conocimiento que sustenta este principio cosmogónico. Hoy, las ciencias cuánticas reafirman los descubrimientos milenarios de los Pueblos Indígenas.

el Universo dan permanentemente a toda la humanidad. Desde este territorio hemos trabajado energéticamente y espiritualmente para el planeta Tierra y sus frutos (...) hemos hecho nuestras vidas humanas en comunión con la vida y la dignidad de las sierras y los cerros; los volcanes, los valles y los caminos; las piedras, las plantas y los animales; los pozos los ríos, los lagos y los océanos; el aire, las nubes y la lluvia”²⁴.

Crean y vivencian una realidad cultural de vida armonizada con la dinámica natural de vida. La creación civilizatoria milenaria surge a partir del aprendizaje obtenido de la Madre Naturaleza y del Universo. La civilización de los Pueblos Indígenas y sus sistemas culturales, procuran un profundo nivel de realización de la persona, realización que asume el reto mayor de aprender a reconocerse a sí mismo como parte sustancial de la colectividad humana, vegetal, mineral y cósmica. Esta ha sido una realización cotidiana difícil²⁵, pero es así como se avanzado y luchado por ser “seres esclarecidos”²⁶.

Esta es la primera gran riqueza como Pueblos Indígenas: poseer un territorio, vivir en sus ciclos, realizarse en su vientre y disfrutar la vida de ella junto con los demás seres. La riqueza es sentir, nutrirse, respetar y alimentar los ciclos naturales de la Madre Agua y del Padre Aire; la riqueza es sentir la vigorosidad y frescura de los grandes bosques, montañas y selvas; la riqueza es escuchar y apreciar el canto del quetzal, del cóndor y del águila; la riqueza es regocijarse con el canto del grillo, el destello de la luciérnaga y la sigilosidad del venado, porque saben que su existencia particular y colectiva es manifestación de salud de la Madre Tierra y es fruto del tejido de vida que los amamanta. Su existencia es la riqueza porque entonces los seres humanos, también pueden tener vida, vida en equilibrio y armonía.

Por ser la Madre Tierra una de las grandeza riquezas invaluable, los Pueblos Indígenas mantienen una constante lucha, resistencia e insistencia en la protección de sus territorios, frente a las transnacionales y empresas nacionales, como es el caso de las empresas mineras, los saqueadores de maderas, las grandes industrias que contaminan los ríos y los lagos con los desechos químicos, las constructores que destruyen los bosques para crear ciudades de cemento sin la visión de equilibrio y complementariedad del ser humano con la naturaleza.

Esta resistencia, ha sido señalada de manera errónea y racista por muchas personas de otras culturas, considerando que los Pueblos Indígenas son enemigos de los avances tecnológicos, del desarrollo y de las oportunidades de trabajo. Han afirmado que con sus planteamientos ahuyentan la inversión en el país, por lo que se han autocondenado a la pobreza. Esto es un ejemplo de las marcadas diferencias en la concepción del mundo, pero sobre todo de los estereotipos racistas que intentan anular la visión de los Pueblos Indígenas. La ideo-

24 Consejo de autoras y autores mayas. *Cosmovisión Maya, plenitud de la vida*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Primera reimpresión. Guatemala, 2007. Página 19.

25 Creación y vivencia cultural amenazada, impedida, limitada y en muchas ocasiones tergiversada por los Estados.

26 Cualidad de la persona humana en el pensamiento maya. Pop Wuj. Y, *Cosmovisión Maya, Plenitud de la vida*. Páginas 32-39.

logía que ha imperado en las sociedades “modernas” se basa en el materialismo, llevando a la acumulación del capital sin importar la destrucción de su propio planeta.

No se puede negar que esta ideología ha ido impregnando el pensamiento y el sentir de muchas personas y comunidades indígenas, a través de la imposición y manipulación. No es extraño encontrar algunas personas y comunidades indígenas que han vendido sus tierras a cambio de un ingreso monetario que muy poco les dura. Otras situaciones permanentes desde la invasión y colonización son las expropiaciones de las tierras y territorios a base de la violencia, dejando a las comunidades sin uno de sus valores más sagrados y empujando a las nuevas generaciones a convertirse en mano de obra barata en varios sectores de la economía, perdiendo el contacto con la Madre Tierra. Además, se pueden mencionar otras formas de pobreza y de pérdida de valor de la Madre Tierra, que es el uso de los químicos en las siembras, los productos transgénicos, y otros que violentan el proceso natural y armónico del Cosmos.

La visión materialista y utilitaria de la Madre Tierra es una de las primeras y grandes pobreza de la humanidad, provocada por las distintas corrientes e ideologías capitalistas y de explotación. Dañar, contaminar, cortar o manipular los ciclos naturales, asfixiar, depredar o destruir la Madre Tierra, es pobreza humana que lleva a la autodestrucción. “Contaminen sus lechos y una noche perecerán ahogados en sus propios residuos”²⁷. La crisis mundial que se vive en torno a la hambruna, el cambio climático, la sequía y otros fenómenos naturales es parte de esta pobreza humana.

Esta pobreza es una de las imposiciones histórica que ha llegado a interiorizarse y a contaminar la visión de algunas comunidades provocando la pérdida forzada de la propiedad colectiva de sus tierras y territorios, la utilización de productos químicos, y en el peor de los casos perdiendo el valor sagrado e integral de la Madre Tierra y de los territorios. “Una de las pobreza que tenemos es el haber perdido nuestras tierras, el ya no vivir en nuestros lugares, ya no convivir con nuestra gente, esto por el conflicto armado interno, pero esto viene desde la invasión”²⁸.

Por eso, el prodigio de crear milenarias sistemas culturales que se fusionan con la vida de la naturaleza y sus ciclos, es una gran riqueza. La resistencia de los Pueblos Indígenas en la protección de sus territorios y de la Madre Tierra es la gran riqueza no sólo de los Pueblos Indígenas, sino de la humanidad. Esta es la riqueza que hay que recuperar.

b) El vivir y realizarse individual y colectivamente

Los Pueblos Indígenas asumen vivir en armonía con todos los seres minerales, vegetales, animales y humanos. Este estado del ser en armonía es fruto de:

1. La responsabilidad de realizar el propio ser como expresión de la Madre Tierra y el Universo.

27 Carta del Jefe del Pueblo Suquamish. 1854.

28 Palabras de Sra. María Morales, Maya K'iche. Entrevistada sobre su concepción de pobreza, 2009.

2. El reconocimiento recíproco de la existencia plena de los distintos seres.
3. La relación respetuosa entre los diversos seres.
4. La reciprocidad de disposición del propio ser para la realización de los otros seres (el sentido de unidad del somos).
5. La disposición de retribución por lo que se recibe.

Este estado de conciencia, de relaciones y de realizaciones, desenvuelve el proceso natural de evolución, la maduración natural de la vida. Los seres particulares realizados en el marco del reconocimiento, respeto y reciprocidad de la colectividad, generan armonía.

Armonía es inicialmente un estado de conciencia hacia el propio yo que posibilita auto/reconocimiento, auto/respeto y auto/dignidad. En la expansión de esta conciencia, la armonía es el descubrimiento, el reconocimiento y el respeto de la existencia de otros seres con naturaleza y dignidad propia. El estado de conciencia de armonía se fortalece finalmente en la confluencia del yo con los otros yo, para ser nosotros.

La unidad recíproca de la totalidad es la armonía: “(...) es posibilidad de realizarse, si y solo si los otros también están realizados. La humanidad puede ser si los bosques pueden ser. La montaña puede ser, solo cuando el aire puede ser; el venado puede ser solo cuando el pasto puede ser; el pasto puede ser, solo cuando la lluvia puede ser; la lluvia puede ser solo cuando los bosques, las selvas y todas las plantas pueden ser”²⁹.

La armonía es acción para la alimentación de la vida, es florecimiento, es alegría, es vida en plenitud. Esta es la segunda riqueza paradigmática: el reconocimiento, el respeto y el ejercicio sistemático y estructural³⁰ de derechos de todos los seres para vivir. Ser colectivo, ser incluyente, ser solidario, ser agradecido, ser respetuoso, ser protector, es riqueza del propio ser.

Los derechos de las personas junto con los derechos de los minerales, las plantas, los animales. Los Derechos Humanos con los Derechos de la Madre Tierra crea seres en plenitud. Los derechos de ser y estar libremente en un territorio, el derecho a pertenecer al propio territorio y realizarse con él; el derecho de decidir la forma de vivir, de compartir las concepciones y sistemas de vida con otros pueblos, asumiendo la disposición de modificar o cambiar partes de las formas de vivir en coherencia con la fluidez natural de la vida y su sostenibilidad natural³¹.

29 Consejo de autores y autoras mayas. *Cosmovisión Maya, plenitud de la vida*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Guatemala. Primera reimpresión, 2007. Páginas 57-58.

30 Sistema y estructura que se aprende en la cotidianidad de las prácticas, cantos, danzas, cuentos, mitos, leyendas y relaciones, todas ellas sustentadas y nutridas en un inmenso conocimiento y sabiduría descubierto y creado milenariamente por las y los ancestros. Esta es una de las cualidades fundamentales de los sistemas de educación de los Pueblos Indígenas.

31 Esta es una base política conceptual para la creación de Estados pluriculturales y la convivencia intercultural.

Las formas de vivir que interrumpen los ciclos naturales de la vida y la fluidez que posibilita vida en todas sus expresiones, es la gran pobreza de la humanidad, la cual se empeña en sostener y defender contradicciones múltiples en la concretización de su vida basado en el tener sin límites y el desecho de la naturalidad, que llega a la limitación o negación de derechos:

1. Acaparamiento sobre despojo.
2. Riqueza material extrema sobre pobreza material extrema.
3. Esclavitud sobre libertad.
4. Artificialidad sobre naturalidad.
5. Materialismo sobre integralidad.
6. Dogmatismo religioso sobre espiritualidad.
7. Violencia sobre dignidad y respeto.

Estas son entre otras, realidades humanas contradictorias coexistiendo en los mismos espacios territoriales. Realidades contradictorias que se explican mutuamente.

Exclusión, discriminación, racismo, machismo, patriarcado, antropocentrismo, materialismo es pobreza humana que se manifiesta en múltiples consecuencias contra la dignidad y respeto de la vida en su integralidad. Son distintas formas de violentar el ciclo de la realización individual y colectiva.

Esta pérdida de sentido a la vida ha penetrado las conductas humanas, generando varias formas de expresión de violencia, de ejercicio de poder sobre otros, lo cual ha agrietado el espíritu de la vida en armonía y equilibrio.

Las mujeres indígenas tienen mucho que decir y describir respecto a esta pérdida de sentido de la vida, por la violencia de género y el racismo que se entrecruzan en su vida cotidiana. No se puede negar el carácter subordinado de la participación de las mujeres en las sociedades a nivel mundial, lo cual ha limitado sus posibilidades de acceder a la propiedad y al control de los recursos económicos, sociales y políticos, condiciones desiguales en el trabajo remunerado y no remunerado, dada la actual división del trabajo por género en que las mujeres asumen el trabajo doméstico y el cuidado de los hijos de manera casi exclusiva, y la persistencia de formas tradicionales y nuevas de discriminación para el ingreso y permanencia de las mujeres en el mercado laboral. Estos patrones de vida han limitado la posibilidad de alcanzar y aportar a una vida digna, a un ser integral, en armonía y equilibrio.

Otro de los aspectos que ha influido en las formas de vida de algunas familias indígenas, es la pérdida de valores en las nuevas generaciones, influenciados por ideologías individualistas, egoístas y de consumo. “Los jóvenes de ahora ya no respetan a sus mayores, ya no quieren vivir en sus comunidades y empiezan a copiar las costumbres de otros por lo que ven la televisión y en las ciudades, esto nos ha llevado a la pobreza de pensamientos”³².

32 Juana Zacarías. Maya Kiche. Entrevista sobre pobreza. Guatemala, 2009.

La discriminación y racismo son pobreza humanas que rechaza la calidad de la otra persona o los otros pueblos por su cultura, su historia, su identidad. Este pensamiento, sentimiento y acción de superioridad ha inducido a la humanidad a las exclusiones y marginación, limitando la plenitud de la vida de quien recibe este tipo de violencia, pero sobre todo de quien la ejerce, ya que no puede alcanzar la plenitud en su existencia.

Esta es también otra de las pobreza de la humanidad, que podrá superarse cuando se vuelva a la riqueza de la armonía para la realización de la vida individual y colectiva.

c) Vida material y vida espiritual en equilibrio y armonía

El sustento para la vida espiritual es tan importante como el sustento para la vida material. Es más, ambas se complementan y se alimentan mutuamente. Son unidad dual.

La vida material y vida espiritual en equilibrio y armonía manifestada en los conocimientos que crean y recrean ciencia es la riqueza de los pueblos indígenas. La capacidad de crear formas de producir el sustento material en comunión con los ciclos naturales de la Madre Tierra, alimenta la vida espiritual, así como el valor del trabajo digno siendo punto de encuentro de la vida material y espiritual; es también la riqueza de los pueblos indígenas y su aporte a la humanidad.

En el concepto de la Madre Tierra y el concepto del derecho de vivir para todos los seres, los Pueblos Indígenas han creado formas de producir sus alimentos y toda la integralidad del sustento material que se necesita. Alimentos, vestuario, vivienda, comunicación, entre otros sustentos, son producidos y creados con la naturalidad de la vida y la capacidad de recrear sin violentar los ciclos de la naturaleza.

Alimentos limpios, frescos, puros y nutritivos tomados de la bondad de la Madre Tierra o producidos en comunión con sus ciclos, es también para los pueblos indígenas la riqueza de la vida. El organismo es una expresión de la vida de la Madre Tierra y del Universo, por eso la alimentación se deriva de la esencia de su ser. Se nutre con el calor del agua, con la humedad del desierto, con la ternura de las piedras, con la frescura del sol. Cada uno y todos en su conjunto, son parte del equilibrio y armonía planetaria que alimentan la vida material y espiritual.

Sustentar la vida material así, es vivir espiritualmente. Pero la espiritualidad se extiende y se profundiza al alimentar la vida de los seres que dan vida. Con las diversas formas y ritos sagrados, se conversa con el Padre Sol, con la Madre Tierra; se dialoga con las sagradas montañas, selvas y desiertos; se saludan las fuentes de agua, los lagos, los mares y la lluvia. Se convive en materia y energía con la vida planetaria y universal. Esta es la alegría y esplendor de la vida.

Este es el camino evolutivo material y espiritual como unidad inseparable. “La sobrevivencia de la persona y la continuidad de la humanidad dependen de su conciencia, la cual, en su capacidad de auto reflexión, se reconoce como fruto de la Madre Naturaleza y del

Cosmos (...) la ha dotado de cualidades y facultades perfeccionadas para averiguar, buscar, y realizar su existencia”³³.

De esa cuenta, la armonía cualifica el sustento, pues se puede tener abundante alimentación a costa del hambre de otros seres, se pueden tener altísimos indicadores macroeconómicos junto a índices vergonzosos de extrema pobreza, funcionamiento de ciudades cuasi artificiales a costa de la depredación de la naturaleza, sistemas de producción altamente industrializados generando grandes procesos de contaminación y degradación.

Los sistemas de producción y el crecimiento micro y macroeconómico desequilibrado que acumula capital y bienes materiales a costa de la explotación, expropiación, destrucción de la naturaleza y de la humanidad, degrada el espíritu y la vida plena de las personas y las colectividades, esta es otra de las grandes pobrezas de la humanidad. La pobreza de espíritu no sólo lo viven quienes han sido expuestos a la pobreza material, sino también son pobres las personas que cuentan con riqueza material.

Superponer el tener al ser, es abrir la vida a la debilidad del acaparamiento. Y la acaparación se sustenta siempre sobre el arrebato en cualquiera de sus formas. De acuerdo con un informe sobre la seguridad alimentaria mundial elaborado por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) divulgado en Roma (junio 2009), una sexta parte de la humanidad –mil veinte millones de personas– padecen hambre en el momento presente. Cincuenta y tres millones están en América Latina y el Caribe. El estudio señala que esta marca histórica de personas negadas del derecho a la alimentación es resultado de la crisis económica mundial y de los altos precios de los alimentos. No se trata de una escasa producción de alimentos, sino de la mercantilización de alimentos³⁴. Sin embargo, es importante decir que las personas están muriendo hoy tanto por negación de alimentos, así como por la artificialidad de los alimentos que se consumen. La artificialidad en el consumo de alimentos, también es resultado y generador de un vacío existencial carente de espiritualidad.

Esto también es empobrecer a la humanidad y la Madre Tierra.

El valor del trabajo como punto de encuentro de la vida material y vida espiritual es también una riqueza humana. Sin embargo, la pereza y la avaricia es un mal social que ha impregnado la humanidad, generando la violencia cíclica y el deseo desenfrenado de acumular bienes materiales a costa de la propia vida. No es casual el incremento de los índices de asesinatos de personas (homicidio y femicidio) a nivel mundial, aunque con mayor índice en algunos países, como consecuencia de las ansias de acumulación de poder y de recursos económicos.

En el marco de la búsqueda desequilibrada de la satisfacción material, encontramos también la explotación laboral, que afecta mayormente a los Pueblos Indígenas por las exclu-

33 Consejo de autores y autoras mayas. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Cosmovisión Maya, plenitud de la vida*. Guatemala. Primera reimpresión, 2007. Página 38.

34 <http://www.jornada.unam.mx/2009/06/20/index.php?section=edito>.

siones históricas presentes en las estructuras de Estados monoculturales y centralizadas, marginándolos a ser mano de obra en el trabajo doméstico, en las maquilas, la industria, el trabajo informal sin ninguna garantía social y sin el alcance de la armonía espiritual del ser en plenitud.

Las migraciones forzadas directamente o indirectamente, es otro de los resultados negativos de esta pobreza, provocando el desprendimiento con su entorno cultural y comunitario, y muchas veces la desintegración familiar. En la búsqueda de oportunidades para mejorar los ingresos y las oportunidades de trabajo, de estudio y de realización profesional se paga un costo social y espiritual muy alto. Una gran mayoría de migrantes añoran volver a sentir el calor familiar y de su comunidad, pero su retorno no es posible en tanto han quedado endeudados pagándole a los famosos “coyotes” y en ocasiones perdiendo sus propiedades. Las mujeres terminan llevando la mayor carga del hogar, limitando su propio desarrollo y rompiendo la dualidad y complementariedad de la familia y comunidad.

En la vida material y espiritual encontramos la riqueza de los conocimientos de los Pueblos Indígenas que han recreado las ciencias, en los campos de salud, medicina, astronomía, astrología, arquitectura, arte, danza, música y un sin fin de aportes a la humanidad, aún no reconocidos en su justa dimensión. La pérdida del espíritu y la capacidad de generar conocimientos es también pobreza para los Pueblos Indígenas.

“El trabajo, el desarrollo productivo económico, profesional de las personas no tiene sentido, es vacío y se cae por sí mismo si no hay una conexión con quienes nos dan vida y nos sostienen. Es necesario estar en permanente comunicación con los abuelos quienes nos darán las orientaciones de cómo conducir la vida y cómo obtener y generar el sustento material (...) hay que volver a lo profundo del espíritu y de la vida”³⁵.

Las manifestaciones, elementos y principios abordados ayudan a sintetizar el acercamiento a la interpretación y conceptualización de la pobreza desde la visión de los pueblos indígenas, en el siguiente párrafo, para su debate y recreación:

La pobreza desde el acercamiento a la visión de los Pueblos Indígenas, es la negación y la pérdida de las oportunidades, posibilidades, capacidades y condiciones para alcanzar la plenitud de la vida en su manifestación material y espiritual. Es la pérdida de la armonía, el equilibrio del ser en su individualidad y colectividad. La pobreza es la destrucción de la Madre Tierra y la pérdida de su valor sagrado e integral. No sólo es pobre el que carece de bienes materiales, sino también es pobre el que tiene exceso de recursos materiales, en tanto ambas situaciones no permiten alcanzar la plenitud de la vida en su integralidad y complementariedad.

35 Roberto Jutzuy. Maya Kaqchikel, Guía espiritual. Entrevista realizada en el año 2009.

3.2 Causas. ¿Por qué la humanidad ha llegado a la autodestrucción?

No son extrañas, ni desconocidas las causas que han generado las pobrezas en la humanidad, algunas de ellas ya han sido mencionadas en el abordaje de las riquezas y pobrezas desde la visión de los Pueblos Indígenas.

Sin embargo, no se puede dejar de recalcar que una de las razones profundas es la pérdida del valor de la Madre Tierra, del valor de la vida propia como la de los demás seres, la pérdida de la realización individual y colectiva de la humanidad, así como el desequilibrio entre vida material y espiritual.

De esto derivan:

- La desigualdad
- La injusticia
- La discriminación
- El racismo
- El machismo
- La explotación
- La lucha de poder

Sus manifestaciones van desde las más sutiles hasta las más burdas. Todas tienen raíces históricas y han impregnado las conductas y acciones de las sociedades de todos los tiempos, institucionalizadas en las estructuras de los Estados. Esto ha provocado Estados centralizados, monoculturales y excluyentes, que han perpetuado la discriminación y el racismo, convirtiéndose en uno de los motores que generan pobreza humana material y espiritual.

El racismo ha constituido una de las principales tecnologías de poder del Estado. Ha permitido a clases o grupos étnicos el ejercicio de una dominación y opresión desde el mismo Estado. El Estado racista decide quién vive, quién no, y cómo se vive o sobrevive, amparándose en una legislación homogénea, sin respeto a la diversidad. En nombre de la “igualdad de derechos” y de la “soberanía”, el racismo de Estado opera de acuerdo con una lógica de exclusión e incluso de exterminio³⁶.

Está claro que el racismo está presente y afecta las distintas esferas de la vida, haciéndose mucho más manifiesta cuando se trata del ámbito económico. “El racismo opera como un mecanismo generador y reproductor de desigualdades y exclusiones económicas, sociales y políticas, a favor de un grupo determinado. Se naturaliza con gran facilidad, volviéndose cotidiano y casi invisible. Se detecta mejor cuando se exagera en situaciones de cambios

36 Gobierno de la República de Guatemala. Política Pública para la Convivencia y Eliminación del Racismo y la Discriminación Racial. II. Contexto. Pág. 3. Octubre 2006.

económicos sistemáticos mundiales, como la globalización o desgarramientos sociopolíticos, como en la Guatemala de los años 80³⁷.

En consecuencia, se encuentran grandes desigualdades en la distribución de bienes, unos pocos teniendo en su poder la mayor parte de la riqueza material y económica. Y una visible parte de la población viviendo en condiciones inhumanas, sin medios de producción, sin la posibilidad de producir su propio sustento, obligados a convertirse en mano de obra casi en condiciones de esclavitud, como sucede con las mujeres indígenas trabajadoras de casa particular. “La provisión de mano de obra por parte de los pueblos indígenas ha sido un factor clave en las estrategias de crecimiento de la exportación, ya sea en empresas de minerales durante el período colonial así como en las economías agroexportadoras de fines del siglo XIX y en el siglo XX³⁸”.

Otro de las manifestaciones es la violencia por razones de género, afectando doblemente a las mujeres indígenas. Las oportunidades de realización son negadas desde el círculo familiar que ha sido contaminado con el machismo; a esto se suman la falta de acceso a los servicios públicos, como educación, salud, justicia y otros.

La expropiación de las tierras y territorios de los Pueblos Indígenas, así como la contaminación de los mismos es otra de las manifestaciones de la pobreza humana.

A través de los siglos, los pueblos indígenas han sido sometidos a varias formas de coerción legal y extralegal para que entregaran sus tierras tradicionales y ofrecieran mano de obra barata en varios sectores de la economía... En Guatemala y en partes de México, donde la economía cafetalera creció particularmente rápido durante esta época, los pueblos indígenas perdieron gran parte de sus tierras comunales. Muchos se convirtieron en colonos de las plantaciones de café y en la sierra guatemalteca, donde la población indígena se concentraba en ese entonces, los terrenos de producción agrícola se hicieron demasiado pequeños para una producción de subsistencia. Los períodos regulares de migración para proveer mano de obra a las grandes plantaciones agrícolas se convirtieron en parte de la vida normal de los indígenas guatemaltecos³⁹.

3.3 Encuentros y desencuentros en las concepciones sobre pobreza

La visión que se tiene de la vida y la forma de vivirla influye directamente en la interpretación de lo que es pobreza. En países como Guatemala, en la que conviven diferentes culturas, esta interpretación debe ser multicultural, al igual que los sistemas de medición.

37 Ídem.

38 Plant Roger. *Pobreza y desarrollo indígena: algunas reflexiones*. Washington, D.C. Diciembre de 1998, No. IND-105.

39 Plant Roger. *Pobreza y desarrollo indígena: algunas reflexiones*. Washington, D.C. Diciembre de 1998, No. IND -105.

Existen algunas coincidencias en las concepciones sobre pobreza, pero los desencuentros radican especialmente en la parte sustantiva de las concepciones.

El punto de encuentro de ambas concepciones está en que la pobreza es un asunto de privación, de pérdida, de carencia de algo. Sin embargo surgen las interrogantes ¿privación de qué, pérdida de qué? Es aquí donde radica el desencuentro más grande y profundo de las concepciones.

La pobreza para los pueblos indígenas es más que materialista. No se remite únicamente al consumo, al ingreso económico, a los medios de producción, sino al valor integral de la Madre Tierra, el vivir y realizarse individual y colectivamente, la vida material y espiritual en armonía y equilibrio.

3.4 Necesaria revisión y reconstrucción de los sistemas de medición de la pobreza

Tomando como referencia el acercamiento que se ha hecho a la conceptualización de la pobreza desde la visión de los Pueblos Indígenas, los sistemas de medición requieren pasar por un proceso de revisión y reconstrucción, que incluya la diversidad de visiones sobre pobreza.

Para el tema de estadísticas y sistemas de medición, es importante partir de la conceptualización amplia, integral y multidimensional. Sin embargo, el abordaje de la pobreza se ha realizado en la mayoría de los casos, desde un enfoque materialista, por lo que los indicadores y estándares que se han encontrado en la medición se refieren a carencia de medios de producción, de ingreso necesario para adquirir una “canasta básica” o privación de servicios básicos para la “calidad de vida”.

En el caso de los Pueblos Indígenas, tanto en Guatemala como en otros países, se encuentran datos alarmantes sobre los niveles de pobreza, basados en algunos de los indicadores anteriormente mencionados. Lo curioso es que cuando se desean obtener datos que muestren los niveles de riqueza de los Pueblos Indígenas, éstas casi no existen. Se puede mencionar por ejemplo, el aporte de los Pueblos Indígenas en el ámbito de salud, en términos económicos y de conocimientos. El trabajo de las comadronas que brindan un servicio a su comunidad porque el Estado no tiene cobertura geográfica y de calidad de servicios acordes a la identidad de los Pueblos Indígenas. ¿Cuánto le costaría al Estado los servicios de las comadronas, de los traumatólogos, popularmente conocidos como hueseros? A esto se le agregan los amplios conocimientos sobre medicina natural, conservación del medio ambiente.

En el caso de las mujeres, suelen ser clasificadas como las más pobres entre los pobres. Esto continuará así en tanto las mediciones se basen únicamente en los ingresos económicos. En Guatemala, las mujeres indígenas presentan los índices más altos de analfabetismo, lo cual las empuja a ingresar al mercado laboral como mano de obra barata, o en la mayoría de los casos en el mercado informal. A este se suma el trabajo no remunerado que realizan las mujeres, que en tanto se siga midiendo la pobreza por los niveles de ingresos este trabajo

es invisibilizado y no valorado monetariamente. Lo mismo sucede con el trabajo agrícola, que suele ser una tarea realizada en familia, por lo que se está expuesto al subregistro.

Algunos analistas de la pobreza dicen que ésta se mide según los que tienen medios de producción, y los que no, son pobres. ¿Cómo explicar el fenómeno que sucede con los Pueblos Indígenas que son propietarios de sus territorios? Sin embargo estos son explotados por otras personas, pese a contar con una legislación ratificada por Guatemala, como lo es el Convenio 169. Así también se puede mencionar los ingresos económicos del país derivados del turismo, que en Guatemala es una de las mayores fuentes de divisas. Algunos de los lugares turísticos son Antigua Guatemala, Panajachel, Chichicastenango, los cuales se caracterizan no sólo por su belleza natural, sino por la presencia mayoritaria de población indígena; parte del atractivo es su gente, su vestuario, su idioma y su forma de vida. Esto es otro aporte económico de los Pueblos Indígenas que no son medidos como riqueza de los mismos y aporte al país.

Queda entonces la inquietud: ¿por qué los datos estadísticos sólo reflejan la pobreza en los Pueblos Indígenas y no así las riquezas? Esta podría ser otra manifestación del racismo y que influye en la percepción que se pueda tener de los Pueblos Indígenas.

Los sistemas de medición en tanto se desprendan de conceptualizaciones limitadas y monoculturales de lo que pueda comprenderse sobre pobreza, afectarán negativamente la formulación e implementación de las políticas públicas nacionales y estatales.

La medición tiene que tomar en cuenta y examinar el papel jugado por los pueblos indígenas en las economías de América Latina a través del tiempo y sus aportes al país y a la humanidad en las posibilidades de alcanzar la plenitud de vida no sólo en lo material, sino también en lo espiritual.

3.5 Acciones impulsadas para la recuperación de la plenitud de la vida

Son varias las acciones impulsadas desde los Pueblos Indígenas, así también desde los distintos gobiernos y organismos internacionales. Los esfuerzos de los Pueblos Indígenas, en su mayoría son integrales y van más allá de superar las limitaciones económicas que impiden contar con lo necesario para el consumo. Estos esfuerzos están ligados a la recuperación y fortalecimiento de la identidad y sus valores.

Entre estos esfuerzos se pueden mencionar los siguientes:

- Organización de los pueblos indígenas a nivel de país y Latinoamérica para la protección y recuperación de los territorios.
- Recuperación de valores y principios de la cosmovisión de pueblos indígenas.
- Incidencia en las instancias del Estado, en algunas políticas públicas; en especial se menciona la participación histórica de las mujeres indígenas en la actualización de la Política Nacional de Promoción y Desarrollo Integral de las Mujeres. Es la primera vez

que las mujeres indígenas logran incursionar en este tipo de procesos para aportar significativamente. Otra de las políticas con participación directa de los Pueblos Indígenas es la Política Pública para la Convivencia y la Eliminación del Racismo y la Discriminación Racial.

- Cada vez toman más fuerza las organizaciones de Pueblos Indígenas que se dedican a la comercialización de productos propios, estableciendo diferentes tipos de alianzas nacionales e internacionales.
- Iniciativas para trasladar los conocimientos a las nuevas generaciones. Se mencionan los esfuerzos para la divulgación y uso del Calendario Maya en las organizaciones, instituciones del Estado, en las familias y comunidades. En el campo del idioma existe una institución dedicada a su estudio y divulgación, la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.
- Recuperación de la espiritualidad. Existe un creciente retorno a la propia espiritualidad no sólo de las personas adultas, sino también de los jóvenes, además de los esfuerzos por lograr el respeto a la práctica de la espiritualidad.
- Se han impulsado iniciativas de escuelas mayas, que se basan en los conocimientos propios de los Pueblos Indígenas. En el campo de la educación, también se han hecho propuestas para mejorar la calidad y pertinencia cultural de la educación.
- Se puede notar un creciente nivel de organización de las mujeres indígenas, así como su incursión en espacios considerados no “usuales” para las mujeres indígenas, como lo es la administración pública, la iniciativa privada y otros. Esto ha contribuido, en algunos casos, a hacer más visible la discriminación por razones de género y el racismo, en consecuencia su abordaje y los esfuerzos por superarlos.

A nivel gubernamental, las iniciativas se han enfocado a reducir la pobreza económica. En la mayoría de los casos con políticas paternalistas y paliativas que no contribuyen a superar las causas, sino sólo los efectos.

Entre las acciones iniciales que han tomado los distintos gobiernos de turno, como parte de los esfuerzos por impulsar la reducción de la pobreza, podemos mencionar:

- Aumento del salario mínimo, prestaciones laborales y reformas al Código de Trabajo.
- Procesos de reforma fiscal para aumentar la capacidad de inversión en el gasto social, seguridad y fortalecimiento del poder local.
- Reconocimiento de los Acuerdos de Paz como Acuerdos de Estado.
- Elaboración del diagnóstico oficial de las principales manifestaciones de la pobreza en el documento titulado *El drama de la pobreza en Guatemala*.
- Elaboración de un mapa de pobreza a nivel municipal, con la participación del Gobierno, la sociedad civil y la comunidad internacional.

En un esfuerzo por ordenar el gasto público y principalmente la inversión, se ha iniciado en el 2001 la implementación del Sistema Nacional de Inversiones Públicas, así como la formulación del documento de Estrategia de Reducción de la Pobreza, en borrador preliminar para ser discutida a nivel nacional⁴⁰.

Fuentes consultadas

Acuerdos de Paz. Reconocidos legalmente por el Estado de Guatemala, mediante el Decreto de Ley No. 52-2005 “Ley Marco de los Acuerdos de Paz”, emitido por el Congreso de la República de Guatemala. 2005.

Defensoría de la Mujer Indígena. “El acceso de las mujeres indígenas al sistema de justicia oficial en Guatemala. Ukab’ wuj ke ixoqib’”. Segundo Informe Temático. Guatemala, 2007.

Secretaría Presidencial de la Mujer, SEPREM. Política Nacional de Promoción y Desarrollo Integral de la Mujer 2008-2023. Guatemala 2007.

Ley Marco de los Acuerdos de Paz. Decreto No. 52-2005. Guatemala.

Gobierno de la República de Guatemala. Política Pública para la Convivencia y Eliminación del Racismo y la Discriminación Racial. Octubre 2006.

Mapas de pobreza y desigualdad de Guatemala. Insumo preliminar elaborado por ASIES. Guatemala 2005. Consultado en:

http://sedac.ciesin.org/povmap/downloads/methods/Mapas_de_la_Pobreza_2002.pdf.

Colom de Moran, Elisa. *Estudio de los cambios legales en el marco de la privatización del agua en Guatemala*. Pan para el Mundo. Febrero de 2005. Disponible en: http://www.infoiarna.org.gt/media/file/areas/agua/documentos/nac/%283%29%20Situacion_Legal_del_Agua_en_Guatemala.pdf.

Pérez De León, Abraham Samuel. “¿Quiénes son los pobres en Guatemala?”. <http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/gt/aspl-pobres.htm>.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD. *El drama de la pobreza en Guatemala*. Guatemala 2000. pp. 12. Citado por Abraham Samuel Pérez en: <http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/gt/aspl-pobres.htm>.

Arraigada, Irma. “Pobreza y género”. Publicado en la *Revista de la CEPAL* 85. Abril 2006. <http://www.eclac.org/revista>

Consejo de autoras y autores mayas. *Cosmovisión Maya, plenitud de la vida*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Primera reimpresión. Guatemala, 2007. Páginas 56 y 57.

40 Coyoy, Erick. *La estrategia de reducción de la pobreza en Guatemala*. Secretaría General de Programación de la Presidencia-SEGEPLAN. 2002. <http://latam.msn.com/?ocid=iefvrt>

Carta del Jefe del Pueblo Suquamish. 1854. Carta considerada como patrimonio literario de la humanidad por la ONU.

Plant Roger. *Pobreza y desarrollo indígena: algunas reflexiones*. Washington, D.C. Diciembre de 1998, No. IND-105.

Coyoy, Erick. *La estrategia de reducción de la pobreza en Guatemala*. Secretaría General de Programación de la Presidencia, SEGEPLAN. 2002. <http://latam.msn.com/?ocid=iefvrt>.

Pobreza y pueblos indígenas en Panamá

Bernal D. Castillo

Introducción

Los pueblos indígenas en Panamá sufren los embates de la pobreza extrema a pesar de los beneficios económicos que se está dando en el país. Sienten que el cambio de su sistema de vida milenaria por un nuevo sistema de vida, los han hecho dependientes; los obliga a buscar una nueva forma de vida y con ello viene *la pobreza espiritual, la pobreza de ser y la pobreza de conciencia comunitaria* que hoy prevalece en los pueblos indígenas. Una pobreza que viene de afuera o la pobreza del otro hacia los pueblos originarios.

Según el Informe del Estado de la Región en Desarrollo Humano Sostenible de Centroamérica de 2008, señala que entre los años 1990 al 2006, hay una reducción sostenida, tanto de la pobreza general como en la extrema, tanto en los países como en la región en su conjunto. Este comportamiento es consistente con la situación que presenta Latinoamérica en su conjunto. En el contexto centroamericano, el número de pobres extremos en el año 2006, poco menos de 8 millones de personas, es inferior al número de pobres extremos registrados en el 2001, pero muy similar al de 1990 (a pesar del crecimiento de la población) (Informe de la Región, 2008:93). Además, añade que con las excepciones de Costa Rica y Panamá, los países del área tienen poblaciones mayoritariamente pobres, sometidas a carencias nutricionales y educativas que limitan su desempeño en el mundo laboral moderno (Estado de la Región, 2008:61), que contradice con la realidad que se observa en el Panamá, donde la pobreza extrema es mayor en los territorios indígenas.

En los Acuerdos Finales de la Concertación Nacional para el Desarrollo de Panamá del 2007, en que el Sistema de Naciones Unidas fueron los facilitadores, cuyo fin era que la concertación estuviera dirigida a la definición de políticas de Estado que apuntara a la reducción de la pobreza, el mejoramiento de la calidad de la educación, la generación de empleos, crear oportunidades para la juventud y a “tener una sociedad que prospere en paz y con seguridad para todos los ciudadanos” (Memoria Concertación Nacional, 2008:13). El documento señala que la pobreza y la desigualdad en Panamá se dan por varias razones, a pesar que Panamá tiene una categoría de país de ingreso medio. Esto se explica, por la indicada concentración del crecimiento, la desigualdad en la distribución del ingreso, las ineficiencias que pesan sobre el sistema de educación y salud y las debilidades de la institucionalidad (Acuerdos Concertación Nacional, 2007:24).

La pobreza en Panamá está asociada a la evolución de la economía y a la incapacidad del país para traducir el crecimiento económico en reducción de pobreza. La dualidad del modelo económico, con un sector moderno dinámico vinculado a la demanda externa y un sector rural de baja productividad, profundizó históricamente la desigualdad social, que constituye a su vez una barrera a la reducción de la pobreza (PNUD, 2008b). La pobreza extrema se concentra particularmente en las áreas rurales, en las comarcas indígenas y en

algunas áreas marginales urbanas. Es elevado el contraste entre las áreas ricas de la ciudad de Panamá y el resto del país.

Panamá está considerado como uno de los países de mayor desigualdad en la distribución del ingreso, destacándose la existencia de extremos que invalidan los promedios encontrados en los indicadores sociales. Es decir, coexisten personas con un nivel de ingreso muy alto con aquellas que apenas sobreviven con recursos que ni siquiera le permiten alimentarse adecuadamente. Según el Banco Mundial, los más pobres de Panamá son muy pobres y los más ricos son muy ricos¹.

En el año 2007, la economía de Panamá fue la de mayor crecimiento entre todos los países de América Latina y el Caribe. El desempeño del sector externo y el auge de la construcción impulsaron el crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB) al 11,2%, en tanto que el producto por habitante alcanzó un aumento inédito de 9,3%. No obstante que se prevé una desaceleración de la economía mundial, cabe esperar que en 2008 el incremento de la actividad económica panameña continúe y que la expansión del PIB vuelva a sobrepasar el promedio regional. En todo caso, existen algunos problemas en el entorno macroeconómico que deben ser tomados en cuenta. Los precios de los alimentos básicos han alcanzado niveles históricos y podrían seguir aumentando en los próximos años (la tasa de inflación fue de 4.2% en 2007), en tanto que la deuda externa (B/. 8,276 millones) superó en casi 60% al valor de 1998, lo que sitúa al país como el más endeudado del Istmo Centroamericano (CEPAL, 2008a:13).

El crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB) para el segundo trimestre de 2008 es 10.1%, lo que nos indica que la economía se acelera con respecto al primer trimestre, período en el cual el crecimiento fue de 8.9%. La economía crece en el primer semestre en 9.5%, variación inferior al mismo periodo del año pasado en el cual se tenía un crecimiento de 11.4%. Este nivel inferior se debe en parte a que la banca no aportó al crecimiento del producto durante el primer trimestre, lo cual obedece a razones metodológicas al ajustarse los valores corrientes con una medida de inflación (MEF, 2008).

Varios factores sustentan esta robusta dinámica de crecimiento. El principal factor es el crecimiento de las exportaciones de bienes y servicios. En efecto, las exportaciones de bienes crecieron en 10.5% en el semestre y entre las exportaciones de servicios, la Zona Libre de Colón (ZLC) creció al 9% (a mayo), los ingresos del Canal de Panamá en 12.0%, mientras que el turismo creció al 20%. El crecimiento de las exportaciones responde en gran parte a un esfuerzo para posicionarse a nivel internacional; por una parte aprovechando los beneficios de la posición geográfica (incluyendo el cobro del valor económico de los servicios del Canal de Panamá por medio de un aumento de tarifas), y focalizando programas en actividades agropecuarias exportadoras, además de la promoción del turismo. Esto incluye mejoras en infraestructura portuaria y proyectos agrícolas de exportación no tradicional (frutas y cucurbitáceas) (MEF, 2008).

1 Banco Mundial. Panamá. "Estudio sobre la pobreza: Prioridades y estrategias para la reducción de la pobreza, 2000". Pág. X. En: PNUD (2005). *Economía y género en Panamá: Visibilizando la participación de las mujeres*. Panamá, P. 52.

Uno de los motores del crecimiento ha sido la expansión del crédito bancario, que está detrás de la inversión en vivienda y en el gasto de consumo; en efecto, el saldo total de los préstamos aumentó en B/. 3.015 millones en el semestre con respecto a igual período del año anterior (MEF, 2008).

Otro factor subyacente en el crecimiento panameño es el alto nivel de confianza por parte de los inversionistas, tanto locales como extranjeros, lo que se manifiesta en importantes inversiones internacionales. Un factor que ha contribuido significativamente a esto ha sido el manejo de las finanzas públicas, donde se ha generado un superávit por dos años consecutivos, manteniendo niveles sin precedentes de inversión pública. Parte de este resultado fue el éxito que tuvo una reforma tributaria y el saneamiento de las finanzas de la Caja de Seguro Social (CSS). Otro factor que ha promovido el crecimiento de la inversión es la prioridad dada al gasto en inversión, controlando el gasto en consumo, por lo que se ha generado ingentes ahorros. En efecto, el ahorro corrientes del gobierno central pasó de B/. 330.5 millones en el 2004 a B/. 982.2 millones en el 2007 (MEF, 2008).

Sin embargo, pese a estos avances en materia económica en Panamá, la distribución de la riqueza ha sido desigual por muchos años y que hoy se acentúa con mayor fuerza en las áreas rurales y en las Comarcas Indígenas. En las décadas pasadas, hubo insuficientes acciones y casi ningún programa focalizado en la pobreza extrema. Los programas sociales generalmente eran con objetivos nacionales (salud, educación, etc.). Los programas agrícolas estaban orientados a productores comerciales. Igualmente, estos programas no alcanzaban a los grupos de pobreza extrema, dado que los mismos están dispersos o en áreas de difícil acceso. Por ello los pobres resultados en reducir la pobreza extrema en las regiones indígenas.

El documento de las Observaciones Finales del Comité de Derechos Humanos de 2008 se expresa acerca de la situación de Panamá:

El Comité manifiesta su preocupación ante las informaciones incluidas en el informe del Estado parte y recibidas de fuentes no gubernamentales sobre la existencia entre la población en general de prejuicios raciales con respecto a los indígenas, así como los numerosos problemas que afectan a las comunidades indígenas, incluidas las graves deficiencias en los servicios de salud y educación; la falta de presencia institucional en sus territorios; la ausencia de un proceso de consultas con miras a buscar el consentimiento previo, libre e informado de las comunidades para la explotación de los recursos naturales de sus territorios; los malos tratos, amenazas y hostigamiento de que miembros de las comunidades habrían sido objeto con ocasión de protestas contra la construcción de obras de infraestructura hidroeléctrica o de explotación minera o turística en su territorio; y el no reconocimiento de estatus especial a las comunidades indígenas que no se encuentran dentro de una comarca (Artículos 1, 26 y 27 del Pacto).

La población indígena presenta altos niveles de pobreza, 98.4%, en particular pobreza extrema (alrededor del 90%). Esta población, excluida del mercado y aislada geográficamente, cuenta con circunstancias históricas causantes de los niveles de pobreza, y tiene un entorno cultural-económico que hace diferente y compleja la solución de la misma. La población indígena está ocupada en actividades de subsistencia, en la agricultura-pesca, con baja productividad. Por ello la severidad de la pobreza es alta. En efecto, el consumo per-cápita de la población indígena es menos de la mitad del consumo per-cápita de la población rural no indígena. La población indígena tiene poca educación, 42.7% de los jefes de familia con ningún año aprobado, 52.3% de las mujeres son analfabetas, mientras que en los hombres esta condición alcanza el 23.2%. Por último, en las áreas indígenas muchos viven en comunidades aisladas y dispersas, sin servicios básicos (en particular en salud, educación, agua, vivienda, nutrición infantil). La pobreza indígena (así como la de la agricultura de subsistencia) determina en gran parte la gran desigualdad del ingreso en Panamá, en efecto, “la desigualdad se debe en mayor medida a la existencia de grupos extremadamente pobres, mientras el típico caso latinoamericano es la de un alto grado de desigualdad debido a la existencia de grupos extremadamente ricos” (MEF, 2006a).

Ante esta situación, el Informe de Desarrollo Humano de la PNUD 2007-2008, pregunta: “¿De qué vale el crecimiento económico si el mismo no va de la mano de la equidad, la participación, la ampliación de capacidades de la población y un mayor bienestar en la calidad de vida de más de tres millones de panameñas y panameños?” (PNUD, 2008a). Como nos señala Aníbal Salas Céspedes, Ex Ministro de Gobierno y Justicia: “La antagónica situación de pobreza y riqueza de las poblaciones indígenas invita a la reflexión y a la propuesta de soluciones concretas, basada en las directrices de la actual administración, que consiste en disminuir los indicadores negativos, se trata de un gran desafío para las instancias públicas, donde los mismos pueblos indígenas han sido convocados para ser sujetos activos del cambio, pues sin su concurrencia, resultaría ilusorio pretender resolver sus necesidades” (Aníbal Salas Céspedes. Ex Ministro de Gobierno y Justicia, 2002).

No obstante, no todo es malo, pues el último Informe de Desarrollo Humano (INDH) 2007-2008, señala que la pobreza humana se redujo levemente entre 2001 y 2005, persistiendo significativas desigualdades entre las diferentes regiones del país. A nivel nacional el IPH (índice de pobreza humana) se ha reducido del 11% al 10%. La mayor disminución se ha registrado en las zonas rurales (disminuyó de 24% a 20%), mientras existe fuertes disparidades entre regiones, ya que Darién (26%) y las Comarcas (50%) del promedio nacional presentan los mayores niveles de pobreza humana en Panamá (PNUD, 2008a).

En virtud de los avances alcanzados en la reducción de la pobreza, debiera considerarse que Panamá se encuentra en trayectoria para cumplir la primera meta del Milenio; esto es, de reducir a la mitad en el año 2015 la proporción de población en pobreza extrema en relación a la de 1990. Más aún, de mantenerse la tendencia, es altamente probable que el país logre satisfacer también la meta más ambiciosa de reducir a la mitad –en el mismo período– la pobreza total (CEPAL, 2008a:9).

En ese sentido, presentamos el informe de la “Pobreza y pueblos indígenas en Panamá”, un estudio para conocer la situación actual de la pobreza indígena en Panamá, coordinado por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH).

El informe parte desde la descripción conceptual de la pobreza, también cómo definen los Pueblos Indígenas la pobreza, para así analizar las causas, su combate y propuestas para enfrentarla, desde y para los pueblos indígenas, particularmente en el contexto nacional de Panamá.

En el segundo capítulo se tomaron en cuenta las exclusiones históricas como el racismo y discriminación que impiden o dificultan el poco o nulo acceso que los pueblos indígenas tienen a servicios públicos básicos como salud, educación, vivienda, trabajo, agua potable, justicia y seguridad social, y la propiedad y tenencia de tierra que los pueblos indígenas han realizado para la recuperación y disfrute de sus territorios ancestrales o de uso tradicional, ya que su hábitat natural es prerrequisito en muchos casos para el disfrute de otros derechos o el combate para su defensa y vigencia.

El tercer capítulo estudia lo referente a la visión de las mujeres indígenas sobre su sentir y parecer respecto a la pobreza en los pueblos indígenas.

El cuarto capítulo propone una propuesta de Desarrollo Indígena en Panamá o Plan de Vida, como en busca de una alternativa a la pobreza desde la visión de los pueblos originarios.

La metodología aplicada es de dos dimensiones:

- La primera incluye una revisión documental exhaustiva del contexto nacional sobre el tema de la pobreza y los pueblos indígenas. Para ello se revisaron los informes del estado de la región sobre desarrollo humano generados por el PNUD y los informes nacionales de los Ministerio de Desarrollo Social, Ministerio de Economía y Finanzas, Ministerio de Salud, así como estudios o ensayos académicos y técnicos que puedan existir sobre el tema.
- La segunda realizó entrevistas a personalidades para ver la visión sobre el tema de la pobreza indígena para proponer estrategias a la misma.

Sin embargo, tuvimos ciertas limitaciones, para visitar las regiones Nasos, Bribri, Emberá, Wounaan, Ngäbe y Buglé, que por su distanciamiento y costo de logística, muchas entrevistas a los dirigentes de estos pueblos fueron realizados en la ciudad capital. Solo pudimos visitar de forma constante a la Comarca Kuna Yala para realizar los grupos focales.

En el estudio tuvimos la colaboración del sociólogo dule Artinelio Hernández y del historiador dule Atilio Martínez, en la traducción del kuna al español del relato de pobreza desde la perspectiva kuna por el Argar Eulalio López (Ner Sibú).

Esperamos contribuir a los pueblos originarios para buscar una alternativa de la pobreza en Panamá desde la visión de ellos.

“La pobreza en la cultura kuna es provocada por otro viento”. ¿De dónde viene la pobreza? ¿Cuándo permitimos que en nuestra conciencia entre otro espíritu, el espíritu de otro?”.

Ner Sibú

I. Conceptualización de la pobreza

1.1 Conceptualización de la pobreza general

El tema de la pobreza ha sido estudiado por los académicos de las ciencias sociales en los últimos cincuenta años. En efecto, ha habido diferentes definiciones desde las distintas disciplinas. Por otro lado, el problema de pobreza ha sido debatido en el ámbito de la política, como contrario del sistema democrático. La democracia y la pobreza no son combatibles para los sistemas políticos que promueven el sistema económico capitalista.

En América Latina, en la década de 1980 y 1990, las políticas públicas fueron, de alguna manera, combatir la pobreza generada por la deuda externa. Incluso el modelo económico desarrollista de la década de 1950 y 1960 tuvo la intención de generar mecanismos para desarrollar el mercado interno con el programa de sustitución de importaciones. El modelo desarrollista, en su conjunto, consiguió entre 1960 y 1980 que la población en condiciones de pobreza se redujera de 51% a 33% de la población total de América Latina (Cuadro 1)².

Cuadro No. 1. Evolución de la pobreza en América Latina (%), 1960-1990

Pobreza en América Latina (%)	
1960	51
1970	40
1980	33
1986	43
1990	46

Fuente: CEPAL, citada en Borón, Atilio: “La sociedad civil después del diluvio neoliberal”, en *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, Sader, Emir y Gentili, Pablo (Comps.), CLACSO-Eudeba, Argentina, 1999, pp. 59-60.

2 Mariana, Calvento. *Profundización de la pobreza en América Latina. El caso de Argentina 1995-1999*. Editado por Eumed.net. 2007.

Dicho programa económico, conocido como “Programa de ajuste estructural”, es la condición impuesta por el Fondo Monetario Internacional y/o el Banco Mundial a un país para otorgarle respaldo financiero destinado a afrontar un grave problema de pagos internacionales. Se trata de una receta única y de pretendida validez universal que se aplica con independencia de la situación particular de cada país. Los programas de ajuste estructural (PAE) surgieron a comienzos de la década de 1980, y obedecen a una concepción extremadamente ortodoxa de la política económica neoliberal, que años más tarde sería bautizada por sus propios impulsores como el Consenso de Washington³.

El consenso de Washington, celebrado en 1989, tuvo como objetivo recomendar a los países menos desarrollados a tomar medidas de ajuste económico para eliminar las empresas de los Estados y así pasar a los manos de los empresarios. Estamos ante una nueva faceta económica, en que los Estados no deben intervenir en los mercados, cimentando las políticas de privatizaciones de las empresas estatales, apareciendo así el sistema económico neoliberal. Para Mariana Calvento, no había preocupación por la distribución del ingreso y la riqueza. Las desigualdades eran naturales y fruto del triunfo de los más aptos. Por lo tanto, las políticas del Estado debían ser marginales y distributivamente neutras. Las denominadas políticas sociales debían concentrarse (focalizarse) sobre la pobreza y los grupos socialmente más vulnerables y no sobre la distribución del ingreso⁴.

Los inicios de la década de 1990 marcó para los Estados la implementación de estas políticas económicas del consenso de Washington. Particularmente, Panamá tuvo su triste situación cuando Estados Unidos intervino en 1989 y luego, el gobierno de Endara firma los acuerdos. Es una etapa de transición llamada a la democracia. Después de varios de años de inestabilidad política y económica, Panamá tomó el rumbo de las políticas de privatización con el gobierno de Ernesto Pérez Balladares. El tema de la pobreza fue retomado para conocer la magnitud de la misma después de la invasión y la aplicación de las políticas de privatizaciones con las Encuestas de Niveles de Vida de 1997 del Ministerio de Economía y Finanzas de Panamá.

La pobreza fue estimada de forma sistemática y su objetivo prácticamente fue conocer cómo estaba la población después de la transición política y económica del país. Sin duda, la pobreza está vinculada con el desarrollo económico y las políticas sociales de los Estados. Por cierto, la pobreza tiene que ver con los fenómenos del sistema social, que involucra aspectos sociales, económicos, políticos y culturales.

Según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), las últimas estimaciones disponibles para los países de América Latina indican que en 2007 un 34.1% de la población se encontraba en situación de pobreza. Por su parte, la extrema pobreza o indigencia abarcaba a un 12.6% de la población. Así, el total de pobres alcanzaba los 184 millones de personas, de las cuales 68 millones eran indigentes⁵.

3 Informe Final Small Grants Programme, *Juventud, pobreza y derechos humanos en asentamientos urbanos periféricos de la ciudad de Panamá, Arraiján, la Chorrera y San Miguelito*, Universidad de Panamá, IDEN, UNESCO, Panamá, 2007, p. 47.

4 Op. Cit, pág. 34.

5 CEPAL, Panorama social de América Latina 2008. Documento informativo, Chile, Síntesis, pág. 5.

Si se comparan las cifras actuales con las de 1990, se constata que la situación actual de la región es visiblemente distinta a la de hace 17 años. Si bien el porcentaje de latinoamericanos que vive en condiciones de privación sigue siendo muy elevado, éste ha descendido 14 puntos porcentuales desde inicios de la década de 1990. En el caso de la pobreza extrema, la reducción ha sido aún más significativa: mientras en 1990 una de cada dos personas pobres era indigente, actualmente la relación es de una de cada tres. En términos absolutos, sin embargo, 2002 es el año en que históricamente se registró un mayor número absoluto de pobres e indigentes en la región: 221 millones y 97 millones de personas, respectivamente⁶.

Para la CEPAL, el enfoque utilizado para estimar la pobreza consiste en clasificar como “pobre” a una persona cuando el ingreso por habitante de su hogar es inferior al valor de la “línea de pobreza” o monto mínimo necesario que le permitiría satisfacer sus necesidades esenciales. En el caso de la indigencia, la línea utilizada refleja únicamente el costo de satisfacer las necesidades de alimentación⁷.

Por otra parte, las definiciones de pobreza son variadas. De acuerdo al informe de la CEPAL del 2000⁸: “la exclusión se plasma en trayectorias individuales en las que se acumulan y refuerzan privaciones y rupturas, acompañadas de mecanismos de rechazo, que en muchos casos son comunes a grupos de personas que comparten cierta característica (de género, étnica, religiosa). Es el caso de la discriminación a que son sometidos las minorías étnicas, las mujeres y los trabajadores extranjeros, la cual se manifiesta en el desempeño de ciertos oficios, la inmovilidad social y la baja remuneración salarial”.

Hoy, se identifican dos tipos de pobreza: *la estructural y la nueva*. Como pobreza estructural se entienden los sectores marginados de la sociedad que permanecen tradicionalmente excluidos del circuito formal de la economía a causa de una estructura de producción estructuralmente heterogénea, y que sólo tienen un acceso limitado e insuficiente a las ofertas de empleo y educación. Los nuevos pobres abarcan los grupos sociales que fueron excluidos a consecuencia de la crisis económica y de la política de ajuste estructural: trabajadores y empleados que fueron despedidos de las empresas públicas o privadas y del servicio público, jóvenes desocupados, pensionados y personas jubiladas prematuramente.

Para el Banco Mundial en el 2000, la pobreza es hambre; es la carencia de protección; es estar enfermo y no tener con qué ir al médico; es no poder asistir a la escuela, no saber leer, no poder hablar correctamente; no tener un trabajo; es tener miedo al futuro, es vivir al día; la pobreza es perder un hijo debido a enfermedades provocadas por el uso de agua contaminada; es impotencia, es carecer de representación y libertad⁹. Sin embargo, en otro documento de 1999, la entidad define la pobreza como “un fenómeno multidimensional,

6 Ibid, pág. 10.

7 Ibid, pág. 10.

8 Citado por Alberto Romero, “Globalización y pobreza, Colombia”, editado por e-libro.net, 2002, pág. 121. <http://www.scribd.com/doc/8501914/Alberto-Romero-Globalizacion-y-pobreza>.

9 Ibid, pág. 116.

que incluye incapacidad para satisfacer las necesidades básicas, falta de control sobre los recursos, falta de educación y desarrollo de destrezas, deficiente salud, desnutrición, falta de vivienda, acceso limitado al agua y a los servicios sanitarios, vulnerabilidad a los cambios bruscos, violencia y crimen, falta de libertad política y de expresión”¹⁰.

De manera que la CEPAL en el 2000¹¹ señala: “La noción de pobreza expresa situaciones de carencia de recursos económicos o de condiciones de vida que la sociedad considera básicos de acuerdo con normas sociales de referencia, que reflejan derechos sociales mínimos y objetivos públicos. Estas normas se expresan en términos tanto absolutos como relativos, y son variables en el tiempo y los diferentes espacios nacionales”.

Otro enfoque más complejo de pobreza es el que propone el Premio Nobel de Economía Amartya Sen en el 2000¹², “la pobreza es ante todo la privación de las capacidades y derechos de las personas”. Es decir, en palabras de Sen, se trata de la privación de las libertades fundamentales de que disfruta el individuo “para llevar el tipo de vida que tiene razones para valorar”. Desde este punto de vista, “la pobreza debe concebirse como la privación de capacidades básicas y no meramente como la falta de ingresos, que es el criterio habitual con el que se identifica la pobreza”. Esto no significa un rechazo a la idea de que la falta de ingreso sea una de las principales causas de la pobreza.

Otro enfoque de la pobreza es el de la llamada pobreza humana, propuesto por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en el 2000, como nos indica:

Este enfoque se refiere a la privación en cuanto a tener una vida larga y saludable; poder acceder al conocimiento; alcanzar un nivel de vida decente y a acceder a la participación. Este concepto se diferencia de la definición de pobreza de ingreso, que parte de la privación de un solo factor: el ingreso, “ya sea porque se considera que ese es el único empobrecimiento que interesa o que toda privación puede reducirse a un denominador común”. De acuerdo con el PNUD, “el concepto de pobreza humana considera que la falta de ingreso suficiente es un factor importante de privación humana, pero no el único”, y que por lo tanto no todo empobrecimiento puede reducirse al ingreso. “Si el ingreso no es la suma total de la vida humana, la falta de ingreso no puede ser la suma total de la privación humana”¹³.

La pobreza es una condición social, resultado de relaciones sociales entre aquellos individuos o grupos “carenciales”, “marginales” que no satisfacen sus necesidades básicas y aquellos otros individuos o grupos que no responden a tales características. En tal sentido,

10 Ibid, pág. 116.

11 Ibid, pág. 116.

12 Ibid, pág. 118.

13 Ibid, pág.121-122.

el pobre más que actor es sujeto de un proceso socio-económico que genera carencia, marginalidad e insatisfacción de necesidades básicas. El carácter negativo de la pobreza, en términos de faltas y de exclusión e insatisfacciones, puede ser pensado así mismo en cuanto proceso de empobrecimiento y de “privatizaciones” y “desposiciones” ya que es privado de aquellas condiciones, recursos de bienes y servicios que una sociedad produce colectivamente.

La pobreza como relación social puede ser pensada en términos de diferencias y desigualdades entre determinados sectores y grupos sociales, y hace referencia a las condiciones de vida y de reproducción de ellos. Por otro lado, la idea de carencia tiene una acepción de carácter cuantitativo y puede traducir las diferencias socio-económicas inherentes a toda sociedad. Es decir, la identificación de las desigualdades tiene que ver con lo socio-económico para indicar la exclusión de los individuos y grupos de una sociedad.

El Estudio de la Pobreza en Panamá, a través, de la Dirección de Políticas Sociales del Ministerio de Economía y Finanzas (MEF) utilizó las medidas “del bienestar de las personas y los hogares el consumo total, en lugar del ingreso”¹⁴. Entonces, estas medidas toman importancia los criterios cuantitativos para conocer la pobreza indígena en Panamá. Según el MEF es factible identificar los criterios de las necesidades esenciales de los hogares en pobreza. Ciertamente, la medición de la pobreza indígena igualmente deben incluir los criterios cualitativos para conocer los niveles de bienestar y pobreza.

En materia de Pobreza Indígena se presenta una dicotomía entre la pobreza indígena definida por las organizaciones estatales o formales de los gobiernos que en los países donde se han establecido conceptos al respecto y la pobreza indígena sentida por los propios indígenas.

Cuadro No. 2. Síntesis definiciones de pobreza

Perspectiva: ausencia de recursos/Privación.

Escuela: Neoclásica (esta escuela recoge la mayoría de modernas interpretaciones sobre el concepto de pobreza).

Visión: materialista/utilitarista, procedimentalista.

Características básicas: falta de un recurso o recursos ante un referente de dotación de recursos que posee un individuo, grupo o comunidad que presenta un grado de bienestar. Como consecuencia de esta privación se presenta una pérdida de bienestar. En el modelo neoclásico se asume equidad en la dotación inicial de un individuo o familia, éste es un fuerte supuesto del modelo.

Perspectiva: insuficiencia de medios para adquirir recursos.

Autores: Atkinson, Bourguignon.

Visión: inequidad social/consecuencialista.

Características básicas: inequitativa distribución del ingreso que genera un obstáculo a los individuos para acceder a recursos o falta de ingresos que genera brechas entre desniveles de vida entre las personas. Nivel mínimo de vida razonable frente a los estándares de la sociedad.

14 MEF. *Políticas sociales. Pobreza y desigualdad en Panamá. La equidad: Un reto impostergable*, 2006.

Perspectiva: Necesidades básicas (privación).

Escuela/autores: Banco Mundial.

Visión: materialista/procedimentalista.

Características básicas: mínimo de bienes que debe tener una persona o grupo para encontrarse en una situación digna de vida. Pérdida de bienestar por tal circunstancia. Existe quien puede solucionar los problemas de necesidades con provisión de bienes públicos.

Perspectiva: Problema de capacidades individuales/titularidades.

Autores: Sen, Dréze.

Visión: individualismo/liberalismo.

Características básicas: se concentra en las capacidades de los individuos y en su posibilidad de desarrollar habilidades, allí lo material pasa a un segundo plano (sin dejar de ser importante). Las titularidades permiten analizar cómo las estructuras sociales le permiten a los individuos acceder a un bien. Cualquier desigualdad en la estructura social genera un problema.

Perspectiva: clase social/desigualdad.

Escuela: Marxista.

Visión: explotación/socialismo.

Características básicas: la extracción social genera grandes desigualdades entre los grupos sociales, los cuales explican su bajo nivel de bienestar. Apropiación de un grupo de clase del excedente que otros producen. Problemas de estructura social. Dificultades en los accesos a bienes de posición.

Perspectiva: Problema moral.

Visión: Ética.

Características básicas: posición normativa frente a la pobreza en planos de carácter cultural.

Fuente: Elaborado por Edgard David Serrano Moya. *El concepto de pobreza, su medición y la relación con los problemas del medio ambiente* (Rev. 2002-05-20).

1.2 Visión de los Pueblos Indígenas y la conceptualización de la pobreza sus diferencias y contrastes

Los pueblos indígenas de América (*Abia Yala*)¹⁵ viven en condiciones desventajosas con respecto a las poblaciones no indígenas, según los informes de los organismos internacionales que han estudiado el tema (PNUD, CEPAL, BM).

Según la Contraloría General de la República de Panamá se estipula la población estimada hasta el 1 de julio de 2007 es de 3.339.781 aproximadamente. El censo del 2000 registró un total de 285.231 habitantes indígenas, lo que representa el 10% de la población del país. La población indígena panameña se divide en 7 pueblos culturalmente diferenciados: Ngäbe, Buglé, Kuna, Emberá, Wounaan, Naso y Bribri.

15 El continente Americano en lengua kuna se denomina Abia Yala.

Los pueblos indígenas en Panamá están organizados en Congresos, Concejos Generales, Congresos Regionales y Locales y Reinado, que son sus instancias de representación frente al Estado panameño, por tanto, son la base de los pilares de autogobierno en sus regiones. La reunión de sus Congresos Indígenas es la base del fortalecimiento donde ellos discuten en sus asambleas sus problemas sociales, económicos y políticos para la búsqueda de una alternativa a su realidad cultural. Sus Caciques y Rey son las máximas autoridades tradicionales que le dan continuidad a la forma de vida en cada región.

Si esta estructura de autogobierno desaparece por la influencia externa e interna se puede señalar que podría ser el fin de los pueblos indígenas, ya que al no existir una cohesión cultural y política entre la población, sus territorios serán absorbidos por las grandes empresas transnacionales que desean acaparar estos territorios para sus intereses en beneficio del progreso.

El pueblo Ngäbe-Buglé

Es el más numeroso, constituyendo el 65.9% del total de la población indígena del país. Radica en la Comarca del mismo nombre, la cual se subdivide en 3 Regiones: Ñökribo, Nadrini y Kädriiri, y en regiones adyacentes a la Comarca; también se ubican en las provincias de Chiriquí, Veraguas, y Bocas del Toro y con menor población en el resto de las provincias. Su máxima autoridad es el Congreso General Ngäbe-Buglé, los Congresos Regionales y Locales.

El pueblo Dule

Es el segundo grupo por su volumen de población; representa el 21.1% del total de la población indígena del país. Se ubica en las Comarcas de Kuna Yala, Madungandi y Wargandi, y en la región de Dagargunyala, cerca de la frontera con Colombia. La máxima autoridad de las tres comarcas kunas son los Congresos Generales Kunas de cada región y están representados por sus Caciques Generales.

El pueblo Emberá-Wounaan

Representa el 10.3% del total de la población indígena del país, dividido en dos regiones Cémaco y Sambú. Su autoridad principal es el Congreso General Emberá-Wounaan los que habitan dentro de la Comarca. También están organizados en el Congreso General de Tierras Colectivas, un sector de pobladores que no están dentro de la Comarca Emberá, pero con estatus legal en sus tierras.

El pueblo Naso

El pueblo Naso constituye el 1.2% del total de la población indígena del país. Su máxima autoridad es el Rey que representa su autoridad, y es el único reinado en América Latina. Su territorio es reconocido como Corregimiento, sin embargo, solicitan que sea una Comarca con mayor autonomía.

El pueblo Bribri

Es el grupo menos numeroso de todos; su población constituye el 0.9% del total de la población indígena del país. Ubicado en la provincia de Bocas del Toro, está negociando con el gobierno panameño para el reconocimiento de su territorio como autónomo. Su representación frente al gobierno es a través de su Asociación de Desarrollo, llamado ASU-GUADABRI-PA.

El 51.1 % de la población indígena se concentra en las 3 comarcas principales: Ngäbe Buglé (37.4% -106,716 habitantes), Kuna Yala (11.0 % -31,292 habitantes) y Emberá Wounaan (2.7 % -7,630 habitantes). Las comarcas Madungandí y Wargandí tienen una población total de 4.438 habitantes.

En el caso de Panamá, el Ministerio de Economía y Finanzas (MEF) en el documento Principales Resultados de la Encuesta de Niveles de Vida (ENV-2003) señala que en Panamá 508.700 panameños se encuentran en situación de pobreza extrema y en las áreas rurales indígenas, casi la totalidad de sus habitantes es pobre (98.4%) y en pobreza extrema se encuentra el 90.0% de los pobladores.

La pobreza, hasta ahora, se ha medido desde dos metodologías: Las líneas de pobreza y las Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI). Según, Renshaw y Wray, la pobreza indígena se mide según los métodos convencionales para calcular la pobreza y la pobreza extrema. El primer método es el método de las líneas de pobreza, que mide la capacidad del hogar de adquirir los bienes y servicios que se consideran básicos. Este método por lo general mide el ingreso de los hogares y se definen como pobres a aquellos hogares que no logran *el ingreso* suficiente para adquirir una canasta de bienes y servicios que les asegure una dieta adecuada y que satisface las otras necesidades consideradas básicas en el país, como la ropa y el combustible para cocinar. El otro método es el de las *necesidades básicas insatisfechas (NBI)* que utiliza los datos disponibles en los censos nacionales, y aunque se refiere al hogar como unidad básica, mide el acceso a los servicios básicos y los bienes, y no la capacidad adquisitiva del hogar¹⁶.

El método de las líneas de pobreza asume que el hogar es la unidad básica de producción y consumo, lo que no es siempre el caso en el contexto indígena. El método de las NBI tiene los indicadores como hacinamiento, condición de la vivienda, agua potable y saneamiento son más críticos en situaciones con mayor densidad de población¹⁷.

Por lo tanto, la pobreza no solamente debe mirarse como un dilema económico cuantitativo (ingresos bajos, carencia o insuficiencia de bienes materiales, entre otros); también se deben incluir en su estudio elementos de corte cualitativo, como el de acceso para poder te-

16 John Renshaw y Natalie Wray. *Indicadores de pobreza indígena*. BID. Enero de 2004. Pág. 10.

17 *Ibid*, pág. 10.

ner y desarrollar capacidades y titularidades, como bien lo argumentan Sen (1985) y Dréze y Sen (1989)¹⁸.

Desde esta perspectiva, la pobreza indígena considerada a nivel gubernamental sería aquella que calificaría para lo que conocemos como pobreza general y pobreza extrema, basada en los criterios que comúnmente se describen. Este acuerdo de nivel nacional e internacional presenta:

(...) dos métodos convencionales para medir la pobreza: el método de las líneas de pobreza, que mide la capacidad de adquirir los bienes y servicios que se consideran básicos, y el método de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) que mide el acceso a bienes y servicios no monetarios; el método de las líneas de pobreza además asume que el hogar es la unidad básica de producción y consumo, que no es siempre el caso en el contexto indígena. Las NBI también tienen un sesgo urbano, y los indicadores usados, como hacinamiento, condición de la vivienda, agua potable y saneamiento son más críticos en situaciones con mayor densidad de población (Renshaw y Wray, 2004).

Para algunos organismos y autores no ha sido fácil dimensionar la pobreza indígena de manera contundente en razón de su diferenciación cultural con respecto a la población occidentalizada y los patrones de consumo, producción, convivencia social y su relación con la naturaleza. Renshaw y Wray (2004) lo expresan así: “La pobreza indígena es un fenómeno complejo y es difícil identificar todos los factores que inciden en la pobreza a través de los censos y encuestas. No hay indicadores ‘correctos’ que puedan captar toda la diversidad y complejidad de las distintas situaciones de pobreza con que se enfrentan los pueblos indígenas...”.

Para el antropólogo Álvaro Bello indica, que la pobreza indígena se da por visiones:

Por un lado están quienes culpan a la propia cultura indígena ser un obstáculo para el progreso y la superación material de los indígenas, de ahí que quienes sostienen esta postura han promovido la civilización, la integración o la aculturación como medios para la superación de la pobreza indígena. Esto quiere decir que los pueblos indígenas para dejar de ser pobres deben renunciar a su condición de indígenas, dejando de lado sus derechos, su cultura y formas de vida propia en pos de formas de vida distintas que teóricamente los sacarían de la pobreza. El problema de esta postura es que deja de lado la reflexión sobre las causas y los mecanismos que determinan que los indígenas sean más pobres que el resto de la población. Se trata además de una visión racista, pues culpa a las culturas indígenas de ser las causantes de sus propios males y le asigna un papel casi redentor a las culturas occidentales. Pero sobre todo, escabulle las explicaciones más complejas, como son la subordinación, la dominación

18 Citado por Edgard David Serrano Moya. *El concepto de pobreza, su medición y la relación con los problemas del medio ambiente*. (Rev. 2002-05-20).

política, la negación de derechos y la discriminación racial y cultural de que han sido víctimas los pueblos indígenas.

La segunda postura busca desplazar el foco de las explicaciones hacia aquellos factores que estarían detrás de la pobreza, como son la exclusión, la discriminación, la segregación, las condiciones que provocan la vulnerabilidad y la falta de oportunidades, entre otras.

Desde esta visión se han construidos diversos enfoques, estrategias y planes de desarrollo, que además buscan reconocer las diferencias y valorarlas como parte de las estrategias de superación de la pobreza indígena. De allí, han surgido políticas de desarrollo hacia los pueblos originarios que son las principales generadoras de las llamadas políticas con identidad, el etnodesarrollo y otras perspectivas “étnicamente pertinentes”. Nos amplía Álvaro Bello:

El problema de estas perspectivas es que en la práctica no se diferencian de los enfoques y políticas aplicados a los no indígenas. Se trata de enfoques que limitan su campo casi exclusivamente a factores culturales y no a las condiciones políticas y sociales que viven los pueblos indígenas. Estos enfoques, al tratar el tema de la pobreza indígena, casi nunca apuntan a los factores estructurales que generan la pobreza, por el contrario, su aplicación práctica a través de políticas y programas promueven el asistencialismo, la dependencia y el clientelismo, con lo cual en vez de superar la pobreza, la perpetúan en el tiempo. De hecho la política pública enfocada al problema de la pobreza es, en muchos países, el principal mecanismo para la compra de votos y lealtades políticas entre los ciudadanos.

Para los pueblos andinos-amazónicos, la pobreza:

Es un concepto que los pueblos y comunidades campesinas indígenas originarios lo toman como una categoría de pobreza circunstancial, esta pobreza se entiende como la carencia de productos primordiales de la biodiversidad agrícola, sin este sustento resulta inconcebible la seguridad alimentaria. Las causas de esta pobreza pueden ser diversas, siendo la principal, las inundaciones ocasionadas por la mala utilización de los distintos pisos ecológicos.

Frente a esta pobreza circunstancial, los pueblos y comunidades campesinas indígenas originarios dan una respuesta utilizando principios de solidaridad, reciprocidad y complementariedad que caracterizan la economía y la cultura de los Campesinos Indígenas Originarios practicados por más de quinientos años. Es decir, este estado de pobreza concebido culturalmente es algo circunstancial y no crónico como la pobreza generada por el desarrollo. Los pueblos y comunidades Campesinas Indígenas Originarias no son por naturaleza, competitivos, su espíritu de economía es de servicio hacia los demás y no de mercado ni de ganancias.

De ahí, que la creciente adopción del criterio de pobreza material y monetaria, resulta relativamente nuevo, como consecuencia de las transformaciones que se viven fundamentalmente por la reducción de las bases económicas de subsistencia y la ampliación de la agresiva extracción de los recursos naturales como los hidrocarburos y los bosques. Sin embargo, los pueblos y comunidades campesinas indígenas originarios en el ejercicio de sus valores y principios culturales adoptan elementos exógenos compatibles con la filosofía del “Buen Vivir”.

Considerando esas diferencias, es importante de alguna manera mencionar los criterios que pudieran ser tomados en consideración en el momento de estudiar la pobreza indígena. La declaración del Consejo Indígena de Centro América (CICA) de Iximulew, señala que: “Es sabido que nuestros pueblos y culturas poseen desde siempre sus propios conceptos acerca de la felicidad, el progreso y la convivencia humana, naturaleza y el universo”. En particular destacan cuatro factores fundamentales para la lucha contra la pobreza:

1. El control de las tierras y territorios indígenas, que son la base espiritual y material de la existencia indígena.
2. El respeto y conservación del medio ambiente.
3. El reconocimiento y respeto a la identidad y a las culturas indígenas desde una visión pluricultural.
4. La participación en cualquier decisión que pueda afectar a los indígenas o sus territorios. Incluye la perspectiva indígena en las decisiones que se tomen a nivel nacional e internacional¹⁹.

En la conceptualización de la pobreza indígena se presentan estas acepciones matizadas por los enfoques culturales de pobreza y si profundizamos en las macro teorías de la sociedad y su funcionamiento entraríamos a la cosmovisión de la realidad que se percibe en estos dos sistemas (indígena y no indígena), lo cual agregaría otro nivel de discusión que nos llevaría a las estructuras del sistema económico y social que viven la mayoría de los países del mundo (Capitalismo).

1.3 El concepto de pobreza en los Pueblos Indígenas: Cultura Dule

Para los pueblos indígenas no existe pobreza, ya que es un concepto creado por la sociedad no indígena, para medir el nivel de vida en que viven los pueblos originarios en el país desde su perspectiva. Sin embargo, para los pueblos indígenas en Panamá, en especial para el pueblo Dule, la pobreza es un concepto creado para diferenciar las clases sociales, ya que dentro de la cultura dule todos trabajan en conjunto, en unidad, en solidaridad, en reciprocidad y en complementariedad. Es lo que caracteriza la economía y la cultura dule,

¹⁹ Op. Cit., John Renshaw y Natalie Wray, pág. 2.

todos se apoyan; si un hermano tiene un pescado, una carne, se comparte y el otro vecino ofrece lo mismo; existe un intercambio social. La economía dule al igual que los otros pueblos originarios es una economía en el poder de dar y recibir dentro de las normas culturales. Pero, esta situación se está cambiando por la influencia de factores sociales, culturales y económicas que están perjudicando el intercambio recíproco en las comunidades originarias.

Nos preguntamos qué opinan nuestras autoridades acerca de la pobreza, por eso, presentamos el relato que nos hace el Argar Eulalio López (Ner Sibú) en el tema de la pobreza desde la visión del pueblo dule²⁰.

La pobreza en la cultura Dule

Tenemos Onmakednega, allí el saila nos aconseja sobre la manera de sembrar yuca, ñame, ñampi y otras legumbres. Además, nos habla sobre nuestra conducta y nuestra ética. Todo eso viene de Babigala. Nuestro espíritu es muy distinto al de los otros. Esto no quiere decir que somos perfectos.

¿De dónde viene la pobreza en la cultura dule? Nuestros antepasados siempre asistían al Onmakednega y siempre trabajaban. En la noche, el saila animaba a la gente para aprender los tratados de sia igar, de gurgin igar, aprendía gan sobed. A veces, terminaban a media noche para aprender estos tratados. Todos tenían conocimientos, todos aportaban y nadie sufría.

En la casa del congreso nos aconsejaban y se complementaban en la casa. Hoy en día nuestro espíritu se empobreció, porque ya no nos bañamos en la medicina, ya no sembramos el plátano, ya no tomamos el jugo de cacao, ya no sembramos la caña. No existía la pobreza en nuestra cultura. De repente entró otro “viento”, “el viento ajeno”, entró en nuestra conciencia el factor monetario.

Entró tres maneras de pobreza: *la pobreza espiritual (burba gwale)*, *pobreza de ser (daed-gine)*, y *pobreza de conciencia comunitaria (duikwa bukwadgine)*.

La pobreza también repercutió en el matrimonio. El joven, al formar el hogar se aleja de su suegra. Ya no quiere vivir comunitariamente, ni quiere practicar la solidaridad. Todo se dividió. Y más cuando un joven ya no asistía al congreso y no trabaja, entonces viene la migración hacia a Panamá. Ese espíritu de ir a la ciudad es otro “viento”.

El joven como no se profundizó en su identidad dule, por lo tanto surge la pobreza. Allí el dule se “consiguió” la pobreza. El “otro” siempre impone y siempre dice que vas a hacer algo. Esto no quiere decir que el “otro camino” no sirve, como dice Igwaibiliginya: “*No escogen el comportamiento ajeno, solamente escogen sus lágrimas*”. Quiere decir, asimilen solamente la enseñanza de los conocimientos de los waga, pero no escogen sus comportamientos. Ahora el dule se apropió el comportamiento del “otro”, es por eso el dule se quedó pobre. La pobreza espiritual es lo que nos daña más. Ahora, “los otros” piensan que ellos no

20 Argar Eulalio López, La pobreza en la Cultura Dule, Ogobsukun, Comarca Kuna Yala, enero, 2009, entrevistado por Bernal Castillo, traducción realizada por Atilio Martínez.

son culpables. Si defendemos nuestra identidad, nuestra burba y vivamos con solidaridad, superaríamos la pobreza. En nuestra cultura no hay pobreza, sino “otros” nos trajeron, para que nosotros integremos al sistema de ellos.

¿De dónde se origina la pobreza en nuestra cultura? Cuando Olobilibele, vino a la Madre Tierra con su pareja encontró mucha gente, y la gente no sufría. Había suficiente pescado y diferentes animales, no había pobreza. ¿Cómo apareció la pobreza? Cuando ellos no supieron cuidar. Baba les dio toda la facultad a los muchachos para cuidar los animales. En tiempos de Dad Ibe, vivían Oloaliginya (moli), Oloteligailer, sigli, Olobeakiler. Todos cuidaban animales. Cuando entró otro espíritu allí se originó la pobreza.

Según la historia oral, la pobreza se originó así. Un señor vino de río arriba, que Baba les concedió toda facultad para cuidar a la Madre Tierra, pero el muchacho los rechazó porque tenía otros compromisos. El muchacho quería otro espíritu. Aunque Baba dijo al muchacho que cuidarás bien la Madre Tierra, pero él no hizo caso.

En tiempo de Igwasalibler ya vivían los españoles. Los wagas querían nuestro espíritu, ya no asistían al congreso. Tulili, fue muy pobre, se alimentaba muy mal, le daban madun asa, el niño quedó muy pobre. No lo cuidaron bien. ¿Quién originó la pobreza? Nosotros mismos. Nuestros padres no conocían la pobreza, cuando llegaron los españoles surgió la pobreza. Tulilli fue así. ¿De dónde viene la pobreza? ¿Cuándo permitimos que en nuestra conciencia entre otro espíritu, el espíritu de otro?

Este relato nos hace entender que la pobreza indígena fue impuesta hacia los pueblos indígenas para controlar su sistema milenario, de su autogobierno, su cultura, su espiritualidad que son las bases de la identidad indígena, con ello, imponer un nuevo sistema de la individualidad, del mercado, que hoy lo llamamos globalización o capitalismo, para dar apertura, al control de los territorios y el gobierno propio indígena, por la riqueza que tiene estas regiones en su ecosistema como el agua, que es la fuente de vida de la Tierra.

Desde la lógica occidental la pobreza es estrictamente material y de carencia de servicios, donde los gobiernos neoliberales y organismos internacionales elaboran tablas e indicadores econométricos de medición desde su pensamiento. Si la finalidad de la economía moderna occidental es minimizar costos y maximizar ganancias o la acumulación, utilizando factores y explotando recursos exógenos a sus unidades productivas, en las economías indígenas su eje ordenador es la distribución de las ganancias, satisfacer necesidades movilizándolo sus propios recursos humanos en armonía con la naturaleza, con la que cohabitan y dialogan porque la consideran parte de una sola vida.

1.4 Las causas de la pobreza

Las causas de la pobreza deben verse desde dos perspectivas, una según los especialistas, los gobiernos y las entidades mundiales que indican sus causas; y por otro lado, desde los pueblos indígenas, que indican que la pobreza surgió en sus comunidades por la diferencia de modo de vidas en las sociedades.

Según la investigadora Nuvia Zarzavilla de Jarpa del Ministerio de Economía y Finanzas de Panamá:

La preocupación por los problemas de la pobreza en los países en vías de desarrollo se acentúa a principios de la década del 70, como consecuencia de los resultados poco alentadores alcanzados contra la disminución de la pobreza, después de haberse registrado en estos países un proceso de crecimiento económico acelerado y sostenido por más de dos décadas. Antes de ello predominaba la idea de que los problemas de la pobreza se solucionaban simplemente con la aceleración del crecimiento económico. Sin embargo, este no ha sido el caso y en América Latina, entre 1950 y 1975, a pesar de que el producto por habitante se duplicó, la pobreza en cifras absolutas no disminuyó aunque sí lo hizo en términos relativos. De allí que ahora se considera el crecimiento económico como una condición necesaria pero no suficiente para la erradicación de la pobreza (MEF, 2006a).

Según el investigador Ricardo Paes de Barros:

La pobreza panameña es mucho más el resultado de la muy mala distribución de los recursos existentes que de la escasez de esos recursos. Es más, el crecimiento de la economía de Panamá contribuirá poco a la reducción de la pobreza si no se reducen los altos niveles de desigualdad.

En la segunda de las conclusiones centrales del trabajo se demuestra que los pobres panameños son pobres porque el trabajo en que se encuentran es inadecuado, más que por la falta de empleo. La baja calidad de los puestos de trabajo determina la baja productividad e ingreso per cápita de los pobres. La alta desigualdad de la distribución del ingreso en Panamá está determinada por la desigualdad en la calidad de los puestos de trabajo. Los pobres panameños tienen acceso a puestos de trabajo, pero esos puestos son de muy baja calidad (Ricardo Paes de Barros, 2003, xxviii).

Otra causa de la pobreza que se destaca es el bajo nivel de educación de los pobres, llegando a concluir que basta 9 años de escolaridad para ser No Pobre (en particular en el área urbana); igualmente, falta de acceso a los servicios públicos (salud, vivienda, agua, luz eléctrica), analfabetismo, desempleo, títulos de propiedad y la mala distribución de la riqueza.

1.5 Pobreza indígena según las estadísticas

La pobreza en Panamá, a nivel socio-económico, está íntimamente ligada con la naturaleza del mercado laboral existente en el entorno económico en el que se encuentra la familia, así como las capacidades de los recursos humanos.

El cuadro No. 3 nos señala las características de la población indígena en Panamá del año 2003 desde sus niveles de pobreza, pobreza extrema, escolaridad, grado de analfabetismo hombre y mujeres, tasa de desempleo, educación 1 grado o menos, y carencia de servicios públicos.

Cuadro No. 3. **Características de la población indígena: año 2003**

Indicadores	Tasas
Niveles de pobreza	98.5%
Pobreza extrema	90.0%
Escolaridad	3.2 años
Grado de analfabetismo Hombres	23.2%
Grado de analfabetismo Mujeres	52.3%
Tasa de desempleo	4.2
Educación primaria o menos	82.9%
Carencia de servicios públicos (1)	70 a 80%

(1) IDHP/2002 del PNUD.

*Fuente: Encuesta de niveles de vida 2003. Dirección de Políticas Sociales.
Ministerio de Economía y Finanzas.*

1.6. La pobreza y extrema pobreza

La Encuesta de Niveles de Vida (ENV) 2003 halló que cerca de cuatro de cada 10 personas viven en condiciones de pobreza total (36.8% de los habitantes con un consumo total de US\$ 953 por persona al año) y, del total de la población, 16.6% (508.700 habitantes con un consumo total de US\$ 534.99 por persona al año, que equivale B/. 44.50 al mes) se encuentran en situación de pobreza extrema. De 1997 a 2002 la pobreza se redujo apenas 0.5%; en las zonas urbanas se incrementó, alcanzando a uno de cada cinco habitantes (pobreza general 2003: 20.0%, pobreza extrema 2003: 4.4%) y en las zonas rurales indígenas se profundizó comprometiendo a 98.4% de su población, de los cuales nueve de cada 10 viven en pobreza extrema.

El cuadro No. 4 se presenta la distribución de la pobreza según el entorno económico o área geográfica. La población indígena debe ser considerada separadamente, por razones culturales e históricas, y porque no están incorporadas plenamente a la economía de mercado. Las distintas regiones o entornos económicos presentan características diferentes en cuanto a la extensión e intensidad de la pobreza, las condiciones y calidad de empleo y su incidencia en la pobreza (MEF, 2006a).

Cuadro No. 4. **Niveles de pobreza según entorno económico o región: años 2003**

	Pobres		Pobreza extrema	
Población no indígena	895,500	31.7%	295,700	10.5%
Urbana	370,800	20.0%	81,500	4.4%
Rural	524,700	53.9%	214,200	22.0%
Población indígena	232,900	98.4%	213,000	90.0%

*Fuente: Encuesta de Niveles de Vida 2003. Dirección de Políticas Sociales.
Ministerio de Economía y Finanzas.*

Según el último informe del MIDES señala que existe 22,792 hogares en pobreza extrema en las Comarcas Indígenas (MIDES, 2007)²¹.

II. Situación actual de la pobreza indígena

2.1 Programas estatales para erradicar la pobreza en Panamá

La economía panameña durante el 2007 continúa manteniendo un patrón de alto crecimiento, incluso con aceleración. El Producto Interno Bruto (PIB) para el año 2007 aumentó en 11.2% en términos reales, la más alta observada en Panamá. El PIB nominal alcanzó la cifra de B/. 19.739.8 un PIB per-cápita de B/. 5911. El crecimiento económico de Panamá es el más alto de la región y de los más altos entre todos los países del mundo. Situación que se mantuvo para el 2008, ya que ya que en el primer trimestre, el PIB real creció en 8.4% con respecto al año anterior. La dinámica del crecimiento se muestra claramente en el aumento de las importaciones, que aun excluyendo el petróleo, fue del 40%, principalmente por un fuerte aumento de bienes de capital (MEF, 2007).

Pese a este aumento de la economía panameña, sus efectos hacia los pueblos indígenas han sido escasos, donde aún prevalecen los mayores índices de pobreza en estas regiones debido a la falta de una política estatal adecuada a estos pueblos originarios.

La situación actual de los pueblos indígenas en cuanto a la pobreza se evidencia, en primer momento, en la Encuesta de Niveles de Vida (ENV-1997) realizada por el Ministerio de Economía de Finanzas, y apoyada económicamente por el Banco Mundial. Luego, nuevamente se realiza otra encuesta de Niveles de Vida (ENV-2003). Prácticamente se hizo un estudio comparativo para conocer si ha habido descenso o incremento en cuanto a la pobreza indígena se refiere, por la que se define la situación de desigualdades que viven los pueblos indígenas del país. En ese lapso se realizó el censo de 2000, igualmente ayudó muchísimo para conocer la situación de los pueblos indígenas.

Panamá muestra, en el período de 1998-2004, una leve reducción de la pobreza general y de la pobreza extrema de consumo, aún cuando ha aumentado el número absoluto de pobres hasta llegar a 1.1 millones de personas. Persisten profundas desigualdades en el país. La pobreza es mayor en el área rural (2/3) de la población pobre y en las comarcas indígenas (1/5). En las comarcas indígenas la pobreza se ha agravado y se ha dado un traslado de la pobreza rural a las ciudades, creciendo la informalidad y la presión por los servicios públicos. Se ha registrado un leve progreso en la reducción de la desigualdad del consumo y del ingreso a nivel promedio (PNUD, 2008b). En Panamá, para el año 2003, el distrito más pobre era el de Müna en la Comarca Ngäbe Buglé donde el 99% es pobre.

Algunos indicadores de salud, educación y vivienda registran cierto avance pero la desnutrición ha aumentado y es aun más grave en las comarcas indígenas, afectando a más de la mitad de los niños menores de cinco años.

21 Informe de Mides. *Inferencia del impacto de las TMC en el trabajo infantil*. Red de oportunidades. Panamá, 2007.

El gobierno panameño ha avanzado en la incorporación de un marco integral de estrategias para superar la pobreza y también ha asumido los compromisos de los Objetivos del Milenio, midiendo los avances. El marco institucional ha avanzado con la Reforma de la Constitución, que ha facilitado el proceso de enmienda e incorporado la descentralización. Se ha creado el Ministerio de Desarrollo Social dándosele responsabilidad sobre las políticas sociales y el tratamiento de las poblaciones indígenas. También aunque no se han todavía convertido en ley, los gobiernos locales y organizaciones de la sociedad civil se han movilizado y efectuado propuestas de anteproyectos de ley para introducir la descentralización del Estado (PNUD, 2008b).

De alguna manera, los estudios antes del año 2008 sobre la pobreza indígena están basados en estas tres encuestas y censo de 2000. Los datos actuales, también del estudio realizado por parte de CEPAL, detalla que ha habido una reducción de la pobreza indígena en 7 y 8 puntos porcentuales. Ésta última destaca el estudio desde 2001 al 2007.

Los territorios kuna, al igual que el resto de las comarcas indígenas, cuentan con la más baja cobertura en servicios básicos. Los indicadores de nutrición, morbilidad y mortalidad, acceso a servicios de salud, agua potable, etc., están por debajo de la media nacional.

El 91% de la población indígena de la Comarca Ngäbe-Buglé padece pobreza extrema. Su dispersión, movilidad y ubicación en áreas remotas y de difícil acceso encarecen el costo de soluciones sanitarias tradicionales, dificultando la justificación económica de las inversiones y la participación privada. Valiéndose de un efectivo abordaje intercultural y de género, el programa conjunto promueve la equidad al desarrollar capacidades de gestión de los recursos hídricos y ampliar las oportunidades de desarrollo en salud y educación de las poblaciones y sus organizaciones comunitarias en cuatro distritos de la Comarca Ngäbe-Buglé. La contraparte nacional verá fortalecidas sus capacidades institucionales centrales y locales para proveer servicios básicos eficientes a comunidades pobres y en extrema pobreza. Podemos decir, que el distrito con mayor incidencia de pobreza extrema en el país es Kankintu, en la Comarca Ngäbe Buglé (95% de su población) seguido por Numa en la misma Comarca. El distrito con menos incidencia de pobreza extrema es Chitré con apenas el 0.3% de su población.

Los diversos indicadores económicos y sociales demuestran que los grupos de población más pobres y excluidos son los indígenas, quienes representan el 10% de la población total del país y ocupan el 20% del territorio nacional. El INDH Panamá 2002 indica que la población indígena en Panamá sufre pobreza “masiva y profunda,” según el gobierno y “abismal,” según el Banco Mundial. El Censo Nacional de 2000 señala que, frente a un indicador nacional promedio de 6.8% en carencias en servicios básicos de saneamiento, las tres comarcas indígenas más grandes (Emberá-Wounaan, Kuna Yala y Ngäbe-Buglé) reflejan entre un 57.1% y un 92%. De entre las cinco comarcas indígenas legalmente reconocidas, la Comarca Ngäbe-Buglé tiene la mayor población y registra también los índices más bajos de desarrollo humano en todo el país: el 91.5% de sus habitantes padece pobreza extrema, el 69.97% no tiene agua potable y el 73.41% no tiene servicio sanitario. En los

distritos de Müna, Kankintu, Besiko y Kusapín de la Comarca Ngäbe habitan un total de 40,721 mujeres.

El desigual acceso que tienen los pueblos Ngäbe y los Buglé a los servicios públicos de agua y saneamiento ambiental básicos refleja en parte la escasez de recursos y algunas debilidades institucionales del Ministerio de Salud (MINSAL) para atender a poblaciones geográficamente aisladas, dispersas y migrantes, y resalta también los patrones económicos, sociales y culturales característicos de ambos pueblos indígenas. Ambos factores han generado su marginalidad y exclusión actual. Las deficiencias resultantes exponen a los pobladores indígenas de la Comarca Ngäbe-Buglé a graves enfermedades y problemas de salud, por ejemplo: tuberculosis, infecciones intestinales, diarreas, tosferina, enfermedades infecciosas y parasitarias, malnutrición y proliferación de vectores del dengue y otros.

Nótese que en esta comarca las primeras tres causas de mortalidad por enfermedades transmisibles en esta comarca son las enfermedades infecciosas intestinales (21.2 por 100.000 habitantes), las infecciones respiratorias agudas (20.4 por 100.000) y la tuberculosis (17.2 por 100.000).

A pesar de los esfuerzos gubernamentales para mejorar los indicadores de salud, la Comarca presenta elevadas tasas de mortalidad de niños menores de 5 años (55%), mortalidad infantil (27.9%) y morbilidad asociada a un acceso desigual al agua y saneamiento. Para instituciones gubernamentales estos problemas se obedece a costumbres y cultura: un 69% de los pobladores acostumbra utilizar ríos y quebradas para depositar las excretas; 65% no tiene alcantarillado ni letrinas y usa poco las letrinas; y un 94% no le da ningún tipo de tratamiento al agua para consumo humano. Los métodos alternativos que se emplean para la disposición de excretas incluyen el uso de terrenos o montes (50.0%) o de quebradas, ríos y mar (42.1%). Para preparar los alimentos, un 46% de las viviendas cuenta con una cocina fuera de la casa y en un 48% de los hogares se cocina en el dormitorio o en otro lugar de la vivienda.

El gobierno de Martín Torrijos ha iniciado, por primera vez en Panamá en forma masiva y con importantes recursos, programas focalizados a mejorar la situación de las familias más pobres (MEF, 2007), espera reducir la pobreza indígena a unos 15% puntos porcentuales desde 2004 a 2009. Las políticas sociales para reducir la pobreza tienen una fuerte correlación entre pobreza y desnutrición, sobre todo en áreas indígenas, donde la mayor parte de la población vive en pobreza extrema, por lo que programas como la Red de Oportunidades, los Bonos de Seguridad Alimentaria y los Bonos Agrícolas, acompañados por la oferta de servicios básicos, se han convertido en herramientas efectivas para combatir esta pobreza.

En ese sentido, el gobierno actual planteó una estrategia para aliviar la pobreza conocida como “Visión Estratégica de Desarrollo Económico y Empleo Hacia el 2009”, y haciendo énfasis en cuatro de los pilares que tienen que ver con: Reducir la pobreza y mejorar la distribución del ingreso; impulsar una política de crecimiento económico para la generación de empleo; desarrollar el capital humano; y reformar y modernizar el Estado-Descentralización, así como incorporar la función de gestión ambiental como factor de sostenibilidad del proceso futuro de desarrollo.

Este gobierno trata de aminorar la situación social de los pueblos indígenas con el Plan de Gobierno 2005-2009, como sigue: pobreza e integración de los grupos sociales marginados y comunidades indígenas al desarrollo nacional, dotándolos de servicios básicos; creación de un Plan Estratégico de Salud para mejorar la cobertura y calidad de los servicios en las áreas rurales e indígenas; y reforma y modernización del Estado para que sea un ente facilitador del desarrollo, orientado a servir a la comunidad. Las brechas documentadas aquí en el acceso a los servicios de saneamiento que sufren los pobladores de las áreas rurales e indígenas excluidas enfatizan la necesidad de atender estas prioridades nacionales con enfoque de equidad y género; focalizando la atención mediante un programa conjunto que aumente las capacidades de las instituciones estatales para incrementar el acceso a servicios públicos de calidad y a precios accesibles (subsidios directos inicialmente y costos compartidos después) y con estrategias sostenibles; también, las capacidades de las propias comunidades.

Igualmente, el gobierno panameño, firmó la “Declaración Nacional de Panamá para la Realización Progresiva del Derecho a la Alimentación”, mediante la cual se promueve una alianza de las instituciones del Estado y la sociedad civil para trabajar de manera coordinada por un “Panamá sin hambre 2015”. Se resuelve además, promover la aprobación de la Ley de Seguridad Alimentaria y establecer un marco jurídico administrativo que asegure la efectividad de las políticas y programas para la realización del “Derecho a la Alimentación”, así como, fortalecer y priorizar la ejecución del “Plan Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional 2009-2015” (SENAPAN, 2007).

El Ministerio de la Presidencia está coordinando varios programas para aliviar la pobreza en Panamá a través de varias Secretarías como la Secretaría Nacional para el Plan Alimentario Nutricional (SENAPAN), en el “Programa de Bonos Familiares para la Compra de Alimentos” que se inició en octubre de 2005, con 4 mil familias en condiciones de pobreza extrema (Informe de SENAPAN, 2008). Este proyecto tiene el propósito de asistir a quienes por su situación de pobreza extrema necesitan atención urgente. Es un medio que incentiva a los padres a enviar a sus hijos a la escuela, a mantener los controles de salud y a participar de la capacitación agrícola para que puedan incorporarse activamente, a la economía.

Este programa comprende la entrega de una libreta que está compuesta de 10 bonos por un valor de B/. 5.00 cada uno, para un total de B/. 50.00, los cuales son entregados cada dos meses; cada uno que puede ser canjeado únicamente por productos alimenticios en una red de comercios establecidos en las comunidades.

Los bonos mensuales pueden ser canjeados por arroz, frijoles, azúcar, fósforos, leche, sal, pasta, jamonilla y jabón, entre otros productos básicos. No pueden ser cambiados por dinero en efectivo, cigarrillos o alcohol, y mucho menos negociarlos. Dicho programa se ha dado con mayor presencia en la Comarca Ngäbe-Buglé en los distritos de Mironó, Ñurum, Besikó y Nole Duima, donde prevalecen los mayores índices de pobreza extrema.

Otra instancia es el Consejo Nacional para el Desarrollo Sostenible, creado desde 1996, adscrito al Ministerio de la Presidencia, fundamentado en la “Visión Estratégica de Desarrollo Económico y Empleo Hacia el 2009”. En uno de sus puntos señala reducir la pobre-

za. Ha iniciado el Proyecto de Desarrollo Rural Sostenible de la Comarca Ngäbe-Buglé y Corregimientos Rurales Pobres Aledaños desde el 2003. No obstante, dada la complejidad del abordaje cultural, la falta de integración territorial y social, los grados extremos de pobreza en los territorios originarios, para CONADES es de particular importancia asumir responsabilidades institucionales en relación con el diseño de programas de desarrollo sostenible para las comarcas indígenas del país, entre estas Kuna Yala, Madungandi, Emberá y Wounaan²².

Igualmente, con el objetivo de brindar información acerca de la seguridad alimentaria y nutricional de la República de Panamá, SENAPAN inauguró en agosto de 2007, el Sistema de Vigilancia de la Seguridad Alimentaria y Nutricional (SIVISAN). Este sistema ofrece información completa, veraz y oportuna sobre la situación de seguridad alimentaria en el país o por área geográfica determinada. Es útil para el desarrollo de propuestas, proyectos e investigaciones (SENAPAN, 2007).

Recientemente la SENAPAN y el Ministerio de Salud en enero de 2008, crearon el Plan Nacional de Combate a la Desnutrición Infantil 2008-2015, se centrará en los grupos más vulnerables a la desnutrición como son la madre embarazada, la lactante y el niño menor de 36 meses en distritos prioritarios con altos niveles de extrema pobreza del país (SENAPAN, MINSA, 2008).

El Ministerio de Desarrollo Social está ejecutando, el Programa Red de Oportunidades y opera con cuatro componentes: La Transferencia Monetaria (o con bonos alimentarios) Condicionada; El Acceso a la Oferta Institucional de Servicios; El Acompañamiento Familiar; y El Desarrollo de Capacidades para la Generación de Ingresos. La Transferencia Monetaria (o con bonos alimentarios) Condicionada es un modelo de protección social cuyo nombre lo indica todo y que está basado en el fortalecimiento del capital humano (MEF, 2007).

La Red de Oportunidades es un proyecto de Estado impulsado por el Gobierno Nacional de la República de Panamá, como parte del desarrollo de la estrategia de combate a la pobreza extrema. Este proyecto forma parte del Sistema de Protección Social, puesto en marcha para operativizar la primera línea de la Visión Estratégica de Desarrollo y de Empleo hacia 2009: reducción de la pobreza y mejora de la distribución del ingreso.

En dicho programa se le entregaba B/. 35.00 mensuales en su inicio, y en el 2008 aumentó a B/. 50.00 mensuales a las familias. En ella se obligan a cumplir compromisos familiares con la educación, la salud y el cuidado materno-infantil (incluyendo nutrición), y el desarrollo de capacidades. Además, se asegura acceso a los servicios públicos de educación y salud; y finalmente se eleva la productividad laboral. Se espera para el 2008 que se cubran todas las familias en estado de pobreza crítica (MEF, 2007).

La inversión total a nivel nacional acumulada es de B/. 29.451.626.00, de los cuales B/. 10.714.805 han sido emitidos a favor de hogares indígenas de la Comarca Ngäbe-Buglé,

22 Consejo Nacional para el Desarrollo Sostenible, "Proyecto de Desarrollo Rural Sostenible de la Comarca Ngäbe-Buglé y Corregimientos Rurales Pobres Aledaños". Ver: <http://www.presidencia.gob.pa/conades/>.

que representa el 36.4% de la inversión a la fecha. La inversión es mayor en las comarcas que en las provincias desde que inició la primera fase del Programa en abril de 2006 y donde se concentra el mayor número de hogares beneficiarios por la alta incidencia de pobreza extrema. La inversión total entre las comarcas atendidas alcanza la suma de B/. 14.069.265. Mientras que el monto de la inversión en todas las provincias alcanza los B/. 15.382.361.00 (MIDES, 2008a).

Asimismo, se ha dado impulso a un programa de apoyo a discapacitados, respaldado por el Despacho de la Primera Dama y mejoras en el programa de alimentación escolar. Por otro lado, se ha impulsado el Programa de Desarrollo Comunitario (PRODEC), un novedoso programa que incorpora a las comunidades en la toma de decisiones para asignar recursos presupuestados y cómo usar los recursos asignados (MEF, 2007).

Otro programa del gobierno, es el Plan de apoyo a la producción agropecuaria, que apoya la producción continua y sustentable para una alimentación balanceada; promueve que los excedentes de la producción puedan ser comercializados; fortalece la capacidad agropecuaria de los productores/ras beneficiados, y está dirigido a las poblaciones en pobreza y pobreza extrema en áreas rurales, sub-urbanas, urbanas e indígenas (MIDES, 2008b).

2.2 Salud

La pobreza como determinante social de la salud está presente en todos los países y condiciona disparidades entre grupos de población y sus posibilidades de mejorar su estado de salud y calidad de vida. Afecta especialmente a la niñez, los habitantes de zonas rurales, la población indígena y las mujeres. La población indígena presenta las mayores tasas de mortalidad infantil, desnutrición y enfermedades infectocontagiosas, producto de la histórica exclusión social que han vivido estos pueblos.

La cobertura de los servicios de salud y el gasto público en este rubro, pese a un relativo crecimiento, resultan insuficientes para garantizar el acceso universal y oportuno, principalmente en las zonas rurales e indígenas. Existen pocos centros hospitalarios en las regiones indígenas y las que existen están casi sin equipos adecuados y otros abandonados.

En 1999, el Ministerio de Salud crea la Sección de Salud de Pueblos Indígenas, en la Dirección de Promoción de la Salud; sin embargo, con el gobierno de Martín Torrijos se da un retroceso ya que esta sección, que estaba destinada a mejorar las condiciones y calidad de vida de los pueblos originarios, se elimina.

En materia de salud, existen programas para combatir la pobreza como Alimentación Complementaria (PAC), suplementación con micro nutrientes (hierro y vitamina A), vacunación, desparasitación, crecimiento y desarrollo, control prenatal, agua y saneamiento.

En salud, incluye la “Operación Milagro”, que ha devuelto la vista a más de 15,000 panameños. También la incorporación de médicos rurales indígenas, estudiantes indígenas con estudios en Cuba, que luego se deben de incorporar a cada una de sus regiones indígenas.

Cuadro No. 5. Instalaciones de salud en las comarcas y territorios indígenas: año 2007-2008

Institución de salud	Comarca Kuna Yala	Comarca Emberá- Wounaan	Comarca Ngäbe- Buglé	Comarca Madungandi	Comarca Wargandi	Región Naso	Región Bribri
Hospitales regionales	1	0	0	0	0	0	0
Hospitales de áreas	1	0	0	0	0	0	0
Centros de salud	6	0	10	0	0	0	0
Subcentros de salud	6	0	2	0	0	0	0
Puestos de salud	6	18	93	4	2	7	1
Total	20	18	105	4	2	7	1

Fuente: Listado de instalaciones de salud, año 2007-2008. Ministerio de Salud. Dirección de Planificación. Departamento de Registros Médicos y Estadísticas de Salud. Los puestos de salud de la Comarca de Madungandi están adscriptos a la Regional de Salud de Panamá Este y la Comarca de Wargandi a la Región de Darién. Mientras que en la región de Tierras Colectivas Emberá y Wounaan existe tres puestos de salud y en la región de Dagarkunyala existen dos puestos de salud.

El promedio de esperanza de vida a nivel nacional es de 73.8 en total –71.3 y 76.4 para hombres y mujeres respectivamente–. En el caso de la población indígena, las mujeres tienen mayor nivel de esperanza con respecto a los hombres, pese a que las condiciones que les afecta son mucho mayores.

Las mayores diferencias entre las tasas de mortalidad por edad de la población indígena y no indígena se dan en los primeros años de vida y en las edades comprendidas entre los 15 y 24 años. Si bien es cierto que la mortalidad es diferencial por sexo y edad, después de los 30 años no se observan diferencias muy marcadas entre los hombres y las mujeres indígenas, pero sí entre las mujeres indígenas y no indígenas desde el momento de su nacimiento hasta alcanzar los 55 años.

Las áreas indígenas, que comprenden un 10% de la población panameña, aunque han mejorado su condición de vida, aún presentan muchas necesidades. Las mayores tasas de mortalidad materna y de menores de cinco a cinco años se registran en esta población, por lo cual se han priorizado intervenciones en estas áreas.

En el caso de la niñez, los menores de 5 años de las áreas con población indígena son los más afectados por la desnutrición y el 20% de los menores de 5 años presentan formas moderadas y severas de desnutrición. El 29.2% por ciento de los niños y niñas entre 0 a 5 años viven en pobreza extrema; mientras que el 21.9% de los niños y niñas de 6-18 años son de extrema pobreza. El 39.5% de los menores de 5 años en pobreza extrema sufre de desnutrición crónica (MIDES, 2008b).

La Caja de Seguro Social en las Comarcas y Territorios indígenas no brinda sus servicios ni en instalaciones para los pocos asegurados indígenas que trabajan en estas áreas aisladas.

2.3 Educación y acceso a la información

La educación es un indicador social importante para cortar el círculo de la pobreza, además para garantizar la sostenibilidad del sistema familiar. Por eso, si la educación escolar es deficiente en términos de la cobertura, la calidad y la pertinencia cultural llevan a los pueblos indígenas en detrimento de la identidad cultural. Por otro lado, para el sistema social actual la gran mayoría los pueblos indígenas tienen un alto grado de alfabetización por los altos niveles de programas educativos que se dan en las regiones indígenas. Sin embargo, la realidad es otra, ya que aproximadamente un tercio de la población indígena en Panamá es analfabeta.

Los mayores índices de analfabetismo se encuentran en las Comarcas: la Comarca Ngäbe-Buglé, 46 personas de cada 100; en Kuna Yala son 38 y en la Comarca Emberá son 34 personas analfabetas de cada 100. Los porcentajes más altos de personas que no alcanzan el tercer grado de primaria, se encuentran en las Comarcas. La Comarca Ngäbe-Buglé muestra que 50 de cada 100 personas de la Comarca no logran aprobar el tercer grado de primaria. Para las Comarcas Kuna Yala y Emberá son 40 personas de cada 100. Las provincias de Darién y Bocas del Toro, de significativa población indígena, le siguen a las Comarcas (CONAPI, 2006).

En las últimas cuatro décadas, el Estado Panameño y los diferentes gobiernos, han desarrollado esfuerzos por reducir el analfabetismo en la República de Panamá. No obstante, según los últimos tres censos de Población y Vivienda de los años: 1980, 1990 y 2000 se puede observar claramente que no se ha podido combatir con eficacia este flagelo. El Censo del año 2000 indicó que existen en Panamá 168.140 iletrados.

Cuadro No. 6. **Población analfabeta de 10 y más años de edad en la República, según provincia: censos de 1980 a 2000**

Provincia	Población analfabeta de 10 y más años de edad		
	1980	1990	2000
	Número	Número	Número
TOTAL	174,123	189,184	168,140
Bocas del Toro	12.151	18682	10,442
Coclé	11.253	12469	9,335
Colón	6.062	7133	5,808
Chiriquí	39.242	43649	22,030
Darién	6.284	7032	6,454
Herrera	11.540	10242	8,587
Los Santos	10.579	9209	7,491
Panamá	32.510	36481	30,828
Veraguas	34.480	32731	24,515

Fuente: Contraloría General de la República de Panamá, Censos Nacionales de Población y Vivienda, 14 de mayo de 2000.

Provincia	Población analfabeta de 10 y más años de edad		
	1980	1990	2000
	Número	Número	Número
TOTAL	174,123	189,184	168,140
Comarca Kuna Yala	10.022	9567	8,821
Comarca Emberá	0	1989	1,838
Comarca Ngäbe Buglé	0	0	31,991

Independientemente de otros factores asociados a los aspectos culturales de las comarcas indígenas, el sistema educativo presenta problemas de eficiencia interna en estas comunidades. El no haber iniciado el programa de educación bilingüe intercultural y estar brindando el servicio educativo en la modalidad tradicional o el sistema monolingüe, podría estar contribuyendo a no modificar estos indicadores, que son aproximadamente el doble de la tasa promedio nacional (CONACED, 2008).

Cuadro No. 7. **Indicadores de pobreza y educación**

	Pobres	No pobres
Escolaridad indígena	3.2 años	
Población indígena con educación primaria o menos	82.9%	
Escolaridad rural no indígena	4.8	
Población urbana escolaridad	6.2	9.5 años
Educación primaria o menos	51.5%	27.4%

Fuente: Anexo Informe Anual 2006, MEF.

Entre los programas educativos para combatir la pobreza, el Ministerio de Educación cuenta con un Plan de Merienda, con el objetivo de contribuir a mejorar los indicadores relacionados con el derecho a la educación, y que ha traído como resultados el aumento de la asistencia a clases, el incremento de la matrícula o inscripción, la reducción de la deserción escolar y el mejoramiento de la capacidad de rendimiento escolar de los niños para aprovechar las enseñanzas (MIDES, 2008b).

El nivel de cobertura en educación primaria es elevado para el conjunto del país (casi el 98%), sin embargo, las áreas donde se concentra la población indígena muestran niveles inferiores. Se presenta una expansión importante en la matrícula del nivel de preescolar mediante la oferta de programas formales y no formales como Cefacei, Educación inicial en el hogar y la provista por el Mides. En los otros niveles educativos esta expansión es muy baja: 1.7% en educación básica y 5.2% en premedia y media, pero en ninguno de ellos se ha introducido la enseñanza bilingüe intercultural (CONACED, 2008).

La falta de educación secundaria es particularmente crítica en las áreas indígenas y rurales, donde además de la falta de facilidades y aislamiento, las familias no tienen los recursos para enviar a los jóvenes a lugares con escuelas secundarias, dado que requerirían tener dormitorios (MEF, 2007). El siguiente cuadro nos indica la expansión de matrículas en las comarcas, expansión que está en aumento.

Cuadro No. 8. Expansión de la matrícula en los diferentes niveles educativos según comarcas indígenas y región educativa 2005-2006

Región educativa	Matrícula	Matrícula	% de	Matrícula	Matrícula	% de	Matrícula	Matrícula	% de
	Preescolar	Preescolar	Expansión	Educación Básica	Educación Básica	Expansión	Educación Premedia Y Media	Educación Premedia Y Media	Expansión
	2005	2006	2006-2005	2005	2006		2005	2006	
Total	9501	11052	16.3	48821	49665	1.7	6952	7312	5.2
Ngäbe-Buglé	7758	8874	14.4	39332	40106	2.0	5496	5663	3.0
Emberá	430	384	-10.7	2159	2216	2.6	60	197	228.3
Kuna de Wargandi	65	101	55.4	346	381	10.1	0	0	0
Kuna de Madungandi	94	258	174.5	565	761	34.7	0	0	0
Kuna Yala	1219	1435	17.7	6419	6201	-3.4	1396	1452	4.0

Fuente: Departamento de estadísticas del MEDUCA, CONACED, 2008.

Las tasas de “repetencia” y deserción escolar de los niños y niñas indígenas superan ampliamente la tasa nacional que se deriva, entre otros factores, del poco dominio del español por parte de los alumnos indígenas, así como por componentes curriculares y metodológicos inapropiados para la formación de estos estudiantes (CONACED, 2008). Además, en la deserción escolar se incluyen otros factores como la falta de libros, uniformes, transporte y alimentación, que son limitantes para la asistencia a la escuela en los estudiantes de las familias pobres. Estas causas están detectadas en varios estudios (CONACED, 2008).

En 1995, la Ley 34 modifica la Ley Orgánica de Educación de 1946 reconociendo por primera vez el derecho de los pueblos indígenas de Panamá a un sistema educativo congruente con sus culturas, a través de los siguientes artículos:

El artículo 4-B. La educación para las comunidades indígenas se fundamenta en el derecho de éstas de preservar, desarrollar y respetar su identidad y patrimonio cultural.

Artículo 4-C. La educación para las comunidades indígenas se enmarca dentro de los principios y objetivos generales de la educación nacional y se desarrollará conforme a las características, objetivos y metodología de la educación bilingüe-intercultural.

Artículo 249. La aplicación del currículo en las comunidades indígenas, para todos los niveles y modalidades, tomará en cuenta las particularidades y necesidades de cada grupo y será planificado por especialistas del Ministerio de Educación en consulta con educadores indígenas recomendados por sus respectivas asociaciones o gremios.

Artículo 250. Los contenidos de los programas de estudios en las comunidades indígenas incorporarán los elementos y valores de cada una de estas culturas.

Artículo 251. El Estado garantizará la ejecución de programas especiales con metodología bilingüe-intercultural para la educación del adulto indígena, con el objeto de que éste logre la reafirmación de su identidad étnica cultural y mejore su condición y nivel de vida.

Artículo 275. El Ministerio de Educación garantizará que el personal docente y administrativo que ejerza funciones en las comunidades indígenas tenga una formación bilingüe, con dominio del español y de la lengua indígena de la región.

En 1996, se elaboró la *Estrategia Decenal de Modernización de la Educación Panameña (1997-2006)*, con el objetivo de guiar e impulsar el proceso de aplicación progresiva de las reformas introducidas por la Ley 34 de 1995. La Estrategia reconoció que “a pesar de la amplia expansión de la cobertura escolar, el sistema educativo panameño presenta síntomas apreciables de inequidad y reducida eficiencia” y que “la falta de oportunidades de acceso, de permanencia exitosa y de continuidad dentro del sistema educativo, de sectores rurales, indígenas y urbano marginales, refuerza las condiciones de pobreza de esta población y constituye un obstáculo a la democratización y al progreso económico y social del país”.

En 1998, se crea la Unidad de Coordinación Técnica para la Ejecución de Proyectos Especiales en las Áreas Indígenas, adscrita a la Dirección General de Educación, luego esta Unidad sube de categoría a Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe en el 2007, que tiene funciones como: elaborar, definir, y ejecutar los planes y programas de la Educación Intercultural Bilingüe en los territorios indígenas del país. Además, se crearon en el 2008, las Direcciones Regionales de Educación en la Comarca Ngäbe-Buglé y Emberá-Wounaan. Los recursos financieros orientados a la promoción de la educación bilingüe intercultural en las comarcas indígenas en este período se estiman en US\$ 2.653.388 millones (CONACED, 2008).

En 1999 se puso en marcha el Proyecto de Desarrollo Educativo (PRODE), con financiación del Banco Interamericano de Desarrollo (Componente de Transformación Curricular. Preescolar-Primaria). También el Proyecto Pro-Igualdad, co-financiado por la Unión Europea, desarrolló entre 1999 y 2001 actividades dirigidas a la alfabetización con enfoque de género de mujeres indígenas, incluida la realización de diagnósticos y la elaboración de materiales. El PREAL²³, en su Informe de 2007 señala:

23 PREAL-COSPAE. *Informe de progreso educativo*, Panamá, 2007.

El grado de escolaridad de la población panameña muestra grandes discrepancias. Son los niños y jóvenes de las zonas urbanas quienes tienen más escolaridad. La mayor brecha se concentra en la población indígena, que tiene entre 7 y 8 años menos que sus pares en la provincia de Panamá. (...) Con sólo primaria hay escasas oportunidades para salir de la pobreza. Se requiere al menos doce años de escolaridad para tener las competencias básicas profesionales y personales para la vida y el trabajo. (...) La repitencia escolar constituye una de las principales causas del abandono escolar, especialmente entre las poblaciones más pobres que no encuentran alicientes para continuar estudiando. Si bien esta tasa disminuyó entre 1997 y 2003, mostró un aumento sostenido en las zonas indígenas. La repetición en primaria es particularmente elevada en las provincias más alejadas y entre los indígenas, con tasas hasta tres veces más altas que en la provincia de Panamá.

Igualmente, está el Programa de las Telebásica, que es un modelo educativo innovador, establecido en comunidades de difícil acceso, urbano marginales e indígenas. También el Proyecto SOLEDUSA, encaminado a dotar de electricidad y equipamiento a escuelas de áreas rurales, marginales e indígenas de la Comarca Ngäbe-Buglé y otras provincias.

Además, el Ministerio de Desarrollo Social está implementando la campaña de alfabetización a nivel nacional denominada “Muévete por Panamá”, cuyo objetivo fundamental es erradicar el analfabetismo del país, especialmente en las zonas rurales, indígenas y urbanas marginales donde ha llegado la Red de Oportunidades, para mejorar la calidad de vida de las personas facilitando su inclusión en el desarrollo social. La Metodología que se utiliza para la implemento del Proyecto de Alfabetización proviene de la República de Cuba y es denominada “Yo sí Puedo” (MIDES, 2008a). Con respecto a este programa, se basa solamente en alfabetizar a las comunidades, en aprender y escribir en castellano, sin el enfoque de la educación intercultural bilingüe en los territorios indígenas, basado la Ley de la Reforma Orgánica de Educación de 1995.

Por otra parte, otras entidades gubernamentales están trabajando en el tema educativo, como el Instituto para la Formación y Aprovechamiento de Recursos Humanos (IFARHU) que ha triplicado el programa de becas para estudiantes indígenas, que han aumentado en un 128% entre el 2004 y el 2007 (CONACED, 2008). Por otra parte, en forma particular debemos mencionar el programa de becas a la población indígena patrocinado por el MEF-IFARHU, para estudios universitarios en el exterior, para que acudan a cursar estudios en Universidades de América Latina y Europa, en diversas áreas como agricultura, administración de empresas agropecuarias, informática, psicología, turismo, entre otros. En estos programas están participando 549 estudiantes de las comarcas indígenas, especialmente de los pueblos Kunas, Ngäbe-Buglé, Emberá y Wounaan, se espera la participación de los otros grupos.

Este programa responde a los planes estratégicos a mediano plazo diseñados por el gobierno panameño para atacar la extrema pobreza a través de la educación, que se da con

mayor fuerza en los territorios indígenas. Esta inversión supera los 11 millones de balboas, con el criterio que, aumentando las capacidades de los panameños, se hará más corto el camino para salir de la pobreza (MEF, 2009).

Asimismo, la ejecución de programas específicos en el área de educación y capacitación laboral; por ejemplo, con la creación del INADEH en el 2006, en programas como la enseñanza del inglés y administración en las regiones indígenas.

De igual forma, la Secretaría Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (SENACYT) es una institución autónoma cuya misión es convertir a la ciencia y a la tecnología en herramientas de desarrollo sostenible de Panamá. Sus proyectos y programas están enfocados a potenciar el desarrollo científico y tecnológico del país y, de este modo, cerrar la brecha de la desigualdad y fomentar un desarrollo equitativo que mejore la calidad de vida de los panameños y panameñas, a través del programa “Conéctate al Conocimiento” que está implementando un proyecto de innovación tecnológica en las escuelas y colegios en las áreas indígenas con dotar de computadoras para la niñez.

Además, la SENACYT tiene un programa llamado “*Ciencia contra la pobreza*” *Investigación y Desarrollo (I+D)*, diseñado para retar a la inventiva nacional y buscar propuestas de soluciones para los principales problemas socioeconómicos del país, especialmente de pobreza, adjudicando fondos no reembolsables de inversión en proyectos con potencial de demostrar soluciones de alcance o adopción masiva y perdurable. De alguna manera ha habido apoyo a las Comarcas Indígenas de forma mínima, porque son proyectos novedosos dirigidos a invertir en innovaciones de despliegue o impacto masivo y no para resolver problemas puntuales, particulares o individuales de pobreza y falta de recursos. Muchas de estas informaciones son casi desconocidas por los pueblos indígenas para su elaboración y para poder concursar.

Sin embargo, a nivel de la educación superior las mismas autoridades tradicionales han solicitado por su iniciativa la creación de estudios universitarios en sus áreas. Por ello, se ha creado la Universidad Ngäbe-Buglé con apoyo privado para impulsar estudios de formación basada en la realidad de la región.

En la Comarca Kuna Yala, el Congreso General Kuna ha solicitado a la Universidad de Panamá la apertura de un Programa Anexo Universitario de la Universidad de Panamá en carreras de Turismo y en Educación para el 2009. Se espera que en los próximos años se convierta en una Extensión Universitaria donde se implemente una educación intercultural en los diversos programas de estudios cónsona a la realidad de la Comarca, con el fin de buscar alternativas de desarrollo y erradicar la pobreza, debido a que el Congreso General Kuna está implementando el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural en su región para fortalecer la educación kuna a la futura generación.

Por otra parte, ciertas innovaciones tecnológicas están contribuyendo a resolver el problema de acceso, por ejemplo mediante la telefonía celular, y la red nacional de tele-radiología y telemedicina (MEF, 2006a).

Por consiguiente, la llegada de la tecnología es importante para que los pueblos indígenas tengan mayor acceso de participación con la sociedad nacional y de los programas que lleva los gobiernos a estas regiones. Sin embargo, la telefonía celular en la región de Kuna Yala está provocando una nueva forma de dependencia, es decir a lo largo de la región al no existir electrificación. ¿Dónde la población va a recargar estos celulares? Para ello existen dos opciones, una es la de comprar gasolina y una planta eléctrica para la recarga el celular, y la otra pagar un costo de 0.50 centavos o B/. 1.00 para la recarga en algunas comunidades kunas, aumentando con ello el costo de vida en la Comarca, que antes no era parte de su *modus vivendi*. Está misma situación se está dando en las otras regiones indígenas del país por la falta de electrificación.

2.4 Vivienda y agua potable

El sector vivienda presenta resultados desiguales. Ha mejorado de modo claro la titulación para los propietarios en todo el país. No obstante, ello se debe a la mejora en las áreas rurales no indígenas, habiéndose incrementado la proporción de propietarios sin título en las áreas urbanas, lo que coincide con la población pobre y la expansión de áreas de asentamientos espontáneos. Empeora el hacinamiento, especialmente de la población pobre y mejora el acceso al agua potable en las áreas rurales no indígenas y particularmente en las áreas indígenas, lo cual coincide con el éxito de los programas de inversión en acueductos. Sin embargo, se reduce la disponibilidad de agua para la población pobre en las áreas urbanas, constatación coherente con lo encontrado en otros indicadores (PNUD, 2008b).

En vivienda, los Programa de Asistencia Habitacional, el Proyecto de Rehabilitación Urbana en Colón, el Programa de Apoyo Rápido a la Vivienda de Interés Social (Parvis mejorados) que han llegado a las regiones indígenas de forma escasa.

En Panamá, las estadísticas indican que sólo 9 viviendas de cada 100 no poseen agua potable en Panamá. Igualmente, en las comarcas indígenas y las áreas de alta presencia indígena, la situación es alarmante. El mayor porcentaje de viviendas sin agua potable se encuentra en la Comarca Emberá, 89 de cada 100 viviendas no poseen agua potable; en la Comarca Ngäbe-Buglé son 70 viviendas de cada 100; y en Kuna Yala son 32 viviendas (CONAPI, 2006).

En el servicio de letrinas se repite la situación, en la Comarca Kuna Yala, de cada 100 viviendas 92 carecen de letrina, en la Comarca Ngäbe-Buglé es de 73 de cada 100, y en la Comarca Emberá son 57 viviendas (CONAPI, 2006).

La variación en lo que se refiere al saneamiento no parece estadísticamente significativa salvo para las áreas rurales no indígenas, donde la mejora coincide con los programas de letrización del Ministerio de Salud. En cambio, persiste el problema en las áreas indígenas considerando los obstáculos culturales y de acceso que dificultan este tipo de inversión. Finalmente se observa una mejoría promedio en el acceso a la energía eléctrica, particularmente debido al incremento en las áreas rurales no indígenas. Obsérvese el mantenimiento del bajo grado de acceso (7%) de la población indígena a la energía eléctrica (PNUD,

2008b). En casi todos los territorios indígenas no hay electrificación, que contradice con la realidad del país.

2.5 Trabajo

La población ocupada en la República alcanzó el tercer valor máximo de toda la serie en cuatro décadas, es decir, se crearon 62.036 nuevos puestos de trabajo, cifra superada por los 79.508 y 65.944 nuevos puestos de trabajos creados en los años 2001 y 2002 respectivamente (MEF, 2007).

Las encuestas de niveles de vida demuestran un incremento de la proporción de personas ocupadas en empleos informales. La informalidad ha aumentado tanto en las áreas urbanas como en las rurales, siendo mayor en las primeras (6 puntos porcentuales), lo que es coherente con la hipótesis de traslado de la informalidad en términos de pobreza a las áreas urbanas. Justamente ha aumentado la proporción de pobres ocupados en actividades informales. Un punto de vista positivo consideraría que la migración rural-urbana incrementaría las oportunidades de modernización y de acceso a los servicios básicos. Pero, es preocupante el aumento de la población pobre en las áreas urbanas ocupada en actividades informales de baja productividad y que demanda mayores servicios y abastecimiento de alimentos (PNUD, 2008b).

Hoy vemos en las áreas urbanas, muchos indígenas trabajando en el empleo informal por la falta de empleo en el sector formal y las tendencias de las empresas es contratar los servicios de personas naturales para labores específicas; por eso, muchos trabajan de manera informal en buhonerías, kioscos, fondas, ventas ambulantes, ferias libres y la llegada de Cruceros (ventas de artesanías) que antes no se veía tanto en hombres, mujeres y jóvenes.

Otros por su parte, se han organizados en asociaciones de pequeñas empresas para la venta de productos agrícolas especialmente en las Comarcas. En la Comarca de Kuna Yala en los periodos de la llegada de los Cruceros, de octubre a abril, se dedican a la venta de las molas a los turistas que representan ingresos de forma directa a su familia para la compra de sus productos de primera necesidad.

En cuanto al salario mínimo, se observa que no se respetaba la norma legal en el caso del 20% de la población ocupada en 1997 y la proporción aumentaba a 30% en el caso del área rural. La variación entre 1997 y 2003 no es estrictamente comparable dada la coincidencia de la decisión de aumento del salario mínimo en 2003 con la época de realización de la encuesta de niveles de vida. Sin embargo, se sigue observando una gran diferencia entre las áreas urbanas y rurales. También se constata la asociación entre pobreza y una mayor proporción de personas que perciben salarios inferiores al salario mínimo particularmente en las áreas rurales (PNUD, 2008b).

Se hace notar que la población de las áreas de pobreza crítica en su gran mayoría no forma parte del mercado, ni fueron producto del mismo, ni les es fácil incorporarse al mercado dado su falta de educación; sin embargo, el crecimiento económico puede absorberlos en la medida en que se crean puestos de trabajos en áreas aledañas. De otra forma, y para muchos

de los presentes, la solución de su problema de pobreza, por ahora, es vía respaldo gubernamental para mejorar sus condiciones de vida (MEF, 2007).

Por eso, vemos que muchos jóvenes indígenas piensan que el tener un nivel de escolaridad es un factor importante para obtener la estabilidad en el empleo, al trabajar como docentes (maestros, profesores) para mejorar su calidad de vida.

2.6 Migración

La migración no es un fenómeno exclusivo de los pueblos originarios, sino también de las poblaciones no indígenas. Las migraciones traen consigo desintegración familiar, pérdida de identidad y de costumbres, prostitución, maltrato, desequilibrios psicológicos, desempleo, marginación, pérdida de autoestima, violación a los Derechos Humanos, no acceso a los servicios básicos como salud, alimentación, vivienda y educación al salir de los sitios de origen, en busca de nuevas oportunidades de trabajo.

Las mejores oportunidades de ser ocupado en la ciudad son un poderoso atractivo a la migración, convirtiéndose en un mecanismo de absorción de la población en la agricultura de subsistencia (se hace notar la importancia de aumentos en el empleo en áreas aledañas a las áreas agrícolas) (MEF; 2007).

No obstante, en Panamá la dinámica de crecimiento en el mercado laboral ha sido tan intensa que se ha absorbido la migración y simultáneamente se redujo el desempleo. A su vez hay proyectos puntuales en distintas áreas que mejoran la calidad de vida de la población de menores ingresos (MEF, 2007).

La migración indígena permanente se da principalmente por estudio, búsqueda de trabajo y atención médica. Los migrantes temporales son principalmente Buglé y Bribri (CONAPI, 2006).

Igualmente, se da una migración temporal, o sea, aquella población que se traslada temporalmente a trabajar a los cafetales, bananeras, cañaverales y fincas privadas de hortalizas y verduras, de las provincias de Chiriquí, Bocas del Toro y Veraguas. Sus ingresos son en mayor parte utilizados en ropa y calzado, alimentación, para pagar deudas, compras para educación y medicinas. Los migrantes temporales son principalmente Kunas, Ngäbe y Buglé (CONAPI, 2006).

Hoy esta migración indígena ha trascendido la frontera especialmente entre los ngäbes, por la búsqueda de un ingreso, viajan familias enteras a los cafetales de Costa Rica, afectando la estructura familiar y los niños salen de las escuelas para trabajar junto a sus padres, de ahí el alto índice de deserción escolar. En efecto, los que emigran mejoran sus condiciones económicas, de salud, educación y viviendas, pero con respecto a la situación que viven en sus comunidades de origen, que es deteriorada. No obstante, su mejoría es relativa ya que la mayoría de los migrantes indígenas viven en áreas marginadas, y por la migración tienen que sacrificar parte de seguridad familiar (CONAPI, 2006).

2.7 Justicia y Seguridad Social

Persisten serias limitaciones para el funcionamiento de los sistemas de justicia y la garantía de seguridad jurídica; es desigual el acceso a la justicia asociado al debido proceso y el derecho a la defensa. La aplicación de la justicia hacia los pueblos indígenas es limitada por la falta de coordinación inmediata entre los jueces comarcanos y personerías²⁴ con las instancias del autogobierno indígena, por tanto, se ve que casi no existe una coordinación entre las leyes nacionales con las leyes propias de la legislación indígena.

Las normas indígenas sancionan a los miembros de sus comunidades, cuando éstos han trasgredido sus costumbres y tradiciones, aplicándose los reglamentos de cada comunidad y región para efectos de las sanciones.

En la Comarca Kuna Yala, los juzgados y personerías que trabajan en las comarcas indígenas solo actúan para casos civiles, mientras que los delitos de violación carnal, droga, homicidio, actos libidinosos y afines son llevados a otras instancias jurídicas estatales. Por tanto, el detenido es llevado a otros juzgado para su proceso legal; sin embargo, si el abogado no conoce el idioma indígena y los jueces de circuito, va a existir una defensa desigual por la falta de interprete en los juzgados, por eso en ocasiones se les asigna abogados indígenas que es un derecho a su defensa.

A pesar que existen leyes, decretos ejecutivos, decretos de leyes y resoluciones que favorecen a los pueblos indígenas, las autoridades y las comunidades casi no han podido aprovechar estos mecanismos por la falta de promoción y del interés de las autoridades nacionales en la voluntad política para mejorar la calidad de vida y de administración de justicia de los pueblos indígenas. Las autoridades indígenas al desconocer estas leyes casi no han podido utilizarlas para su beneficio.

Solo un avance en las leyes electorales hacia los territorios indígenas se desarrolla en la Reforma del Código Electoral de 2007 con la creación de tres Distritos Judiciales donde se incluye en las Comarcas Kuna Yala, Kuna de Wargandi, Kuna de Madungandi y Emberá Wounaan y la Comarca Ngäbe-Buglé donde habrá juzgados penales electorales si existe un delito electoral.

La situación de la seguridad social en los pueblos indígenas es limitada, por el poco acceso de los servicios de salud y laborables en sus territorios indígenas; al no existir plazas de trabajo y programas y proyectos para incentivar la economía en las áreas indígenas, se dan las migraciones a las ciudades en busca de una nueva forma de calidad de vida. Según el Informe del Estado de la Región de Centroamérica, se indica como excepción el sistema de salud de Costa Rica, que cuenta con distintos esquemas de aseguramiento para toda la

24 En las Comarcas Emberá, Wounaan y Ngäbe-Buglé, a pesar de que en su ley comarcal se estipula el nombramiento de un juez comarcal y personero —que todavía no han sido nombrados—, los casos penales y familiares los atiende el juez de circuito de la Provincia de Darién en la Comarca Emberá y en la Comarca Ngäbe las autoridades tradicionales. En las leyes comarcales de las Comarcas Madungandi y Wargandi no existen estas figuras.

población, y el de Panamá, donde la cobertura asciende al 65%, los demás países tienen sistemas de seguridad social que abarcan a menos del 20% de la población. Cerca del 70% de las y los centroamericanos carece de seguro social. La población pobre sin acceso a los sistemas públicos de salud debe pagar de su bolsillo servicios privados. Se estima que alrededor de un 25% de la población (10 millones de personas) no cuenta con un acceso razonable a estos servicios (Informe del Estado de la Región, 2008:62).

En ese sentido, una persona al no tener un Seguro, no tendrá los beneficios del Estado para las consultas gratis de salud en los hospitales, y de la jubilación para vivir acomodadamente en su hogar cuando envejece.

Entre los asegurados por la Caja de Seguro Social de población indígena hasta el 2007 es de 29.650, de los cuales activos es de 29.251, pensionados es de 399 y dependientes es de 80.046 (Contraloría General de la República, 2007), esta cifra es muy baja en comparación con los cotizantes a nivel nacional; pero los pocos cotizantes se aseguran un bienestar hasta su jubilación. Con ello, se afirma el poco espacio de participación laboral para los pobladores indígenas. Por eso, la colectividad de la población indígena no es objeto de créditos por la falta de garantías al no tener la mayoría título de propiedad de sus tierras o vivienda. Sólo los indígenas que tienen un empleo remunerado (público o privado) estable tienen acceso a crédito, que violan los derechos humanos de los pueblos originarios.

2.8 Propiedad y tenencia de tierra

Panamá continúa presentando un cuadro de inseguridad en la tenencia de la tierra. Según el Censo Nacional Agropecuario del 2001, las áreas que presentan una menor proporción de explotaciones y superficies sin título son las comarcas indígenas (exceptuando la de Kuna Yala) y las provincias de Darién, Colón, Bocas del Toro, Veraguas y Coclé. Se han puesto en marcha proyectos de cooperación internacional para mejorar los catastros y los niveles de seguridad jurídica, pero el avance de los mismos es lento. Se observa una mejora en la titulación en el caso de los propietarios de vivienda (PNUD, 2008b).

Panamá cuenta con cinco territorios legalizados a través de Comarcas Indígenas, que son divisiones políticas especiales para los pueblos indígenas. A pesar de que existen cinco territorios reconocidos legalmente, hay otros pueblos indígenas que aún no tienen dicho estatus. Este es el caso de los Nasos, los Bribri, así como dos poblaciones Kunas.

Además, existe una tendencia gubernamental de no aprobar la creación de nuevas comarcas indígenas por la política de las entidades financieras internacionales y de empresarios nacionales y empresas internacionales que voltean sus ojos hacia los territorios indígenas por la riqueza del ecosistema en estas regiones, por la explotación de la minería y el turismo y por la construcción de hidroeléctricas en la Comarca Ngäbe-Buglé y en el pueblo Naso, que las comunidades rechazan.

Existen las bases legales, a nivel constitucional y legislativo, para que el territorio ancestral de las Comarcas Indígenas sea reconocido legalmente y reglamentado en cartas orgánicas para su funcionamiento. Igualmente, para el reconocimiento de sus autoridades tradi-

cionales y para poder participar en las acciones de los gobiernos nacionales en el desarrollo de la región. Mientras tanto, otros pueblos indígenas aún no han podido lograr que sus territorios se les reconozcan todavía y están dialogando y negociando con el gobierno para su aprobación. Este reconocimiento no ha sido fácil, surge por los levantamientos armados, marchas, huelgas de hambre y negociaciones con los gobiernos panameños para el logro del reconocimiento legal de sus territorios.

Con el reconocimiento dentro de la legislación panameña que las Comarcas Indígenas son divisiones políticas especiales, estas tierras tienen un grado de autonomía, por lo tanto, se rigen de acuerdo a las leyes especiales y las estructuras de autogobierno de los pueblos indígenas que las habitan. También los fallos de la Corte Suprema de Justicia han reconocido la importancia, como parte de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, de la relación intrínseca existente entre los pueblos indígenas y la naturaleza, en base a sus valores espirituales.

Las legislaciones especiales comarcales vigentes señalan de una forma clara y precisa que las tierras que forman parte de ellas son propiedad colectiva de las mismas, y en consecuencia, son inembargables, imprescriptibles e inajenables. Estos conceptos jurídicos en materia de las tierras, están cónsonas con las disposiciones de la Carta Fundamental del estado de derecho panameño.

Muchos de los conflictos de tierras que hay en los territorios indígenas, se dan principalmente por la invasión de colonos. Éstos no respetan si hay Comarcas o tierras legalizadas. Estos conflictos se pueden solucionar siempre y cuando exista la voluntad política y la consulta previa a las autoridades indígenas, como a corto plazo, recopilar y analizar los datos del estudio tenencial de tierras realizado por la Dirección Nacional de Reforma Agraria; y enviar un comunicado radial, por dos semanas de aviso, para informar las acciones y actividades del Gobierno Nacional.

A mediano plazo: Solicitar a Reforma Agraria, de acuerdo a lo estipulado en la ley, la definición de tenencia de tierras de los campesinos con derechos posesorios; empoderar a las autoridades tradicionales indígenas acompañados de la Policía y el Ministerio de Gobierno y Justicia, a través de sus organismos competentes de decisión y expresión (Congreso General), y realizar la ejecución de desalojo, ya que la Ley ordena a los indígenas a preservar, conservar, y custodiar su jurisdicción Comarcal; y solicitar a las autoridades comarcales realizar las demandas a través de los medios competentes administrativos.

Ante esta situación, por el conflicto de tierras en los territorios indígenas, el gobierno panameño de Martín Torrijos creó la Comisión de Alto Nivel para Atender los Problemas de los Pueblos Indígenas de Panamá bajo el Decreto Ejecutivo N° 287 del 11 de julio de 2008. La comisión promoverá la formulación de planes de desarrollo para las comarcas y para los territorios indígenas con títulos de propiedad colectiva de tierras, con equidad, pertinencia cultural y desarrollo humano. Sin embargo, en dicha comisión no existe participación de los pueblos indígenas como parte de la comisión.

No obstante, con la aprobación de la Ley 72 del 23 de diciembre de 2008, “Que establece el procedimiento especial para la adjudicación de la propiedad colectiva de tierras de los pueblos indígenas que no están dentro de las comarcas” de las tierras que no fueron incorporadas dentro de la Comarca Emberá-Wounaan, conocidas como Tierras Colectivas, ocurrió un retroceso de la participación indígena por la falta de una consulta adecuada a sus autoridades y del estancamiento para la no creación de nuevas Comarcas, ya que con esta nueva ley de Tierras Colectivas, los gobiernos panameños tendrán injerencia en su estructura interna a través de Decretos Ejecutivos para el funcionamiento de sus Cartas Orgánicas. Como se señala en su artículo 15: “El Órgano Ejecutivo, por conducto del Ministerio de Gobierno y Justicia, mediante decreto ejecutivo, reconocerá la forma tradicional de organización, la cultura y las autoridades de los pueblos indígenas titulares de la propiedad colectiva de tierras, y establecerá procedimientos para la coordinación entre éstas y las autoridades nacionales electas o designadas”.

De igual forma, no hubo consulta previa hacia el pueblo Naso al ser incorporado su territorio como Corregimiento dentro de la nueva Ley de Tierras Colectivas, ya que el pueblo Naso estaba negociando una Comarca con mayor jurisdicción autónoma. Como se indica en el Artículo 17: “El Ministerio de Gobierno y Justicia, mediante decreto ejecutivo, adoptará la Carta Orgánica del Corregimiento Indígena Comarcal Teribe del Distrito de Changuinola en la provincia de Bocas del Toro”.

Con relación al tema, Nadia Moreno, Directora Nacional de Reforma Agraria del Ministerio de Desarrollo Agropecuario (MIDA), señaló que según la Ley 72, todas las comunidades indígenas tienen derecho a tener un título de propiedad colectiva, por lo que se ha iniciado este plan en la provincia de Bocas del Toro.

Indicó que instituciones como el Tribunal Electoral, además de brindar información sobre las personas del área, igualmente aprovechan la oportunidad para coordinar que éstas estén inscritas en el Registro Civil y posean la cédula de identidad personal.

Por otra parte, el gobierno panameño a través de la Autoridad Nacional del Ambiente (ANAM) está ejecutando el proyecto del Corredor Biológico Mesoamericano del Atlántico Panameño. Es un proyecto que promueve la conservación, aprovechamiento y manejo de la diversidad biológica de Panamá, tomando en cuenta la necesidad de incentivar y facilitar el desarrollo sostenible y una mejora en la calidad de vida de las comunidades rurales del país. En las comarcas indígenas se están desarrollando proyectos de conservación y gestión ambiental en la producción de cultivos en sus comunidades, para solucionar la falta de alimentos en sus regiones en coordinación con las autoridades tradicionales.

III. La mujer indígena y la pobreza

El rol de la mujer indígena, dentro de la cultura milenaria, ha estado siempre ligado a tres dimensiones: como reproductora del pueblo, como transmisora de costumbres y valores, y como productora de su economía de subsistencia (Informe Nacional Clara González, 2002).

La mujer indígena sufre una triple discriminación: la de género, la racial y la económica. Triple discriminación que ha mantenido a las mujeres en una condición de opresión, subordinación y explotación sistemática (Informe Nacional Clara González, 2002). Discriminación que no solo se da en las mujeres indígenas, sino en forma general. Como nos señalan las Observaciones Finales del Comité de Derechos Humanos de 2008 acerca de la situación de Panamá en el punto 16: “El Estado parte debería redoblar sus esfuerzos para combatir la discriminación contra las mujeres en el mundo laboral a fin de garantizar, entre otros, la igualdad de oportunidades en el acceso al empleo, el salario igual por trabajo igual y la erradicación de la pruebas de embarazo para el acceso al empleo. El no respeto de la prohibición de las pruebas de embarazo debería ser objeto de sanción efectiva”.

En el caso de la población indígena, pese a los diferenciales por sexo en la esperanza de vida levemente a favor de las mujeres, éstas se ven mayormente afectadas por las malas condiciones prevalecientes, pues factores como una alimentación deficiente, los partos múltiples, la violencia doméstica y el trabajo en exceso, las llevan a presentar probabilidades de muerte más alta por edad en comparación con los hombres. Este hecho podría explicar en parte el comportamiento de otros indicadores demográficos, como el índice de masculinidad por edades.

En el ámbito económico las actividades de las mujeres indígenas, están relacionadas con las labores de producción, distribución, consumo e intercambio de productos destinados a su grupo familiar (Informe Nacional Clara González). Además, son las mujeres más organizadas que los hombres al agruparse en cooperativas, asociaciones para vender sus vestidos, artesanías y productos agrícolas. Como nos dice Serpia Quintana: “Allá en la comunidad hay varias organizaciones que son mujeres y hombres, pero más nos organizamos las mujeres, porque los hombres cuando ven que la platita va subiendo se ponen a tomar, se enamoran de otra mujer, se la gastan. Nosotras las mujeres no. Somos duras” (*Revista Ellas*, 2008:70).

El Despacho de la Primera Dama está implementado el Programa de Contigo Mujer Rural a través de Microcréditos, dirigido a elevar la calidad de vida de las mujeres de las regiones rurales e indígenas de extrema pobreza (Crítica, 2009:7).

En las mujeres más jóvenes, éstas deciden migrar en busca de mejores condiciones de vida, incorporándose generalmente a ocupaciones mal remuneradas dentro del servicio doméstico o el comercio al detalle (Informe Nacional Clara González).

En lo educativo, a pesar de los avances logrados a nivel del país, se evidencian las grandes desigualdades que afectan su educación; así tenemos que ella es la que presenta mayores niveles de analfabetismo, de inasistencia escolar y de años aprobados (Informe Nacional Clara González). Con respecto al analfabetismo entre las mujeres se observa una brecha: entre las mujeres indígenas es cerca del 40%, fenómeno que no se observa entre los no indígenas ni aún entre las pobres.

Entre la población indígena, las mujeres continúan muy distantes del derecho a la educación, ya que según el censo del año 2000, el 62% de las mujeres Ngäbes, el 69.4% de las

mujeres Kunas y el 58% de las Emberá se encontraban sin ningún grado aprobado. Esto confirma que persisten patrones culturales que favorecen el ingreso de los varones a la educación en detrimento de las mujeres, en algunos grupos humanos en Panamá (PNUD, 2005).

La salud de las mujeres, igualmente refleja las condiciones y la situación de marginalidad que viven sus comunidades, sin acceso a servicios e infraestructuras básicas (agua potable, letrinas, luz eléctrica, viviendas adecuadas, etc.), ni a servicios de salud accesible, lo que se traduce en niveles de morbilidad y mortalidad elevadas que pueden ser fácilmente prevenibles con los controles adecuados (Informe Nacional Clara González).

Las mujeres indígenas sufren una desnutrición crónica que se refleja en una variedad de enfermedades que unida a su fecundidad, la colocan en situación de extrema vulnerabilidad. (Informe Nacional Clara González).

Según Eladia Carpintero del pueblo Ngäbe-Buglé de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de Panamá (CONAMUIP), señala que la pobreza en los territorios indígenas, está convirtiendo a los indígenas en “dependientes” de los programas que vienen de afuera de donaciones y de los programas del gobierno; antes no había dependencia pues todos trabajaban en el campo, en la pesca, había una riqueza. Hoy, los gobiernos panameños están utilizando el sentir de la pobreza indígena para buscar fondos a los indígenas y estos recursos llegan de forma mínima, ya que el gobierno es quien lo administra para los indígenas. Por eso, nosotras las mujeres debemos de organizarnos y estar unidas para trabajar, para nosotras, para la comunidad y no ser dependientes (comunicación personal, 2009).

3.1 Situación del adulto mayor indígena

Con el gobierno de Mireya Moscoso se inicia una “Política Nacional a favor de las Personas Mayores en Panamá”, en 2004, en la cual se dan las bases para que todos(as) los panameños(as) pueden envejecer con seguridad, y dignidad y continuar participando en la comunidad como ciudadanos(as) con plenos derechos (MINJUMFA, 2004).

La población panameña es relativamente joven; no obstante, es considerable el aumento de las personas adultas. En el último Censo 2000, la población de sesenta años y más alcanzaba a 244.592 personas, lo cual representa el 8.6% de la población. En el área rural, la población adulta mayor es de 97.405 personas y representa el 7.8%; mientras que en los pueblos indígenas la población es de 12.976 representando el 5.3%.

Existe una estrecha relación entre analfabetismo y pobreza en la vejez. Las mujeres mayores tuvieron menos oportunidad de acceso a la educación que los hombres y esto explica sus bajos niveles de instrucción.

Las personas mayores indígenas en las áreas rurales presentan algunos rasgos sociodemográficos que en algunos casos son más acentuados que los de la población adulta mayor nacional. En los pueblos originarios, una menor proporción de personas mayores viven solas o están sin parejas; la incidencia de la jefatura de hogar es más baja que en las personas

no indígenas y, contrariamente a lo que ocurre con la población no indígena, las sociedades indígenas están demográficamente más envejecidas en las zonas urbanas que rurales (MIN-JUMFA, 2004).

A finales de la década pasada, el 44% de la población adulta mayor recibía ingresos por jubilación o pensión. En la actualidad, más de la mitad de las personas adultas mayores no accede a los beneficios del sistema de seguridad social, por lo que gran parte se ve obligada a continuar trabajando en condiciones desfavorables, generalmente en empleos informales, con bajos salarios y sin resguardo contra riesgos.

Esta situación se ve con mayor incidencia en pobladores del pueblo Ngäbe y Emberá, en las ciudades de Panamá y David, que solicitan dinero para la alimentación, debido a la migración a las ciudades o por abandono de sus hijos.

IV. El papel de los Pueblos Indígenas en la lucha contra la pobreza: Plan de Vida

Para el PNUD, según el Informe Nacional de Desarrollo Humano 2007-2008, la pobreza en Panamá es algo más que pobreza de ingreso y subraya cómo la transmisión inter-generacional de la pobreza es un fenómeno que profundiza el problema. Por otra parte, el Informe explicó claramente el papel central que la educación, y el acceso a la misma, juegan en la resolución de la pobreza y cómo, en Panamá, esa herramienta no está cumpliendo su función adecuadamente. Más aún, el Informe reveló sin ambages la baja efectividad que ha tenido el significativo gasto social que hace el país, porque los fondos se han destinado, por décadas, en promedio, en un 80% a cubrir los gastos de funcionamiento del aparato estatal que ejecuta las funciones sociales, comprometiendo con ello la capacidad del Estado de invertir con mayor eficiencia para incrementar su impacto sobre la pobreza (PNUD, 2008a).

La relación entre pobreza y educación claramente define un programa o solución estructural, efectiva, para contribuir a resolver el problema de pobreza en Panamá; al menos para las generaciones futuras: lograr que toda la población logre tener un primer ciclo escolar (MEF, 2007).

El programa incluiría construir facilidades escolares, incluyendo dormitorios, cuando sea el caso, para lograr una cobertura completa, a su vez proveer el financiamiento (incluyendo becas) para su operación. Ahora mismo existen pocas escuelas de esta naturaleza, aunque cabe mencionar que algunas son el resultado de la acción privada (MEF, 2007).

La estrategia del gobierno ha sido clara; primero, lograr los recursos financieros necesarios (para lo que se hizo una reforma estructural y el saneamiento de las finanzas públicas y las de la Caja de Seguro Social); segundo, un programa social basado primordialmente en transferencias de recursos, no en distorsiones al mercado con el objetivo de aumentar capacidades y productividad, no basarse en el “asistencialismo o paternalismo” (MEF, 2007).

Por último, pero no menos importante, se deben crear condiciones o instituciones legales que permitan potenciar el aprovechamiento de los recursos en áreas indígenas, incorporan-

do su uso en el mercado pero reteniendo los ingresos de la propiedad en la comunidad (en particular en cuanto a usos turísticos) (MEF, 2007).

Entre las recomendaciones que da el Comité de Derechos de la ONU al gobierno panameño para buscar una alternativa al tema indígena en su desarrollo y participación ciudadana en el Estado se encuentran:

- Garantizar de manera efectiva el derecho a la educación de los indígenas y que dicha educación se adecúe a sus necesidades específicas;
- Garantizar el acceso de todos los indígenas a servicios de salud adecuados;
- Llevar a cabo un proceso de consultas con las comunidades indígenas antes de conceder licencias para la explotación económica de las tierras en las que viven, y garantizar que en ningún caso dicha explotación atente contra los derechos reconocidos en el Pacto;
- Reconocer los derechos de las comunidades indígenas que se encuentran fuera de las comarcas, incluido el derecho al uso colectivo de las tierras ancestrales.

Por consiguiente, los pueblos originarios deben proponer un Plan de Desarrollo o de Vida desde su realidad geográfica y cultural a los gobiernos nacionales de cómo se debe de trabajar en coordinación con las autoridades tradicionales de llevar un Proyecto o Programa a los territorios.

Propuestas de un Plan de Vida desde los Pueblos Originarios

¿Para los pueblos originarios que es “desarrollo”? Desarrollo y Pueblos Indígenas está ligado a su forma de vida, como nos señalan los hermanos bolivianos en su concepto del “Vivir Bien”.

CONCEPTO DEL “VIVIR BIEN”

El Vivir Bien postula una visión cosmocéntrica, que se refiere a que el cosmos es el centro de la dinámica espiritual, material, económica, social y política de las comunidades.

El Vivir Bien expresa el encuentro entre pueblos y comunidades, respeta la diversidad e identidad cultural. Significa “Vivir Bien entre nosotros”, es una convivencia comunitaria con interculturalidad y sin asimetrías de poder, “no se puede Vivir Bien si los demás viven mal”. Se trata de vivir como parte de la comunidad, con protección de ella, en armonía con la naturaleza, “vivir en equilibrio con lo que nos rodea”. También significa “Vivir Bien contigo y conmigo”, que es diferente del “vivir mejor” occidental, que es individual, separado de los demás e inclusive a expensas de los demás y separado de la naturaleza.

El Vivir Bien es la expresión cultural que condensa la forma de entrever la satisfacción compartida de las necesidades humanas, más allá del ámbito de lo material y económico. A diferencia del concepto occidental del “bienestar”, que está limitado al acceso y a la acumulación de bienes materiales, incluye la afectividad, el reconocimiento y el prestigio social.

También es una práctica relacionada con la dignidad, la independencia y la singularidad, con las lenguas nativas y el bilingüismo, y con dimensiones inmateriales y subjetivas, con el aprecio y el reconocimiento comunitario, el afecto y el ocio traducido en fiesta.

El Vivir Bien es la demanda de humanización del desarrollo donde la diversidad cultural asegura la responsabilidad y obligación social en el desempeño de la gestión pública. De esta manera, el desarrollo se convierte en un proceso colectivo de decisión y acción de la sociedad como sujeto activo y no como receptora de directivas verticales. De este modo, el Vivir Bien es el acceso y disfrute de los bienes materiales y de la realización efectiva, subjetiva, intelectual y espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos (Ministerio de Planificación del Desarrollo de Bolivia).

Con estos señalamientos nos llevan a postular lineamientos generales para la implementación de un Plan de Vida en las regiones indígenas en Panamá, basados en una estructura estratégica sociopolítica, económica y cultural desde la visión de los pueblos originarios:

1. Visión.
2. Misión.
3. Objetivos: general y estratégicos.
4. Principios y valores del Plan de Vida basado desde la cosmovisión indígena.
Principios: Visión comunitaria; complementariedad; reciprocidad; equilibrio social; equidad; unidad; protección, preservación y conservación de los recursos naturales.
Valores: Libertad; igualdad; respeto a la vida; preeminencia de los Derechos Humanos y Derechos Indígenas Originarios.
5. *Políticas Generales*: Políticas de desarrollo productivo, políticas sobre tierra territorio, políticas de complementariedad de tecnologías, políticas de control social, políticas sociales y culturales, políticas educativas bilingües interculturales, políticas sobre Derechos Humanos, políticas comunicacionales, políticas de medicina tradicional, políticas de soberanía alimentaria.
6. *Programas nacionales del Plan Estratégico de Vida*: Los programas harán referencia a un conjunto de ideas de proyectos, relacionados y coordinados entre sí y que son de la misma naturaleza por sus características socio-culturales.
7. *Metodología del Plan Estratégico de Vida*: Tomar en cuenta una metodología participativa con espacios de reflexión y construcción colectiva del conocimiento. En este sentido, la metodología abrirá espacios con la finalidad de enriquecer de manera colectiva el diseño y contenido del Plan, tomando en cuenta la realidad de los territorios indígenas, los conocimientos y saberes de los Pueblos Indígenas Originarios. Una participación activa de la población (hombres, mujeres, jóvenes) en los Congresos Generales, Concejos y Reinados para discutir sus planes de vida en consenso sin injerencia de los gobiernos nacionales.

Entre las acciones para el fortalecimiento del Plan de Vida:

- Ser reconocidos como Pueblos en la Constitución Nacional.
- Derecho a la autodeterminación.
- Aplicación de un modelo de educación intercultural bilingüe.
- Desarrollo de una salud intercultural en las regiones indígenas.
- Ejecución del Plan Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional para combatir la desnutrición en la niñez.
- Aprobación legal de los nuevos territorios indígenas para su desarrollo comarcal.
- Mejorar el sistema de participación directa en los proyectos, en que las comunidades participen en los proyectos de desarrollo a través de sus propias organizaciones u ONG's.
- Mejorar los procesos de diseño, formulación, ejecución y evaluación de los proyectos que los afectan.
- Fortalecer sustancialmente la infraestructura básica en las regiones indígenas.
- Fomentar el aprovechamiento del excepcional patrimonio cultural y natural de los pueblos indígenas para promover su desarrollo económico desde su perspectiva regional.
- Realizar una consulta a las bases, autoridades tradicionales y organizaciones.
- Facilitar una mayor participación de las mujeres en los proyectos políticos y de desarrollo.
- Fortalecer la seguridad en las fronteras nacionales con Colombia y Costa Rica, debido a la inseguridad que está afectando las condiciones de vida de la población con las constantes amenazas y ataques a los poblados indígenas y afrodescendientes y de la presencia del narcotráfico.
- Facilitar la participación en seminarios, talleres y capacitaciones organizado por instituciones del Estado y entidades internacionales para el fortalecimiento de la estructuras de los Congresos Indígenas.
- Dotar de un presupuesto de funcionamiento a las Comarcas Indígenas para su autogestión.
- Otorgarle a los adultos mayores un bono de 100 dólares mensuales de extrema pobreza, al no tener un seguro social, que le sirva para sus gastos hospitalarios y de la canasta básica.

Una política orientada a la transformación de la población en las comarcas indígenas se define principalmente con medidas puntuales, pero hay que estar consciente que hay que respetar la sensibilidad y la naturaleza de los pueblos originarios. Entre las medidas cabe mencionar: Aumentar el nivel de educación mediante programas de una educación inter-

cultural bilingüe en todos los niveles de educación, alfabetización de adultos, usando las lenguas de las diferentes pueblos originarios, así como, ampliar los programas de educación en general, especialmente a las mujeres. Por ello, podemos indicar que la implementación de una educación intercultural bilingüe en los territorios originarios en Panamá puede ser una alternativa para que la nueva generación de jóvenes y niños indígenas puedan tener una visión de desarrollo desde su perspectiva.

El desarrollo de las pequeñas y medianas empresas, a través de microcréditos puede ayudar a eliminar la pobreza y mejorar la condición social, económica y cultural de los pueblos indígenas, no sólo como oferentes del empleo asalariado, sino como creadora del autoempleo, sin depender de donaciones extranjeras ni estatales. Son las mujeres indígenas más organizadas que los hombres, las que pueden agruparse en asociaciones donde vendan sus productos de vestidos, artesanías y agropecuarios.

La aplicación de las leyes, decretos y resoluciones que favorecen a los pueblos indígenas, para la consolidación de su autogobierno y forma de vida desde su perspectiva cultural. Pero son los mismos pueblos indígenas garantes de su participación política tanto en sus territorios, como a nivel gubernamental, ya que con la creación de las comarcas y el logro de muchos de los avances en la Legislación se debe a la creciente capacidad negociadora de los pueblos indígenas en Panamá.

El Informe de Desarrollo Humano del 2002, realizado por la PNUD, señala que la participación indígena puede mejorar si se le da prioridad a los pueblos indígenas en los proyectos nacionales de inversión, favoreciendo el respeto de las leyes y planes elaborados para esas áreas y grupos, lo cual permite mejorar la gobernabilidad democrática del país. Finalmente, los pueblos indígenas destacan de que se les involucre en los procesos de diálogo y concertación que traten sobre situaciones que afecten sus territorios, evitando con ello que se les impongan leyes y proyectos externamente, como en el caso de la definición de áreas protegidas o de proyectos de explotación de recursos dentro de sus comarcas (Informe de Desarrollo Humano, 2002:142).

Es necesario que en Panamá, exista la discusión de la multiculturalidad, el multiculturalismo y la interculturalidad, que aún no se ha discutido de forma amplia para comprender la realidad de los pueblos indígenas, en que el Estado, gobernantes y profesionales panameños al no sentir la causa indígena, consideran que los indígenas deben “integrarse” a la sociedad para que puedan salir de su pobreza. Otros por su parte, consideran que otorgarles comarcas o territorios legales los llevaría a su aislamiento, y que estas tierras deben integrarse al Estado, ya que son tierras que los indígenas no están usando para su explotación. Ejemplo claro son los diferentes problemas que hoy enfrentan las Comarcas por la invasión de colonos, propuestas de hidroeléctricas, minerías y turismo en sus territorios.

Sin embargo, planteamos que hoy es necesario que hablemos de una participación integral, donde la interculturalidad, desde el punto de vista socio político, es un proyecto político, en el respeto por y la asunción de la diversidad existente, la recreación de las culturas en presencia y la emergencia de una nueva síntesis cultural. La interculturalidad se refiere

a la interacción comunicativa que se produce entre dos o más grupos humanos de diferente cultura. La interculturalidad se da cuando un grupo comienza a entender (en el sentido de asumir) el sentido que tienen las cosas y objetos para los “otros”.

Por consiguiente, el desarrollo desde el punto de vista de los pueblos originarios en Panamá es integral donde la naturaleza, el ser humano es garante de su existencia como naciones.

Conclusiones

Desde la visión de los pueblos originarios, el reconocimiento y respeto a los sistemas de organización, instituciones y gobiernos propios, son criterios fundamentales para el establecimiento de una nueva relación con los Estados, superando las tensiones que caracterizan los procesos de gestión de los derechos, la tierra, el territorio, la protección de la Madre Naturaleza y de la identidad cultural, donde los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) y los Objetivos del Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas, y el Convenio 169, como compromisos de los Estados, ofrecen un marco político y normativo orientador para los planes, programas y proyectos que se gestionan en favor de los Pueblos Indígenas.

La falta de empleo y la pobreza son los dos principales problemas del país. Frente a estos desafíos, se han impulsado políticas públicas orientadas a mejorar los niveles de pobreza y de inequidad prevalecientes en el país, a través de la constitución de redes de protección social como la Red de Oportunidades y de otros programas estatales. También el fortalecimiento institucional del sector social como la reestructuración del Ministerio de Desarrollo Social y la instalación de un Gabinete Social, y la ejecución de programas específicos en el sector educativo y salud. A pesar de estas políticas públicas para erradicar la pobreza sus efectos han sido mínimos en los territorios indígenas, donde el hambre y la desigualdad todavía persisten.

Se espera que el encuentro de la Concertación Nacional para el Desarrollo de Panamá, que fue apoyado por el Sistema de Naciones Unidas, contribuya a superar la inequidad y erradicar la pobreza en que vive cerca del 40% de la población. Los acuerdos finales de octubre de 2007 se formularon teniendo por horizonte el año 2025, para orientar las políticas públicas en el país y mejorar la calidad de vida de los ciudadanos.

Para resolver los problemas de pobreza no es suficiente la asignación de recursos, sino que es imprescindible contar con la participación y autogestión de los actores en las comunidades de acuerdo a su propia realidad. En efecto, los residentes de un pueblo indígena deben construir y definir su inventario social y es así como las reuniones con la comunidad adquieren importancia en el ordenamiento de las necesidades sentidas donde sus actores han manifestado su disposición a participar en la generación y aplicación de propuestas factibles para elevar sus niveles de bienestar. Para ello, es necesario impulsar políticas públicas en la inversión en salud intercultural, facilitar el acceso a la tierra, el capital, la tecnología y que exista un mayor empoderamiento de las comunidades tanto para la satisfacción de derechos fundamentales como para sustentar las posibilidades de un crecimiento alto, sostenido y

equitativo a los colectivos más desfavorecidos. Además, fomentar en las Comarcas Indígenas, la educación bilingüe intercultural e incorporar educadores bilingües (español y lengua nativa) en las áreas indígenas en los niveles de educación preescolar, primaria, premedia, media y a nivel superior.

La pobreza no sólo es en los adultos, sino quien más la sufre es la niñez, en especial la niñez indígena. En ese sentido, el gobierno panameño debe impulsar la ejecución del Plan Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional, como también el Plan Nacional de Combate a la Desnutrición Infantil 2008-2015, para combatir la desnutrición infantil en los territorios indígenas y cuantificar a los infantes que enfrentan condiciones de indigencia y pobreza. Además, erradicar el trabajo infantil en la niñez indígena.

Igualmente, los gobiernos nacionales deben dejar a un lado los intereses partidistas que afectan las políticas públicas, y deberían centrarse directamente en combatir las causas de la pobreza que hacen que la desigualdad se esté perpetuando en las regiones indígenas y en nombrar personal idóneo tanto no indígenas e indígenas, para combatir y buscar alternativas en los territorios indígenas y que sean eficaces las políticas públicas contra la pobreza.

Ante esta situación, son las mismas autoridades indígenas en Panamá las que están buscando alternativas propias para combatir el flagelo de la pobreza en sus territorios. Por tanto, en algunas comarcas se están impulsando instituciones modernas a la par de las autoridades tradicionales para desarrollar y ejecutar proyectos de las mismas sin interferencia del gobierno; por ejemplo, en la Comarca Kuna Yala, la creación de Juntas Locales y con ello la figura del saila administrativo o sapindummad, que lo puede ocupar tanto un hombre o una mujer para organizar el desarrollo de la comunidad frente a los cambios de la globalización que está mermando la identidad cultural de los pueblos indígenas.

Asimismo, por la falta de una política estatal de desarrollo en las comarcas y territorios, los Congresos Indígenas han creado sus propios organismos no gubernamentales (ONG) para planificar, desarrollar y ejecutar sus propios proyectos de investigación y desarrollo. En algunas regiones han tenido éxito por el trabajo en conjunto entre las autoridades tradicionales y sus técnicos sin la influencia estatal.

Por consiguiente, es necesario reconocer en la actualidad que Panamá es un país multicultural en el que convergen varias culturas, que incluye a los indígenas y a todas las otras identidades reconocidas por el Estado. Pero al hablar de la multicultural nos limitaríamos en su concepción, ya que para los pueblos indígenas es necesario que hoy hablemos de un Estado plurinacional y pluri-intercultural, que se refiere a la interacción comunicativa de convivencia, de comprensión y de respeto que se produce entre dos o más grupos humanos de diferente cultura, con miras a cohesionar un proyecto político nacional. También es importante indicar que la constitución nacional debe reconocer la existencia de los “Pueblos Indígenas” y de la lengua materna para una mayor eficacia en el reconocimiento y participación indígena en Panamá, y la promulgación de nuevas leyes para que los pueblos indígenas puedan desempeñar una mayor participación para fortalecer sus planes de vida.

Bibliografía

- Baltodano P. Andrés, editor. *Globalización, ciudadanía y política social en América Latina: tensiones y contradicciones*. Editorial Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela. 1997.
- Bello, Alvaro. *Pueblos indígenas y pobreza: el enfoque de derechos como alternativa*. Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas. Chile. s/f.
- Calvento, Mariana. *Profundización de la pobreza en América Latina. El Caso de Argentina 1995-1999*. Editado por Eumed.net. 2007.
- CEPAL. *Panamá, pobreza y distribución del ingreso en el período 2001-2007*. Chile. (2008a).
- CEPAL. *Panorama social de América Latina 2008. Documento Informativo*. Chile. (2008b).
- Comité de Derechos Humanos de la ONU. Versión sin editar. “Examen de los Informes Presentados por los Estados Partes con Arreglo al Artículo 40 del Pacto. Observaciones finales del Comité de Derechos Humanos, Panamá”. 92º período de sesiones Nueva York, 17 de marzo a 4 de abril. 2008.
- Consejo Nacional de Educación. *Un documento para la acción en el Sistema Educativo Panameño. Tema Monitoreo y Seguimiento*. Panamá, julio. 2008.
- Consejo Nacional para el Desarrollo Sostenible. “Proyecto de Desarrollo Rural Sostenible de la Comarca Ngäbe-Buglé y Corregimientos Rurales Pobres Aledaños”. Panamá. <http://www.presidencia.gob.pa/conades/>
- Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. *Plan Estratégico de Vida de la CSUTCB (2008-20017)*. Bolivia. Marzo 2008.
- Coordinadora Nacional de Pastoral Indígena. Memoria VIII Encuentro Nacional de Pastoral Indígena, 2004. “Huellas en el camino: Esperanza de vida. Migración indígena en Panamá y la fuerza de los pequeños”. 1ª. edición, Panamá. 2006.
- Contraloría General de la República. *Panamá en cifras 2003-2007*. Panamá. Noviembre 2008. www.contraloria.gob.pa/dec
- Documento de Proyectos. *Los Pueblos Indígenas de Panamá: Diagnóstico sociodemográfico a partir del censo del 2000*. Comisión Económica para América latina y el Caribe (CEPAL). Santiago de Chile, junio del 2005.
- Documento. Protocolo de Investigación. “Diagnóstico rápido participativo en salud sexual y reproductiva con enfoque intercultural en la Comarca Kuna Yala y barriadas periurbanas Kuna en Panamá”. Consultor Rommel Jáuregui. Panamá, julio de 2007.
- Documento. “Consultoría para la evaluación del proyecto: Implementación de la educación bilingüe intercultural en los territorios Kunas de Panamá”. Fondo Mixto Hispano-Panameño de Cooperación. Panamá, junio de 2008.
- Documento. “Propuesta curricular. Educación bilingüe intercultural en los territorios Kunas de Panamá”. Kuna Yala, Congresos Generales Kunas, 2007.

- Edgard David Serrano Moya. *El concepto de pobreza, su medición y la relación con los problemas del medio ambiente*. Profesor de la Universidad de Caldas Manizales, Colombia. 2001.
- Fernández M. Eugenio. *La identidad y la cultura*. 2ª edición, Editorial Edil, Inc. Puerto Rico, 1970.
- J. S. Kahn (Compilador). *Concepto de cultura: Textos fundamentales*. Editorial Anagrama. Barcelona. 1975.
- Jonathan Renshaw y Natalia Wray. *Indicadores de bienestar y pobreza indígena*. BID, Estados Unidos. Enero 2004.
- Méndez, Euclides Antonio. *El impacto de la pobreza sobre la educación. El costo de la canasta básica del 2004-2008*. Universidad de Panamá, Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades CIFHU, Informe Social N° 4, (Primer Semestre 2008). Panamá.
- Ministerio de Desarrollo Social. *Red de Oportunidades: Informe de Avances*. Panamá. Agosto (2008a).
- Ministerio de Desarrollo Social. *Programas de combate a la pobreza benefician a la niñez*. Panamá. 15 de mayo. (2008b).
- Ministerio de Desarrollo Social . *Inferencia del impacto de las TMC en el trabajo infantil. Red de Oportunidades*. Panamá. Encuentro Latinoamericano Programa de TMC y su impacto en la prevención y eliminación del TI desde un Enfoque de Derecho. San José, Costa Rica. 20 y 21 de Noviembre, 2007.
- Ministerio de Desarrollo Social. <http://www.mides.gob.pa>
- Ministerio de Economía y Finanzas. Documentos de interés. *Programa de becas para los pueblos indígenas de Panamá*. <http://www.mef.gob.pa/Portal/index.html> 2009.
- Ministerio de Economía y Finanzas. *Informe económico segundo trimestre 2008*. Panamá. 2008.
- Ministerio de Economía y Finanzas. *Informe económico anual 2007*. Panamá. 2007.
- Ministerio de Economía y Finanzas. *Informe económico anual 2006. Anexo I. Historia de las políticas sociales en Panamá y su impacto en la pobreza. Anexo II. La pobreza, el mercado laboral y el crecimiento*. Panamá. (2006a)
- Ministerio de Economía y Finanzas. *Percepciones de la comunidad* (Encuesta de Niveles de Vida 2003). Panamá, agosto (2006b).
- Ministerio de Economía y Finanzas. *Pobreza y desigualdad en Panamá. La equidad un reto impostergable*. Dirección de Políticas Sociales. Análisis de Encuesta de Niveles de Vida 2003. Panamá, Marzo (2006c).
- Ministerio de Economía y Finanzas. *Visión estratégica de desarrollo económico y de empleo hacia el 2009*. Panamá 2004.
- Ministerio de Economía y Finanzas. *Encuesta de niveles de vida 2003*. Panamá, 2003.

- Ministerio de Economía y Finanzas. *Programas de políticas y estrategias de desarrollo social 2000-2004*. Panamá. 1999.
- Ministerio de Economía y Finanzas. *Encuesta de niveles de vida 1997*. Panamá. 1997.
- Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia. *Política Nacional a favor de las personas mayores en Panamá. Edificar una sociedad para todas las edades*. Panamá, julio 2004.
- Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia. III Informe Nacional “Clara González”. Situación de la Mujer en Panamá 2000-2001. Panamá. 2002.
- Ministerio de Salud. <http://www.minsa.gob.pa/>
- Ministerio de Planificación y Política Económica. *Plan de Desarrollo Social e Integral*. Panamá. 1994.
- Ministerio de la Presidencia. *Informe a la Nación 2008*. Panamá. Septiembre 2008.
- Muñoz, Roxana. “La unión desafía la pobreza”. En: *Revista Ellas*, La Prensa, Edición No. 985 del 23 de enero de 2009, p.70-71. [www:ellasvirtual.com](http://www.ellasvirtual.com).
- Paes de Barros, Ricardo y otros. *La igualdad como estrategia de combate a la pobreza en Panamá*. 1ª. edición, PNUD, IPEA. Panamá. 2003.
- Pueblos Indígenas, Madre Tierra y Espiritualidad. Informes sobre la reunión anual celebrada en Bariloche, Argentina, en Mayo 1998 y sobre la reunión regional celebrada en la Ceiba, Honduras, en septiembre 1998.
- PNUD. *Informe Nacional de Desarrollo Humano Panamá 2007-2008/PNUD*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Panamá. (2008a)
- PNUD. *Evaluación de efecto. Enfoque comprensivo para la superación de la pobreza humana y de ingresos en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM)*. Período 1998-2004. Panamá. (2008b).
- PNUD. *Economía y género en Panamá: Visibilizando la participación de las mujeres*. Panamá. 2005.
- Programa Estado de la Nación. *Estado de la Región en Desarrollo Humano Sostenible. Un informe desde Centroamérica y para Centroamérica*. Costa Rica. 2008.
- Rivera, Horacio. “Aspectos generales sobre el mercado laboral y el trabajo informal en Panamá”. *Revista Cuadernos Nacionales*, Instituto de Estudios Nacionales de la Universidad de Panamá, Tercera Época, No. 11, p. 81-97. Panamá. 2007.
- Secretaría Nacional para el Plan Alimentario Nutricional y Ministerio de Salud. *Plan Nacional de Combate a la Desnutrición Infantil 2008-2015*. Panamá. 2008.
- Secretaría Nacional para el Plan Alimentario Nutricional (SENAPAN). “Sistema de vigilancia de la seguridad alimentaria y nutricional”. Panamá. 2008. <http://www.presidencia.gob.pa/senapan/descargas/SIVISAN.pdf>
- Secretaría Nacional para el Plan Alimentario Nutricional (SENAPAN). “Informe 2007”. Panamá. 2007. http://www.presidencia.gob.pa/senapan/descargas/informe_07.pdf

- Serrano Moya, Edgard David. “El concepto de pobreza, su medición y la relación con los problemas del medio ambiente”. Universidad de Caldas. *Revistas Científicas*: http://lunazul.ucaldas.edu.co/downloads/e541b6abRevista14_2.pdf
- Sistema de Naciones Unidas. *Memoria de la Concertación Nacional para el desarrollo de Panamá*. Panamá. 2008.
- Sistema de Naciones Unidas. *Acuerdos de la Concertación Nacional para el desarrollo de Panamá*. Panamá. 2007.
- Stavenhagen, Rodolfo. “Las organizaciones indígenas: Actores emergentes en América Latina”. *Revista Cepal*. N° 62, agosto. Pp. 61-73. 1997.
- Tasón, Jessica. “Entrega de 85 microcréditos a mujeres emprendedoras”. *La Crítica*, Panamá, 24 de enero de 2009, P. 7.
- Turner, Anayansi. *El derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas de Panamá*. Instituto de Estudios Nacionales, Universidad de Panamá. Panamá. 2008.

Anexo

Consejo Nacional de Educación (CONACED). Un documento para la acción en el sistema educativo panameño. Tema monitoreo y seguimiento. Julio 2008

6.3.4. Fomentar la educación bilingüe intercultural en la población indígena

Q) Matriz de monitoreo

Problema crítico: *Deficiente atención a la educación bilingüe intercultural*

Monitoreo	Aspectos por tener en cuenta
Recomendación	Fomentar, en las comarcas indígenas, la educación bilingüe intercultural e incorporar educadores bilingües (español y lengua nativa) en las áreas indígenas en los niveles de educación preescolar y primaria.
Diagnóstico	Las tasas de “repetencia” y deserción escolar de los niños y niñas indígenas superan ampliamente la tasa nacional que se deriva, entre otros factores, del poco dominio del español por parte de los alumnos indígenas, así como por componentes curriculares y metodológicos inapropiados para la formación de estos estudiantes.
Importancia y justificación	La existencia de diferencias inaceptables en términos de oportunidades y capacidades que afectan la población indígena, contribuye a mantener las condiciones de pobreza y baja calidad de vida de las diferentes etnias.
Acciones	Existe el Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe con 10 líneas estratégicas que fue consensuado con todas las etnias. <ul style="list-style-type: none">• Se ha creado la Dirección Nacional Intercultural Bilingüe en agosto del 2006 y 2 Direcciones Regionales en las comarcas Ngäbe Buglé y Emberá.• Existe un proyecto de ley para la oficialización de los alfabetos indígenas pendiente de aprobación en la Asamblea Nacional de Diputados.• Se tiene una dotación de más de 60.000 textos y materiales para preescolar, 1° y 2° grado en: vocabulario, matemática y español en tres lenguas nativas (Kuna, Ngäbe y Emberá) con financiación del Banco Mundial.• Se cuenta aproximadamente con 1.800 docentes indígenas en todo el país; de éstos se ha capacitado aproximadamente a 300 personas entre docentes, supervisores y directores en el manejo de estos textos y guías bilingües interculturales con el apoyo del Banco Mundial.

- En alfabetización de población adulta en lengua nativa Ngäbe Buglé si se está desarrollando la propuesta de enseñanza bilingüe intercultural (la meta 3.000 personas al 2011).
- Se tiene una propuesta de capacitación y formación de docentes indígenas para la educación bilingüe-intercultural con el Proyecto Mesoamericano.
- Se tiene previsto un pilotaje en centros educativos para el uso de los textos editados, las guías y docentes capacitados de las 3 etnias, lengua materna y español como segunda lengua, antes de terminar el año 2008.

Avances

Se ha creado legalmente la Dirección Nacional Bilingüe Intercultural y 2 Direcciones Regionales en las comarcas Ngäbe Buglé y Emberá.

- Se ha logrado cierta sensibilización en la sociedad, tanto indígena como no indígena de lo que implica el enfoque de educación bilingüe intercultural.
- Se inició la propuesta de capacitación en el uso de los textos en 70 centros educativos. Fue objetada por la comunidad Kuna y por lo tanto se suspendió.
- Se creó el Decreto de prelación en la selección de docentes bilingües indígenas
- El proyecto Soledusa, auspiciado por la Comunidad Europea, incluye un componente de alfabetización en lengua materna hacia los Ngäbe Buglé, y la Agencia de Cooperación Española tiene un componente para elaborar una propuesta curricular para la comunidad Kuna, así como, el Fida que tiene un componente en alfabetización para la etnia Ngäbe Buglé.
- Con el proyecto Prode-BID, se adelantan estudios para diseñar el modelo de enseñanza curricular para atender la comunidad indígena de Panamá: los planes de estudios, los textos, materiales, los profesores, centros educativos y uniformes.
- Se ha logrado normalizar el desempeño de los diferentes proyectos financiados con préstamos internacionales y cooperantes hacia las poblaciones indígenas a partir de la creación de la Dirección Nacional de la Educación Bilingüe Intercultural.

Debilidades

En la actualidad, a pesar de disponer de múltiples recursos, no se ha implementado la enseñanza bilingüe intercultural.

- Existió inconformidad de la comunidad indígena, especialmente por parte de la etnia Kuna, por los textos actualmente producidos por el MEDUCA para la educación bilingüe intercultural. Esta situación ya fue superada con una nueva edición de los textos.

	<ul style="list-style-type: none"> • Hay falta de comprensión de las implicaciones del trabajo en las comunidades indígenas por parte de los niveles directivos a nivel nacional, así como falta de comprensión de cómo desarrollar la educación intercultural en el país que debe incorporar el manejo de la tolerancia, convivencia, revaloración de los grupos culturales. • A pesar de existir una simultaneidad de proyectos financiados con distintas fuentes para la educación hacia los grupos indígenas, no se ha iniciado la implementación del programa.
Acciones requeridas	<ol style="list-style-type: none"> 1. Agilizar la aprobación de la Ley de Oficialización de los Alfabetos Indígenas ante la Asamblea Nacional de Diputados, para establecer el marco normativo que organice y reglamente las políticas por seguir, los objetivos, estructura y funcionamiento de la educación bilingüe intercultural en el 2008. 2. Iniciar la implementación de la educación bilingüe intercultural, en forma gradual, en las comarcas indígenas, porque se cuenta con suficientes recursos humanos, financieros y didácticos. 3. Coordinación de las múltiples fuentes de financiamiento que promueven la educación bilingüe intercultural para lograr coherencia y mayor eficiencia.
Indicadores	<p>De insumo:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Volumen de recursos de fuentes externas para la EIB. • Profesores capacitados en metodología de EIB /lengua nativa: 120. • Técnicos capacitados en metodología EIB: 25. • Textos en lengua nativa disponible: 60.000 textos que corresponden a 16 títulos y guías para uso de grupos Emberá, Kuna y Ngäbe Buglé a un costo de US\$ 85.540. • Porcentaje de becas a población indígena en relación a la matrícula por nivel educativo. <p>De producto :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Expansión de la matrícula. • Evolución tasa de repitencia y deserción en comunidades indígenas en comparación con el promedio nacional.
Viabilidad de las acciones	Alta. Existen los recursos: financieros, humanos, textos, capacitación de docentes y estructuras administrativas responsables para iniciar la implementación efectiva de la educación intercultural bilingüe.

Pueblos indígenas y pobreza en Costa Rica

Hugo Lázaro Estrada

Presentación

El Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) ha venido desarrollando diversas actividades e investigaciones encaminadas a la protección de los derechos humanos de los pueblos indígenas, así como la orientación a políticas estatales y no gubernamentales que contribuyan a revertir la grave situación que presentan estos pueblos en sus diferentes ámbitos.

La marginación y exclusión histórica que han vivido estos pueblos son, seguramente, la esencia de una compleja problemática que requiere la puesta en práctica del reconocimiento y ejercicio efectivo de sus derechos colectivos e individuales así como la reivindicación de sus tierras y territorios.

Para ese fin, este documento de trabajo pretende servir de insumo para apoyar los distintos procesos sociales, políticos, económicos y culturales de las personas, instituciones y comunidades indígenas de los distintos pueblos indígenas del país.

Introducción

Objetivo de la investigación

El propósito de este documento es hacer una aproximación sobre las causas de la pobreza en el contexto convencional y las conceptualizaciones indígenas y a la vez proponer alternativas de solución, encaminadas a ofrecer información a los programas de reducción de la pobreza y la asistencia en la defensa de sus derechos. También pretende servir de insumo para las organizaciones locales y regionales para la promoción de sus derechos y encaminar acciones coordinadas a promover la auto-sostenibilidad de las comunidades indígenas.

Justificación

Los indígenas de Costa Rica, al igual que en la mayoría de sistemas político-administrativos, son invisibilizados debido a que los distintos estudios sobre desarrollo y pobreza no contemplan criterios que ayuden a identificar la situación real de los pueblos indígenas. Lo anterior repercute en la ausencia de políticas públicas coordinadas con las comunidades indígenas o al menos afecta la pertinencia de las mismas.

Se hace necesario entonces abordar la situación indígena desde el sentir de las mismas comunidades y tomando en consideración los distintos criterios a lo interno de aquellas, o sea, las preocupaciones de jóvenes, mujeres y adultos mayores, además de aquellas personas que usualmente dirigen procesos locales.

Metodología

El presente trabajo aborda de manera general las principales situaciones sociopolíticas que atraviesan los pueblos indígenas de Costa Rica, tomando en consideración la escasa documentación al respecto y las entrevistas a personas indígenas de distintos lugares, edades, ocupaciones y género.

La información disponible sobre pueblos indígenas versa en general sobre temas ambientales y políticos, además del jurídico que pareciera ser el de mayor abordaje.

Algunos estudios ha sido más específicos como los realizados por consultorías financiadas por programas como el de Manejo Integrado de Ecosistemas en Comunidades Indígenas y Campesinas (PMIIE) del Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, ejecutado especialmente –en lo que a pueblos indígenas se refiere–, por el Consejo Indígena de Centroamérica (CICA) y específicamente por la Mesa Nacional Indígena de Costa Rica (MNI). Un ejemplo de ello lo encontramos en los Planes de Desarrollo Territorial de los territorios indígenas de Buenos Aires, del año 2007 así como los planes territoriales de los cinco territorios ngäbes elaborados por el Proyecto de Manejo Sostenible de los Recursos Naturales del Área de Conservación Osa en el mismo año.

La Mesa Nacional Indígena cuenta con un amplio conocimiento de la realidad nacional toda vez que articula diversidad de procesos políticos orientados a la defensa y promoción de los derechos indígenas en el plano nacional e internacional. En coordinación con la UNICEF también ha venido haciendo valiosos aportes a la defensa y promoción de derechos de la niñez y adolescencia indígena. Por otra parte, respalda y facilita el desempeño de una red de mujeres indígenas (Wale Kane) que junto con otras entidades, como el Instituto Nacional de la Mujer por ejemplo, hace un acompañamiento a la lucha de muchas mujeres indígenas.

Otras organizaciones zonales como la Asociación Regional Indígena Dikes (ARADIKES) en la zona sur del país han ofrecido información valiosa. Aunque no disponen de material documental sí mantienen una estrecha relación con las comunidades y tienen una importante percepción de la realidad de éstas. Además ejercen algunos niveles de presión política ante las entidades públicas para la gestión de recursos lo que obliga a tener claridad sobre las principales carencias infraestructurales de un importante número de territorios indígenas del sur del país. De manera que la lectura de sus experiencias así como la del mismo IIDH con pueblos indígenas, ha favorecido una aproximación suficientemente respaldada y actualizada de la situación de estos pueblos.

Se analizaron datos cuantitativos y cualitativos provenientes de otras entidades como el Instituto Nacional de Estadísticas y Censo (INEC), el Informe Estado de la Nación y UNICEF, especialmente.

Además se realizaron entrevistas a personas de 6 pueblos distintos (de los 8 que habitan Costa Rica) en especial a líderes y lideresas de edad adulta incluyendo adultos mayores así como a jóvenes de ambos sexos. La muestra cuenta con personas involucradas en procesos

políticos del movimiento indígena costarricense así como de personas que residen en las comunidades y que no tienen mayor conocimiento de la situación externa aunque su visión es muy importante para confrontar las opiniones de los que tienen una panorámica más general.

En general los consultados tienen clara su situación de vulnerabilidad respecto a los demás sectores de la sociedad, la carencia de servicios públicos y la escasa participación en la economía nacional. Resaltan la baja tenencia de tierra y la presión del Estado y los particulares sobre sus recursos como los principales factores que desestabilizan las posibilidades de desarrollo y permanencia.

La imposición de modelos de gobierno, inaccesibilidad a la justicia y proyectos nocivos se señalan como obstáculos de primer nivel al lado de las desventajas en el campo de la educación y la salud.

La pérdida forzada de sus valores culturales (historia, familia, idioma, usos culturales de los recursos naturales, etc.) ha ido desmembrando a los pueblos indígenas y con ello se les obliga a incursionar en modelos de sociedad ajenos y en condiciones desventajosas, amén de la discriminación que cotidianamente perciben del resto de la sociedad, incluyendo las instituciones públicas.

Por otra parte, señalan las políticas económicas neoliberales expresadas en los tratados comerciales como el ataque descarado a sus recursos, especialmente a los recursos del subsuelo donde predomina el recurso hídrico así como a la biodiversidad y la propiedad intelectual del conocimiento asociado a la misma.

Asimismo se señala específicamente al Proyecto Hidroeléctrico el Diquís (ICE) como una amenaza muy seria para el presente y especialmente para el futuro de los pueblos, considerando que su construcción será la puerta de entrada a otros territorios y recursos.

El proyecto de ley de desarrollo autónomo que actualmente se encuentra en la Asamblea Legislativa es reiteradamente citado por líderes y lideresas como una alternativa viable para alcanzar en el mediano plazo niveles básicos de sostenibilidad cultural y que les genera herramientas para el desarrollo propio.

Conceptualización

Definiciones relativas al desarrollo

Dadas las distintas concepciones que existen sobre el tema indígena, conviene hacer apuntes conceptuales que ayuden a contextualizar este trabajo.

Al menos en Costa Rica, es evidente que la terminología sobre derechos humanos, y específicamente los que reclaman los pueblos indígenas, son frecuentemente mal aplicados e interpretados. Ejemplo de ello, el discurso excluyente de la mayoría de sectores políticos o el concepto de tutela que aún permea al sistema quienes, abogando por los derechos humanos, incurren en prácticas aún más lesivas.

Se intenta entonces abordar los principales conceptos que discurren en las propuestas y problemas de los indígenas, sin que sea un tema acabado y que pretende ser incluyente de otros aportes progresistas.

Pueblos indígenas

Para mayor síntesis y adaptado al discurso internacional, se ofrece la definición del Estudio Martínez Cobo¹ que dice:

Son 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 ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales, y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.

Las principales demandas de estos pueblos se caracterizan por orientarse al reconocimiento de los derechos colectivos tales como el territorio, la cultura, el desarrollo con identidad y la libre determinación.

Derecho al desarrollo

La particular situación que viven los indígenas en Costa Rica y el mundo en materia de desarrollo, tiene como elementos sustanciales la marginación, la exclusión y el despojo de sus territorios. La desintegración de sus estructuras tradicionales y de los valores culturales ha causado daños, muchas veces irreversibles, en la estabilidad y futuro de estos pueblos.

La Declaración de las Naciones Unidas sobre el Derecho al Desarrollo de 1986 define este derecho en su artículo 1, párrafo 1 como:

El segundo párrafo de dicho artículo alude a los derechos colectivos, aspecto de gran utilidad para los pueblos indígenas: “El derecho humano al desarrollo también implica la plena realización de los derechos de los pueblos a la autodeterminación, que incluye, sujeto a las provisiones relevantes de los convenios internacionales sobre Derechos Humanos, el ejercicio de su inalienable derecho a una plena soberanía sobre sus riquezas y recursos naturales”.

Los enunciados anteriores representan el mayor avance en esta materia en el marco jurídico internacional, no obstante las deficiencias de dicha Declaración, en particular la no referencia explícita de los pueblos indígenas, así como las limitaciones de la libre determinación establecidas en el párrafo segundo del artículo primero, que aluden entre otros a las establecidas en el Convenio 169 de la OIT.

1 Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, Estudio del Problema de Discriminación contra las Poblaciones indígenas, E/CN.4/Sub.2/1986/7&Add.1-4 (1986) (José Martínez Cobo, Relator Especial).

Al respecto, el Convenio establece: “3. La utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”.

Lo anterior hace ver que existen al menos dos categorías de pueblos y hace entender que la establecida en el Convenio es la de menor rango, no reconocida por el derecho internacional, o sea por los Estados, permaneciendo activo y solapado el prejuicio colonial de que los indígenas constituyen minorías en el sentido degradatorio de minoridad incivilizada². Debe resaltarse que al respecto hubo acaloradas discusiones en el proceso de aprobación de dicho instrumento, pero en síntesis, estos derechos deben interpretarse de manera integral, progresista y en el marco de una nueva generación de derechos, en un nuevo orden jurídico y político internacional respecto a los pueblos indígenas.

Al respecto, la Declaración de las Naciones Unidas sobre el Derecho al Desarrollo, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, entre otros instrumentos, reconocen el derecho al desarrollo como una condición indispensable para el ejercicio de su autonomía.

Se reconoce asimismo que el desarrollo es posible a partir de un ejercicio —efectivo, permanente, reconocido por cada Estado—, del conjunto de derechos fundamentales. Esto nos lleva a la teoría del empoderamiento como instrumento para el desarrollo. Implica entonces que en la práctica se mantiene como necesario el acompañamiento de los Estados y la cooperación en el sentido de promover derechos, facilitar la libre determinación así como crear e implementar políticas públicas que reviertan los procesos de exclusión y empobrecimiento de los pueblos indígenas.

En los últimos años, el desarrollo se propone como “desarrollo con identidad”, concepto que va más allá del sentido materialista con el que históricamente se le vincula. Aparte de tener un enfoque más integral, tiene un nuevo actor como sujeto, la comunidad, en el sentido colectivo que permea a las sociedades indígenas, siendo premisa fundamental el ejercicio de un amplio margen de autonomía, sin el cual no es posible un desarrollo con identidad.

Implica entonces nuevos fundamentos, elementos y dimensiones que tanto la cooperación internacional como los mismos pueblos han venido elaborando en ese proceso de formación que caracteriza al discurso indígena. Por cierto, esta nueva visión es considerada un aporte directo de los indígenas a las teorías universales del desarrollo.

Así, podemos repasar las principales características de este enfoque³:

-
- 2 Bartolomé Clavero, “Multiculturalismo Constitucional con perdón, de veras y en frío” en Fernando Mariño y Daniel Oliva, (Editores). *Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas*. Instituto Universitario de Estudios Internacionales y Europeos “Francisco de Vitoria”. Universidad Carlos III de Madrid. España.
 - 3 Oliva M, Daniel. “Modelos, estado y fundamentos de la cooperación internacional con pueblos indígenas” en Sevilla R, Ströbele-Gregor, (editores), *Pueblos indígenas; derechos, estrategias económicas y desarrollo con identidad. Foro de Diálogo Europa, Pueblos indígenas de América Latina y el Caribe. CCC Iberoamérica*, Tubinga. Ed Horlemann, 2008.

Aspectos culturales: Parte de la igual dignidad de todas las culturas, siendo los pueblos indígenas un referente clave, donde la cultura no es impedimento para el desarrollo sino un valor esencial. Implica atender de manera eficiente y oportuna la pluralidad de propuestas en torno al desarrollo.

Multidireccionalidad: El camino hacia el desarrollo no es lineal, único, uniforme ni ajustado al exclusivo modelo occidental, el cual ha tenido efectos desastrosos en nuestros pueblos. Al contrario, el desarrollo exige respetar los distintos procesos autónomos de los pueblos, en un marco de equilibrio y sentido colectivo.

Endogeneidad: Este elemento nos lleva a respetar los procesos que los pueblos han venido impulsando desde “adentro”. La positiva y sostenible relación con la naturaleza y los efectos que a la fecha tiene nos ofrecen una idea de lo importante que puede resultar el respetar y fomentar las propuestas de desarrollo construidas desde cada comunidad.

Multidimensionalidad: Este aspecto está vinculado a la idea de desarrollo integral en tanto no debe limitarse a los aspectos económicos como el ingreso o el acceso a bienes y servicios básicos que los teóricos han venido sosteniendo. El ser humano requiere de diversos factores en su favor, que le permitan vivir plenamente, de manera sostenible y armoniosa con sus semejantes y con la naturaleza.

Comunidad: El sentido comunitario es clave en los procesos de desarrollo. Al respecto debe recordarse que el individuo no es el centro del universo indígena ni ha sido el ideal que favorece la pervivencia de los pueblos. La historia de los pueblos indígenas está estrechamente asociada al sentido colectivo con prácticas como la reciprocidad en el trabajo, las labores comunales, el conocimiento tradicional e incluso el alimento.

Aspectos jurídicos: El cumplimiento de las demandas indígenas y sus procesos de desarrollo pasan por el reconocimiento, respeto y ejercicio efectivo de los derechos en el ámbito nacional e internacional.

Libre determinación

El derecho a la libre determinación es uno de los derechos humanos más controversiales y de mayor oposición para el discurso político indígena, sea en el marco de la sociedad de naciones como el de los propios procesos locales. Si teóricamente encuentra obstáculos, muchos más los tiene en la práctica cotidiana.

En este contexto, los Estados tácitamente han negado el ejercicio de este derecho por parte de los indígenas, inspirados en la ficción política de la unidad estado-nación. Procesos autonomistas a lo interno de algunos países han magnificado esta posición. Así, en el discurso político y jurídico en lo que atañe a los pueblos indígenas, se hace la salvedad de que el concepto “pueblo” y el derecho inherente a la libre determinación no debe entenderse en el sentido que se le da a los mismos en el derecho internacional.

Al respecto debe aclararse que la libre determinación no es sinónimo de secesión, aún cuando implicare al replanteamiento estructural e institucional del Estado. A lo largo del discurso reivindicativo, los pueblos vienen afirmando la autodeterminación como un dere-

cho inherente a los pueblos indígenas en el marco de los estados, lo cual pasa por el control efectivo de los territorios y sus recursos naturales y la autonomía política real.

Pese a lo anterior, los pueblos indígenas han venido trabajando en la construcción paulatina del concepto, unido a la lucha por el reconocimiento estatal de la idea de pueblo y sus derechos, ubicándole en primera línea de las agendas y procesos comunitarios.

Autonomía

Se comprende como forma de manifestación interna de la autodeterminación y variará según la población, estrategias y capacidades locales, entre otros factores, que harán posible el ejercicio práctico y duradero de la misma.

En el ejercicio de la autonomía, los pueblos establecen una nueva relación con el Estado, asumen roles institucionales y de gobierno propio, con estructuras políticas reconocidas por la comunidad y el Estado.

Pueblos indígenas y pobreza

Población indígena

Según el IX Censo Nacional de Población de Costa Rica⁴, hay 63.876 habitantes indígenas distribuidos en 24 territorios o mal llamadas “Reservas Indígenas”. Éstas se agrupan en ocho pueblos (Huetar, Chorotega, Teribe, Brunca, Ngäbe, Bribri, Cabécar y Maleku), siendo uno de los segmentos sociales de mayor presencia en la casi ignorada diversidad pluricultural.

El pueblo Huetar (Quitirrisí y Zapatón) se localiza en la Zona Central del país; el ribri (Talamanca Bribri, Kekoldi, Cabagra y Salitre) en el sector Atlántico y Pacífico de la cordillera de Talamanca; los bruncas (Boruca y Rey Curré) al sur del cantón de Buenos Aires así como los Teribes (Térraba); los Ngäbes (Abrojo Montezuma, Osa, Conte Burica, Ngäbe Buglé de Coto Brus y Alto San Antonio) se localizan en la zona sur del país en la región fronteriza con Panamá, principalmente; los Chorotegas (Matambú) en Guanacaste; los Malekus (Guatuso) en la zona norte; y los cabécares en las regiones central atlántica, Talamanca y Buenos Aires (conformado por los territorios de Duchí-Alto Chirripó, Ujarrás, Tayni, Talamanca Cabécar, Telire, Bajo Chirripó, Nairi Awari y China Kichá).

Dicha población representa el 1,7% de la población nacional compuesta por 3.810.179 según el mismo Censo. Diversos factores, incluyendo la carencia de servicios básicos y empleo, han incidido en que sólo el 42,3% resida en los territorios, y el resto ha emigrado a regiones periféricas (18,3%) o están distribuidos en distintos lugares del país (39,4%).

El siguiente cuadro nos ilustra con mayor detalle la distribución de estos pueblos, los territorios y la población de cada uno, así como la presencia de personas no indígenas den-

4 Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. *IX Censo Nacional de Población y V de Vivienda. Resultados Generales*. Costa Rica, agosto 2001.

tro de cada territorio, lo cual tiene relación con la baja tenencia de tierras por parte de los indígenas.

Enfoques y dimensiones de la pobreza

Son muchos los teóricos del desarrollo que han deliberado respecto a los enfoques y dimensiones de la pobreza, lo cual implica distintos modelos de intervención estatal e interinstitucional. A finales de siglo XX, instituciones relacionadas con la investigación y fomento del desarrollo, así como estudiosos del tema, concordaron en que la pobreza tiene un origen multidimensional. Desde esa perspectiva, la pobreza resulta de procesos de debilitamiento en aspectos claves para el disfrute de una vida digna, incluyendo derechos elementales que comúnmente no se habían asociado como indispensables.

Al respecto, las teorías convencionales sobre la pobreza sustentan la misma en la ausencia de crecimiento económico y la falta de acceso a determinados servicios públicos, especialmente en salud y educación, los cuales se ubican como los componentes más estratégicos para el desarrollo. En este sentido los principales indicadores (consecuencias) de pobreza se asocian con el desempleo, esperanza de vida y exclusión. Ciertamente estos elementos son muy importantes en la determinación de la pobreza aunque no contemplan aspectos transversales que, en la forma de vida de los pueblos indígenas, son esenciales para su desarrollo.

Por otra parte, se analizan las causas de la pobreza partiendo de la falta de acceso y control de los territorios y recursos, la adecuada participación en los procesos nacionales hacia el desarrollo y la autodeterminación. Estos factores pueden propiciar una mejor comprensión de las causas de la pobreza y apoyar el impulso y control de los modelos de desarrollo local, los cuales han demostrado tener mayor estabilidad aún en los momentos de mayor crisis de las economías globales.

Conviene revisar si el concepto de pobreza se plantea en los indígenas como una situación permanente o temporal. Al respecto se señalan condiciones que pueden interferir en la percepción individual de pobreza, especialmente en el campo productivo, identitario y de ejercicio de sus derechos fundamentales. El territorio y control de los recursos naturales se observan como factores claves para el desarrollo colectivo.

En ese sentido, la Corte Interamericana de Derechos Humanos en Sentencia del 31 de agosto de 2001, incorpora un testimonio pericial del Dr. Stavenhagen Gruembaum que refuerza lo anteriormente dicho:

Un tema fundamental en la definición de los pueblos indígenas es la relación de éstos con la tierra. Todos los estudios antropológicos, etnográficos, toda la documentación que las propias poblaciones indígenas han presentado en los últimos años, demuestran que la relación entre los pueblos indígenas y la tierra es un vínculo esencial que da y mantiene la identidad cultural de estos pueblos. Hay que entender la tierra no sólo como un simple instrumento de producción

*agrícola sino como una parte del espacio geográfico y social, simbólico y religioso, con el cual se vincula la historia y actual dinámica de estos pueblos*⁵.

Es evidente además, que en Costa Rica los indígenas se ubican en el segmento de pobreza absoluta según los parámetros convencionales pero es además relativa respecto a las regiones y otros grupos de la sociedad, lo cual queda reflejado de manera contundente en los estudios de desarrollo y pobreza realizados en el país⁶.

Destacadas instituciones han venido exigiendo al Estado costarricense la aplicación de políticas públicas destinadas a paliar las graves desventajas de los pueblos indígenas dentro y fuera de sus territorios⁷.

El Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD/ONU) recomienda respecto a la situación de pobreza indígena:

Aunque toma nota de la explicación dada por el Estado parte, en cuanto al difícil acceso a los territorios indígenas, el Comité observa con inquietud que dentro de esos territorios solo el 7.6% de los indígenas tiene sus necesidades básicas atendidas y, que este fenómeno puede traer consigo que los indígenas se vean obligados a abandonar sus territorios ancestrales en busca de mejores oportunidades. Al Comité le preocupa especialmente la situación del cantón de Talamanca y en las fincas bananeras; recuerda que la discriminación no tiene siempre su origen en políticas intencionales y que el Estado parte tiene la obli-

Población de indígenas y no indígenas dentro de los territorios y su distribución

Pueblos y territorios indígenas	Población indígena	Población no indígena
Pueblo Bribri	9.645	1417
1. Salitre	1.285	118
2. Cabagra	1.683	670
3. Talamanca Bribri	6.467	399
4. Këkoldi	210	230

5 OEA. OAS Cataloging –in- Publications Data. *Jurisprudencia sobre derechos de los pueblos indígenas en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Washington, Estados Unidos. 2004.

6 Al respecto, véase el informe sobre desarrollo humano donde analiza el comportamiento del desarrollo y pobreza en el periodo 2000-2005 “Atlas de Desarrollo Humano Cantonal”, PNUD-UCR, 2007. Asimismo, el informe “Derechos Humanos en Costa Rica, Panorama Actual desde las organizaciones sociales. Red de organizaciones sociales que en Costa Rica trabajan en incidencia en Derechos Humanos”. 2008. Éste último enfoca con firmeza el incumplimiento estatal en el tema de derechos humanos.

7 CERD/C/CRI/CO/18. Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. Versión inédita. CERD. 2007.

Población de indígenas y no indígenas dentro de los territorios y su distribución		
Pueblos y territorios indígenas	Población indígena	Población no indígena
Pueblo Brunca	2.017	1919
5. Boruca	1.386	1568
6. Rey Curré	631	351
Pueblo Cabécar	10.011	494
7. Duchí - Alto Chirripó	4.619	82
8. Ujarrás	855	175
9. Tayni	1.807	10
10. Talamanca Cabécar	1.335	34
11. Telire	536	0
12. Bajo Chirripó	363	9
13. Nairi Awari	346	4
14. China Kichá	150	180
Pueblo Chorotega	868	127
15. Matambú	868	127
Pueblo Ngäbe o Gnobegüe	2.563	166
16. Abrojo Montezuma	387	19
17. Osa	114	4
18. Conte Burica	971	140
19. Ngäbe Buglé de Coto Brus	1.091	3
20. Alto San Antonio	Sin datos	Sin datos
Pueblo Maleku	460	655
21. Guatuso	460	655
Pueblo Teribe	621	804
22. Térraba	621	804
Pueblo Huetar	1.006	685
23. Zapatón	54	412
24. Quitirrisí	95	273
TOTAL GENERAL	27.191	6.267

Fuente: Elaboración propia a partir de INEC 2001 y Mesa Nacional Indígena.

gación de corregir situaciones de discriminación de hecho. El Comité exhorta al Estado parte a que tome las medidas necesarias para vencer las barreras económicas, sociales y geográficas que impiden garantizar el acceso a los servicios básicos en los territorios indígenas; de tal manera que los indígenas no se vean en la necesidad de abandonar sus territorios ancestrales”.

Las organizaciones indígenas de Costa Rica han venido apoyando iniciativas locales orientadas a revertir las difíciles condiciones socio económicas pero a diferencia de otros procesos, éste va aunado a esfuerzos para la conservación de la naturaleza y la reivindicación de sus derechos⁸.

Pobreza desde la perspectiva indígena

Existen grandes diferencias entre el concepto convencional de pobreza (basado en la economía, la satisfacción de necesidades y salud) y la forma en que los indígenas conciben la misma.

Los aspectos materiales –desde la visión indígena– ocupan planos inferiores y prevalece el sentimiento de bienestar. Básicamente se refiere al concepto del buen vivir o vivir bien que desde hace algún tiempo viene impulsándose en el movimiento indígena internacional y que se verá en otro capítulo posterior. Sin embargo –tomando en cuenta que la mayoría de los indígenas viven fuera de sus territorios de origen o aún estando dentro han sufrido procesos de asimilación permanentes–, es común que asocien el concepto de desarrollo y pobreza en términos del pensamiento occidental.

Por ello incluyen criterios económicos (empleo, capital, inmuebles) y de acceso a servicios básicos, especialmente salud y educación. Pese a persistir la idea de que “no se es pobre si se cuenta con el alimento diario y buena salud”, lo cierto es que las condiciones de la mayoría de los indígenas (compuesto por personas entre 0 a 24 años y entre 54 años en adelante) no demuestran que esto se logre de manera digna.

Ahora bien, distinto es afirmar que los indígenas son “propietarios” de inmensas fortunas basadas en los recursos naturales y otros elementos de la naturaleza, todos los cuales no están realmente a su alcance, no son reconocidos por el Estado o se encuentran en proceso de desapropiación por el mismo Estado y los particulares, como es el caso de la reciente modificación de los derechos intelectuales comunitarios. Este enfoque no se desarrolla acá por considerarse una expectativa que antes de su disfrute requerirá de serios y lentos procesos de reivindicación de derechos.

8 Varias organizaciones locales implementan iniciativas locales en el marco del Programa de Pequeñas Donaciones del PNUD, así como del Programa de Manejo Integrado de Ecosistemas en Comunidades Indígenas (BM-BID-CICA-CICAFOC), orientado a disminuir la pobreza a través de prácticas productivas amigables con el ambiente, respetuosa de las culturas al tiempo que promueve en la sociedad indígena el empoderamiento de sus derechos.

Aunque hombres y mujeres coinciden en el fondo del tema, existen diferencias bien marcadas respecto al disfrute de los beneficios del desarrollo o la afectación de la pobreza, entendida en los términos ya dichos.

Las mujeres y los adultos mayores sufren una doble discriminación; unas por su condición de género y recargo de funciones familiares y los otros por su edad, que les impide participar en la labor productiva.

En la mayoría de casos, las mujeres reclaman mayor participación en los beneficios económicos, en la definición de las políticas nacionales e incluso locales y presentan mayores dificultades en el acceso a servicios y oportunidades tal como se observa en el mismo Informe del CERD⁹.

El Comité expresa su inquietud ante la falta de una política de género dirigida a las mujeres indígenas, que le permita proteger efectivamente sus derechos. El Comité recomienda al Estado parte que tome las medidas necesarias para combatir la doble discriminación, basada en el género y en el grupo étnico, y lo invita a dotarse de un plan nacional en materia de género destinado a las mujeres indígenas, que permita coordinar eficazmente las políticas destinadas a proteger sus derechos. Los pueblos indígenas deben participar en la realización de dicho plan. Para este fin, el Comité señala a la atención del Estado parte su Recomendación General No. XXV, relativas a las dimensiones de la discriminación racial relacionadas con el género (Art. 5 (e), (i), (v)).

Los adultos mayores alegan que pese a ser tomados en cuenta en aspectos culturales especialmente relacionados con la transferencia de conocimiento y la permanencia de la identidad, no se sienten satisfechos de los beneficios que gozan las personas en edades laboralmente más productivas.

Esta doble discriminación se observa también en los indígenas migrantes y en las familias donde las mujeres llevan el peso de la responsabilidad familiar, que en este caso es independiente del pueblo al que pertenezcan. Lo anterior se agrava en los pueblos indígenas que han sufrido más la pérdida de sus tierras, con explotación laboral por parte de terratenientes no indígenas, que en muchos casos generan dependencia y presión psicológica y física, lo cual desemboca en la esclavitud de muchas familias.

No debe dejarse de lado que existen culturas donde el adulto mayor tiene un rol fundamental en la administración de los bienes como la tierra, la dirección del trabajo y la administración de los recursos. Tampoco hay que obviar que existen pueblos donde la mujer también desempeña roles más dinámicos en la posesión y administración de la tierra, teniendo además mayor relevancia en las cuestiones de familia. En otros casos, pese a la baja tenencia de tierra y el desempleo (desde el punto de vista convencional), muchas mujeres gozan de iguales oportunidades económicas a partir de economías locales basadas en la producción y comercio artesanal, aunque siempre con recargos en la educación, salud y crianza de sus hijos. Asimismo, mejores condiciones de acceso a la educación superior y empleo formal les garantiza también mejores condiciones de vida a mujeres y adultos mayores.

Esto demuestra que los factores desencadenantes de la pobreza no siempre van en la misma dirección, o sea que las consecuencias no son siempre las mismas. Así, pueblos como el brunca en la zona sur, presentan una baja tenencia de tierras y con fuertes políticas estatales

9 CERD, 2007.

y sociales de eliminación del idioma, costumbres y derechos en general, pero los niveles de pobreza no son mayores a los que presentan otros pueblos con mejores condiciones en esos rubros, lo cual tampoco es garantía de que se repita en otras comunidades.

Esto nos lleva a que las políticas para el desarrollo deben atender todas y cada una de las particularidades de los pueblos, tomando en cuenta las demandas específicas y las experiencias positivas de éstos.

Situación actual de la pobreza en pueblos indígenas

Causas

No cabe duda de que las principales causas de la pobreza que sufren los indígenas provienen de los procesos históricos de despojo territorial, desarticulación de sus instituciones y la abrupta alteración de sus formas de vida.

A partir del momento mismo de la invasión europea a estas tierras, se inició no sólo el despojo sino la eliminación sistemática de los indígenas, sea por crímenes directos contra la vida, la esclavitud, las guerras injustas, las movilizaciones forzadas y las enfermedades, entre otras formas.

Aunque luego vinieron estrategias políticas basadas en la tutela de los indígenas, éstas no promovían ni reconocían el derecho de los indígenas a vivir y desarrollarse según sus costumbres, dando por sentado que el único desarrollo posible era el sustentado en el capitalismo. El carácter integracionista de las políticas estatales solo agravó la situación de los indígenas al negarle derechos colectivos, partiendo de que el individuo indígena solo era útil en tanto sirviera a la sociedad y sus bienes (tierras, recursos) pasaran al servicio del Estado.

Estas prácticas se mantienen aún hoy día de manera oculta, disfrazada de supuestas buenas intenciones. La prepotencia estatal de corte demagógico, racista, excluyente y discriminante queda reflejado en los distintos foros de debate y en las quejas presentadas por las organizaciones indígenas y afines que en los últimos años han venido denunciando ante autoridades y opinión pública nacional e internacional¹⁰.

Resulta lamentable que pese al protagonismo del debate sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas, Costa Rica no haya dado muestras concretas por superar el racismo, la discriminación, la exclusión y la invisibilización a que son sometidos los indígenas.

Una muestra de ello lo encontramos en el IX Censo Nacional de Población realizado en el año 2000, que no permitió determinar con profundidad y objetividad el número y características de los distintos grupos étnicos de este país y mucho menos identificar aspectos internos de estas poblaciones. Con ello se ve seriamente afectada la posibilidad de monitorear y evaluar de manera oportuna el desempeño estatal en la atención de las minorías y la verdadera composición de la sociedad costarricense.

10 Red de organizaciones sociales que en Costa Rica trabajan en Incidencia en Derechos Humanos. “Derechos Humanos en Costa Rica, Panorama actual desde las organizaciones sociales”. 2008. Asimismo, véase *Mesa Nacional Indígena de Costa Rica. Informe Alternativo presentado por los pueblos indígenas al informe presentado por el Estado de Costa Rica al Comité contra la Discriminación Racial de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial*. 2007.

Indicadores actuales

Los rubros de educación y salud siguen siendo los que más deficiencias presentan en las comunidades indígenas de prácticamente todo el país.

Educación

En los territorios indígenas, el Ministerio de Educación Pública atiende aproximadamente a 12.000 estudiantes en 350 centros educativos a cargo de 800 docentes. La cantidad de centros educativos es notablemente alta en comparación con la cantidad de estudiantes y docentes; representa alrededor del 7% del total de la oferta educativa de todo el país. Se debe a que en su mayoría son centros educativos ubicados en la dispersión del mundo rural: en educación preescolar 84 servicios educativos mayoritariamente itinerantes; en primaria 220 escuelas (176 unidocentes, 40 Dirección 1, de 3 o más docentes y 4 Dirección 2, de 5 o más docentes); en secundaria 14 telesecundarias y apenas 4 colegios académicos que brindan los servicios del III ciclo y educación diversificada (más 3 servicios de educación de adultos en la modalidad de CINDEA).

Frente a 220 escuelas de educación primaria que brindan una cobertura muy aceptable del 93% de la niñez en edad de asistir a la escuela, solamente existen 21 servicios de educación secundaria, la mayoría CINDEA y telesecundarias. Esto explica que de cada 10 estudiantes que cursan la primaria, 2 alcancen algún grado de la educación secundaria (21% de la población adolescente) y con mucha suerte 1 logre graduarse de bachiller de un proceso signado por la falta de calidad, en que el 50% de los docentes son apenas aspirantes y la gran mayoría, igual a quienes ocupan propiedad, ajenos a la cultura en que les toca desempeñarse como educadores¹¹.

Servicios educativos a nivel primario (I y II Ciclos) en territorios indígenas en Costa Rica¹²

Región educativa/Subregión	# de territorios # de escuelas	Culturas indígenas presentes	Matrícula	%	# de maestros de lengua materna	# de maestros de cultura	# de maestros regular	# Centros educativos	%
LIMÓN Talamanca Valle la Estrella Siquirres	7 territorios 60 escuelas	Bribri Cabécar	3999	42,3	21	13	164	60	27.3
COTO Coto San Vito	5 territorios 28 escuelas	Ngäbe	1005	10,6	09	06	48	28	12.7

11 González O, Mauricio. “¿Porqué fortalecer el Subsistema de Educación Indígena?”, 2009. Documento preliminar elaborado a partir de consultas comunitarias en el marco de la reestructuración institucional y de la política educativa en comunidades indígenas. Aborda la necesidad de dar cumplimiento a lo establecido en el Convenio 169 de la OIT en materia de educación e instituciones educativas propias.

12 UNICEF. *Niñez y adolescencia indígena en Costa Rica. Su derecho a la salud y a la educación*. 2006. P. 88.

Región educativa/Subregión	# de territorios # de escuelas	Culturas indígenas presentes	Matrícula	%	# de maestros de lengua materna	# de maestros de cultura	# de maestros regulares	# Centros educativos	%
GRANDE DE TÉRRABA Buenos Aires Osa	7 territorios 66 escuelas	Bribri Brunca Cabécar Teribe	1899	20,1	12	08	119	65	29.5
SAN CARLOS Guatuso	1 territorio 1 escuela	Maleku	141	01,5	01	01	07	04	1.8
NICOYA Matambú	1 territorio 2 escuelas	Chorotega	242	2,6	00	01	08	02	1.0
PURISCAL	2 territorios 5 escuelas	Huetar	261	2,8	00	01	14	05	2.3
TURRIALBA	1 territorio 56 escuelas	Cabécar	1894	20,1	26	10	98	56	25.5
TOTALES	24 territorios 220 escuelas	8 pueblos	9.441	100	69	40	458	220	100

Aunque el Ministerio de Educación Pública ha nombrado educadores(as) en la lengua materna y cultura indígena, éstos no cuentan con horas lectivas suficientes ni los recursos básicos para abordar adecuadamente la historia, valores y cosmovisión indígena.

La enseñanza del idioma, en particular, resulta muy débil en las comunidades más cercanas a los centros urbanos, especialmente en la zona sur y norte del país.

Al respecto, conviene reseñar parte de la afirmación que hace el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas destacando la importancia de la educación y el idioma:

- a) La educación puede ser un medio eficaz para proteger las tradiciones culturales de los pueblos indígenas;
- b) La educación es un derecho humano fundamental de los pueblos indígenas;
- c) La educación es un requisito previo para la realización de otros derechos humanos;
- d) La educación es un medio eficaz que conduce a la igualdad, la libertad y la calidad de vida;
- e) La educación, cuando es adecuada desde el punto de vista cultural, promueve el aprendizaje de la lengua materna e incluye conocimientos indígenas en los programas de es-

tudio, puede ayudar a defenderse contra las consecuencias negativas de la globalización cultural;

- f) La educación es un derecho esencial para las mujeres y las niñas indígenas;
- g) Los principios de la educación deben garantizar la no discriminación (por razones de raza, etnia, cultura, sexo, edad, discapacidad o religión);
- h) La lengua materna es la base de todo el aprendizaje; (...)”¹³.

Los pueblos Brunca, Teribe, Huetar y Maleku prácticamente no tienen hablantes del idioma materno y vale decir que es la educación tradicional la que más responsabilidad ha tenido en su desaparición.

Un capítulo en el cual hay que hacer todo es el relativo a las personas con capacidades especiales –personas con discapacidad, según ley 7600– de la población indígena, cuya marginación es más lacerante aún. Ello es producto de la dispersión de los poblados y viviendas, las barreras idiomáticas y de información, así como la carencia de propuestas concretas por parte de las organizaciones indígenas, amén de la desidia estatal en la materia. Comunidades como Curré y Boruca recientemente han creado organizaciones específicas para este sector, donde el poder de decisión recae en las mismas personas con discapacidad.

Salud

Para abordar este tema es necesario conocer la composición de la sociedad indígena costarricense. Con base en el IX Censo Nacional de Población realizado en el año 2000, el grupo etáreo más significativo está compuesto por niños y niñas de entre 0 y 14 años de edad, grupo compuesto por poco más de 26.000 personas, o sea, el 41% de la población total.

A esto habrá que sumarle que 8.930 personas superan los 54 años, que por lo general tendrán algún problema en la generación de ingresos propios, la agudización de enfermedades y otras molestias físicas propias de la edad. Por otra parte, 12.950 personas se ubican en edades entre 15 a 24 años, esperándose que sea un segmento poblacional que en el mejor de los casos deberá estar cursando estudios secundarios y superiores, aunque ya se dijo que el destino es otro; empleo agrícola ocasional, mal remunerado, sin seguros ni garantías laborales de ningún tipo, de manera que se esperaría que cerca de un tercio de la población fuera económicamente activa y con niveles de salud promedio. Pero tomando en cuenta los mayores grupos etareos (niños(as) y adulto mayor) nos percatamos de la debilidad del sistema de salud en estos pueblos.

Por un lado, UNICEF¹⁴ reporta que la mortalidad infantil –como un indicador de acceso a los servicios de salud–, tiene una media de 13.1 en cantones con alta presencia indígena

13 ONU. Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Informe sobre el tercer periodo de sesiones (10 a 21 de mayo de 2004). 2004.

14 UNICEF, 2006.

mientras que en el resto del país es de 9.2. Cantones como Talamanca, que reúne a la mayor población indígena del país, lo duplica con 18.4.

Como agravante a la difícil situación de salud, no existen registros específicos –una muestra más de exclusión e invisibilización– pues la mayoría de la información es cantonal, lo que no permite abordar el problema de manera puntual y directa por lo que las expectativas de progreso son decepcionantes.

Mortalidad infantil en cantones con alta población indígena

	Nacional	Cantones indígenas	
Mortalidad infantil	9,2	Promedio	Talamanca 18,4
		13,1	
			Coto Brus 16,9
			Corredores 15,2
			Turrialba 15,1
			Buenos Aires 13,9
Tasa de natalidad	17	21,3	
Índice de Desarrollo Social	46,9	33,4	

Fuente: UNICEF, 2006.

Para el caso de los indígenas migrantes, básicamente de la cultura ngäbe proveniente de Panamá y otros territorios indígenas costarricenses, esta situación se agrava en las temporadas de cosecha de café y caña, cuando se desplazan más de 5.000 personas. Establecerse en zonas frías y en condiciones sanitarias y nutricionales muy deficientes aumenta las condiciones de vulnerabilidad para la morbilidad respiratoria e infecciosa.

El Ministerio de Salud reporta que en el año 2004, mediante el estudio “Informe para disminuir la morbilidad y la mortalidad en la población inmigrante en la zona de Los Santos”, que las principales razones de consulta de este grupo durante el 2003 fueron: infección respiratoria aguda (57,2), diarreas (13,6), faringoamigdalitis aguda (10,3), lumbalgia, asma, escabiasis, conjuntivitis, enfermedad estreptocócica, tuberculosis y malaria¹⁵.

Es de esperar que estas condiciones vayan en aumento, dado que el fenómeno de la migración se incrementa con la llegada de indígenas nicaragüenses que ni siquiera son identificados como tales.

Tenencia de la tierra

Respecto a la tenencia de tierra por parte de los indígenas, según el IDA (2005, P. 49), la superficie total de los territorios indígenas es de 303.428 hectáreas, de las cuales 203.010 están en manos indígenas, que equivale a una media de 67%, dato que no refleja la crisis real de la mayoría de los territorios.

¹⁵ Ibid., P. 34.

Esta distorsión del promedio se debe a que territorios más amplios como Duchi-Alto Chirripó y Bajo Chirripó superan juntos las 65.500 hectáreas con una presencia de tan solo 91 personas no indígenas (alta tenencia a favor de los indígenas), situación favorable que no se repite en los demás casos, como en Curré y Terraba donde los indígenas apenas poseen el 23,9% de la cabida total.

Los territorios con espacios de mayor productividad agrícola han sido obtenidos de manera ilegal por los no indígenas, constituyendo en muchos casos, grandes latifundios que además ejercen el control político o al menos interfieren en las organizaciones de muchas comunidades.

La pérdida de tierras también lleva consigo la imposibilidad de obtener alimentos (flora y fauna), plantas medicinales, materia prima y espacios sagrados, además de la ruptura de complejas redes sociales y económicas asociadas a los recursos naturales y la tierra. Por ello, mucho del conocimiento intelectual relacionado con la medicina se ha ido perdiendo aceleradamente, afectando la atención de la salud mediante los sistemas tradicionales.

El acceso y control de los recursos naturales es un asunto determinante en las posibilidades de generar ingresos para las comunidades indígenas.

Entre otras posibilidades destacan los servicios ambientales que producen estas tierras, dada la extensa cobertura boscosa, incluyéndose acá el aspecto hídrico y el conocimiento tradicional. Si bien es cierto, los indígenas no ven la naturaleza ni el conocimiento asociado a ella como un objeto de comercio, se ha venido debatiendo la posibilidad de exigir contraprestaciones justas dadas las características del servicio, su valor estratégico en el mundo actual y los beneficios comunes que generan a toda la sociedad.

Sin embargo, no debe dejarse de lado que los Derechos de Propiedad Intelectual y Territorial no son adecuadamente reconocidos por el Estado; la tenencia de la tierra es baja por parte de los indígenas y no existe consenso en la dirigencia indígena sobre la viabilidad de la venta de servicios ambientales, toda vez que los principales actores en el mercado mundial son grandes corporaciones ambientalistas interesadas en el control de áreas protegidas y otras áreas estratégicas desde el punto de vista de la biodiversidad.

Tales servicios pueden incluir desde la captura de carbono, el etno-turismo, la bio-prospección, hasta el acceso a los recursos genéticos y a los conocimientos tradicionales¹⁶.

Servicios básicos

En general, las condiciones de la vivienda en estas comunidades son deplorables, especialmente en las zonas de mayor dispersión y dificultad de acceso, o sea, bribris, cabécares y ngäbes.

16 Toledo, Víctor “El nuevo régimen internacional de derechos de propiedad intelectual y los derechos de los pueblos indígenas” en *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Mikel Berraondo (Coord.), 2006.

Algunas comunidades tienen mejores condiciones de acceso a los recursos públicos para la asignación de viviendas, aunque tampoco se toman en cuenta las necesidades y modos de vida de sus habitantes, construyéndose viviendas prefabricadas en concreto, con diseños ajenos a estos pueblos. Debido a que el núcleo familiar por lo común es amplio, persisten los problemas de hacinamiento que además facilitan la propagación de diversas enfermedades infectocontagiosas, donde los niños y niñas son los que sufren la peor parte.

Tampoco se ha promovido una planificación del crecimiento urbano en algunas comunidades, por lo que territorios como Curré, Boruca y Talamanca presentan serios problemas en el abastecimiento de agua potable, el manejo de desechos sólidos y de excretas.

Según el Censo 2000 (INEC), únicamente el 66% de las viviendas contaba con letrinas a esa fecha, mal instaladas y sin tomar en cuenta requerimientos básicos de higiene y protección del recurso hídrico. Según la misma fuente, apenas el 30% de las viviendas dentro de los territorios cuenta con servicio de electricidad, mientras que el resto de la población costarricense lo disfruta en un 98%¹⁷.

Esto implica que la mayoría de las viviendas utilizarán cocinas tradicionales que consisten en un mueble relleno en tierra, con piedras o concreto para asentar los utensilios. En zonas más retiradas, con poca disponibilidad de materiales de construcción, la cocina o fogón consiste en tres piedras colocadas en el suelo lo que propicia la permanente contaminación de alimentos.

El humo de estas cocinas intoxica especialmente a las mujeres y menores de edad, favoreciendo el agravamiento de las enfermedades respiratorias. La leña se ha vuelto un valioso recurso en muchas comunidades, la mayoría con altos niveles de deforestación, por lo que su aprovisionamiento resulta en exceso difícil para las madres que por lo general se encargan de esa tarea.

En cuanto al abastecimiento de agua potable, basta contrastar que a nivel nacional el 92% de la población cuenta con acceso al agua por medio de acueductos mientras que únicamente el 29% de los indígenas que no tienen esta posibilidad. En los territorios indígenas, únicamente el 38% de las familias tiene agua intradomiciliar y un 40% viven sin disponibilidad de ningún tipo de acueducto. Un 69% utiliza el agua proveniente de ríos y quebradas contaminándola en el acarreo y almacenaje¹⁸.

La mayoría de los indígenas se abastecen de agua proveniente de fuentes locales, riachuelos y pozos o compartiendo el servicio de acueductos externos. La actividad agropecuaria y el uso de agroquímicos por parte de hacendados no indígenas contaminan la mayoría de las fuentes y se presume que favorece la persistencia de muchos de los problemas de salud en estas comunidades¹⁹. Este problema se agrava por el hecho de que la mayoría de las mejo-

17 UNICEF. 2006. P. 28.

18 *Ibid.*, p.26, 27.

19 Guevara, M.; RUTA/ Banco Mundial, en UNICEF, 2006.

res fuentes de agua se encuentran en manos de finqueros no indígenas o, estando en manos indígenas, es de mala calidad.

En cuanto a la red vial, presenta mayores problemas que afectan a la mayoría de la población indígena. Debe recordarse que los municipios y las demás instituciones encargadas de este rubro optan por otras comunidades y centros urbanos. No en pocas oportunidades los dirigentes municipales han afirmado que los territorios indígenas son improductivos y causantes de los altos índices de pobreza cantonal. Los pueblos Ngäbes, Bribris y Cabécares son los más afectados con esta omisión estatal. Nuevamente la población infantil, el adulto mayor y las madres (muchas adolescentes), son las que soportan el peso de los cansados viajes a pie, afectando no sólo su salud y calidad de vida sino poniendo en riesgo sus vidas en los caudalosos ríos y altas pendientes y cuando de emergencias de salud se trata.

Acceso a la justicia

La inaccesibilidad a la justicia representa un serio problema especialmente en materia agraria cuando los indígenas tratan de reivindicar sus derechos territoriales. Otras materias como familia y derecho penal también les afectan por la incomprensión del lenguaje jurídico, la imposibilidad de contratar profesionales en derecho o ser deficientemente asistidos por la defensa pública. Por otra parte, tanto jueces como magistrados superiores omiten con frecuencia la aplicación de las leyes indígenas, los convenios y los derechos humanos aplicables a estos pueblos.

Se hacen algunos esfuerzos –por parte de entidades indígenas y el IIDH, entre otros– por socializar el tema de derechos indígenas en estas instituciones, aunque la constante movilización de personal afecta la continuidad de buenas prácticas y la sensibilidad que se exige de los funcionarios. Tampoco existe respeto a las instituciones indígenas que administran justicia y a sus resoluciones, pese a que el Convenio 169 de la OIT lo exige.

Los pueblos indígenas han propuesto la Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas que lleva más de diez años en el Congreso sin mostrar avances, pese al entusiasmo de las organizaciones indígenas y las reiteradas consultas hechas a las comunidades a lo largo de ese tiempo.

Empleo

Se analiza este aspecto por su relación intrínseca con el acceso a servicios, infraestructura y seguridad alimentaria.

El desempleo (carencia de trabajo digno, debidamente remunerado) al interior de las comunidades indígenas es casi absoluto con la excepción de los que obtienen un puesto como docente.

Por lo general, conseguir un trabajo requerirá migrar a zonas urbanas, piñeras o bananeras, donde por lo general sufren discriminaciones por su origen (racismo), baja escolaridad y escasas garantías sociales. Los altos costos de movilización o estadía en esos medios ajenos a su cultura hacen que la disponibilidad real de recursos sea muy baja, quedando en

un salario de subsistencia a la vez que tienen mayores dificultades en el mantenimiento de su identidad cultural.

Si se trata de empleo en las propias comunidades, éste se reduce a una economía de subsistencia en el mejor de los casos, sea mediante la agricultura o dedicándose a la producción y venta de artesanías de diverso género donde participan hombres, mujeres y niños(as) por igual.

Debe recordarse que los indígenas no disponen de mucha tierra y por lo general son terrenos estériles o de alta pendiente, como en la zona de Chirripó. Al respecto, los cabécares y ngâbes presentan mayores dificultades aún para la agricultura de subsistencia, recurriéndose en muchos casos –al igual que en otros territorios– al auxilio estatal. Lamentablemente, no en pocas oportunidades esto se presta para el clientelismo político y la dependencia del asistencialismo en vez de reforzarlo con políticas más integrales de largo plazo. En ese plano, la recuperación de sus territorios y la educación acorde a sus culturas aparecen como alternativas imprescindibles.

El desempleo y la falta de oportunidades educativas propician la presencia de las drogas ilícitas –como en Alta Talamanca– y el alcoholismo. Es probable que estos factores propicien de alguna manera la violencia intrafamiliar y el embarazo adolescente que se presentan con frecuencia y que en muchos casos –lo último– no es producto de costumbres locales.

Conclusiones

Son muchas las propuestas indígenas para intentar resolver los distintos problemas que les aquejan pero podría afirmarse que la mayoría se orientan a cuatro áreas esenciales; la recuperación de sus tierras y territorios²⁰, el acceso y control de los recursos naturales, la protección de sus culturas y la autonomía.

Lo anterior es una respuesta reivindicativa contra el estado de discriminación, desigualdad y exclusión sufrido a lo largo de siglos en todos los campos tanto en lo individual como colectivo, partiendo de la pérdida de sus territorios y la consecuente desarticulación de su sociedad.

Por otra parte, existen reclamos orientados a mejorar las condiciones de vida en materia de acceso a servicios y justicia, generación de ingresos, entre otros, en este caso como respuesta a los patrones de desventaja histórica en los campos como salud, educación y empleo.

Hay temas transversales como el aspecto jurídico, la equidad de género y la sostenibilidad ambiental que serán premisas para la búsqueda del desarrollo con identidad, además de la

20 Toledo, V. Op. Cit. “Los conceptos de territorio y territorialidad tienen distinta acepción: i) Dimensión Política: jurisdicción, gobierno, norma y decisiones. Es lo que se expresa como territorio político.; ii) Dimensión Cultural: se refiere a la idea de espacio socialmente organizado, esto es un espacio geográfico significativo culturalmente, en el cual se localizan, distribuyen y organizan asentamientos, significados, actividades de grupo; iii) Dimensión Natural: unidad de los recursos naturales, agua, tierra, subsuelo, vegetación”.

atención de áreas estratégicas como educación y salud, donde se apuesta a asegurar mejores oportunidades a la mujer y la niñez, tanto por la gravedad de su situación como por lo fundamental que resulta en procesos de largo plazo.

En el campo de la educación en comunidades indígenas²¹, se recomienda revalorar, profundizar y fortalecer la atención educativa que se brinda a la niñez y adolescencia, mejorar los servicios administrativos y de infraestructura que brinda el Ministerio de Educación Pública, así como incorporar la participación indígena en la formulación de las políticas y programas educativos, en cumplimiento de lo establecido en el Convenio 169 de la OIT.

En el campo de la salud, tanto las organizaciones indígenas, la Mesa Nacional Indígena como organismos internacionales entre los que se incluyen al IIDH y la UNICEF, han propuesto estrategias para paliar y revertir la difícil situación de los indígenas en este rubro. A estas conclusiones se ha llegado luego de talleres, entrevistas y reuniones comunales celebradas en distintos momentos a lo largo del país.

Entre otras líneas estratégicas, destacan asegurar el adecuado acceso universal a los servicios de salud, tomando en cuenta sus características culturales, promover cambios medioambientales que contribuyan a disminuir los riesgos en viviendas, escuelas y áreas públicas, el control de enfermedades parasitarias y transmisibles y la atención especial de las madres embarazadas y el recién nacido, lo que incluye programas de nutrición y vacunación entre otros.

En los últimos años las organizaciones indígenas han apostado a la modificación del estatuto jurídico costarricense relativo a los derechos indígenas. En ese sentido, el Proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo se mantiene como punta de lanza y premisa para el impulso de procesos reivindicativos en materia territorial (esta ley prevé el financiamiento continuo para la recuperación de tierras y posterior administración), educativa, institucional y de acceso y control de los recursos naturales. Aunque son aspectos ya contenidos en el Convenio 169 de la OIT, lo cierto es que no están instrumentalizados ni se ha modificado el modelo de gobierno indígena, además de la clara interferencia de entidades como la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas.

En el fondo, subyace el desinterés del Estado –en todas sus estructuras– en reconocer un nuevo orden jurídico en los pueblos indígenas adaptado a las realidades socioculturales y las justas aspiraciones que de diversas maneras se han venido reclamando.

Los programas estatales y de cooperación externa no han atendido de manera consecuente el discurso con el ejemplo, preocupándose si acaso en evitar mayores afectaciones a la difícil situación de los indígenas pero nunca atacando las causas estructurales que les vienen mermando sus posibilidades de desarrollo en niveles de dignidad aceptables.

Aunque algunos indígenas y sectores de muy pocos territorios cuentan con mejores oportunidades, lo cierto es que siguen siendo más vulnerables que otros ante eventos naturales

21 UNICEF, 2006.

como las sequías o peor aún el cambio climático, entre muchas otros riesgos menores que también les afectan.

La lucha contra la pobreza debe atender entonces aspectos generales basándose en las cuatro áreas y ejes transversales, pero siendo un tema de origen complejo requiere un abordaje multidimensional, tomando en cuenta no solo sus causas sino la complejidad cultural de los pueblos indígenas.

Lo esencial será que los indígenas dirijan sus propios procesos, lo cual exige el empoderamiento de sus derechos y políticas de desarrollo.

Esto es importante si se toma en consideración que las actuales teorías convencionales que abordan la pobreza lo hacen desde una perspectiva reduccionista neoliberal (económica), que no incluye las concepciones indígenas y no incorporan la dimensión de los derechos. Además los indicadores convencionales por lo general reflejan las oportunidades de acceso a servicios pero no los resultados ni de manera desagregada, de tal forma que se sigue invisibilizando a los indígenas y muy especialmente a sus sectores más vulnerables como la niñez y las mujeres.

La manera en que los indígenas perciben el desarrollo no tiene un concepto universalmente aceptado, aunque encaja en lo que se ha venido afirmando como “el buen vivir”, un modelo de desarrollo basado en la colectividad, la relación armónica con la naturaleza y la complementariedad. Esta complementariedad es vinculante a los conocimientos, tradiciones y culturas, siendo que los procesos locales tienen como premisa la cosmovisión indígena, el respeto a la diversidad étnica y cultural, así como una convivencia pacífica con la naturaleza, para garantizar y no comprometer la calidad de vida de las generaciones futuras.

Mientras que los modelos de desarrollo convencional tienen como sustrato el crecimiento económico –aunque el discurso nos habla de sostenibilidad ambiental y humana como estética–, el sentido del buen vivir se sustenta en relaciones solidarias, de distribución de beneficios, decisiones colectivas y respeto profundo a la naturaleza, la cual se concibe como Madre. En este sentido, la propiedad y control del territorio y sus recursos son aspectos esenciales para la autonomía y la puesta en marcha de modelos de desarrollo alternativos como el que se menciona dado que permite la recreación de su cultura, disminuye la dependencia de factores externos y les provee de recursos suficientes para implementar sus actividades productivas y culturales.

Lamentablemente las condiciones sociopolíticas actuales no favorecen y menos promueven la implementación del modelo del buen vivir, puesto que éste parte del ejercicio de una serie de condiciones territoriales, jurídicas y políticas que el Estado no consiente, pese a las reiteradas demandas de los pueblos y de las agencias especializadas del área de derechos humanos que abogan por el reconocimiento de sus derechos, la disminución de la brecha de implementación y la satisfacción de necesidades inmediatas indispensables.

Bibliografía

- Berraondo, Mikel. (Coord). *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Universidad de Deusto, Bilbao. España. 2006.
- CERD/C/CRI/CO/18. Observaciones Finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. Versión inédita. CERD. 2007.
- Chacón C. Rubén. *Pueblos indígenas de Costa Rica: 10 años de jurisprudencia constitucional (1989-1999)*. San José. Impresora Gossestra intl. S.A. 2001.
- González O, Mauricio (Coord.). “¿Por qué fortalecer el Subsistema de Educación Indígena? 2009”. Documento preliminar. San José, CR. 2009.
- ICE- Proyecto Hidroeléctrico Boruca. *Estudio ambiental preliminar*. ICE. San José, Costa Rica. 2004.
- IDA. Instituto de Desarrollo Agrario. “Propuesta para la recuperación de tierras en las Reservas Indígenas”. Mimeografiado. 2005.
- INEC. *IX Censo Nacional de Población y V de Vivienda. Resultados Generales*. Costa Rica, 2001.
- Kempf, Isabel. “Desarrollo humano versus empoderamiento: ¿Puede el enfoque de desarrollo humano explicar adecuadamente la pobreza de los pueblos indígenas? El caso de los Maasai en Kajiado, Kenia”. Memoria presentada para optar al grado de doctor. Universidad Complutense de Madrid. España. 2004.
- Mariño F. Oliva, D (Eds). *Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas*. Instituto Universitario de Estudios Internacionales y Europeos “Francisco de Vitoria”. Universidad Carlos III de Madrid. España. 2006.
- OEA. OAS Cataloging –in– Publications Data. *Jurisprudencia sobre derechos de los pueblos indígenas en el sistema interamericano de derechos humanos*. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Washington, Estados Unidos. 2004.
- ONU. Foro permanente para las cuestiones indígenas. “Informe sobre el tercer período de sesiones”. (10 a 21 de mayo de 2004). 2004.
- ONU/Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, Estudio del Problema de Discriminación contra las Poblaciones indígenas, E/CN.4/Sub.2/1986/7&Add.1-4 (1986) (José Martínez Cobo, Relator Especial). 1986.
- PNUD-UCR. *Atlas de Desarrollo Humano Cantonal*. San José, Costa Rica, 2007.
- Programa de Manejo Integrado de Ecosistemas en Comunidades Indígenas (BM-BID-CICA-CICAFOC). “Informes sobre planificación estratégica de comunidades indígenas”. 2008.
- Red de organizaciones sociales que en Costa Rica trabajan en Incidencia en Derechos Humanos. *Derechos Humanos en Costa Rica, Panorama actual desde las organizaciones sociales*. San José Costa Rica, 2008.

RUTA/Banco Mundial. “Perfil de los Pueblos Indígenas de Costa Rica. Informe final”. San José. Mimeografiado. 2000.

Sevilla, R, Ströbele-Gregor, (Eds.), *Pueblos indígenas; derechos, estrategias económicas y desarrollo con identidad*. Foro de Diálogo Europa-Pueblos indígenas de América Latina y el Caribe. CCC Iberoamérica, Tubinga. Ed Horlemann, 2008.

UNICEF. *Niñez y adolescencia indígena en Costa Rica. Su derecho a la salud y a la educación*. Costa Rica. 2006.

Anexos

Población indígena costarricense por edad, provincia y sexo

POBLACION INDIGENA COSTARRICENSE										
POR GRUPOS DE EDAD										
SEGÚN PROVINCIA Y SEXO										
PROVINCIA Y SEXO	TOTAL	GRUPOS DE EDAD								
		Menos de 5 años	de 5 a 14 años	de 15 a 24 años	de 25 a 34 años	de 35 a 44 años	de 45 a 54 años	de 55 a 64 años	de 65 a 74 años	de 75 y más
Población indígena nacional	63.876	9.186	16.863	12.950	9.285	6.662	4.112	2.273	1.516	1.029
Hombres	32.880	4.651	8.751	6.572	4.830	3.347	2.175	1.199	819	536
Mujeres	30.996	4.535	8.112	6.378	4.455	3.315	1.937	1.074	697	493
Por provincias:										
SAN JOSE Total	9.220	884	1.844	2.028	1.694	1.234	740	383	243	170
Hombres	4.506	452	946	1.003	837	556	339	170	119	84
Mujeres	4.714	432	898	1.025	857	678	401	213	124	86
ALAJUELA Total	3.469	364	907	787	564	370	232	116	80	49
Hombres	1.793	185	507	390	286	171	127	66	33	28
Mujeres	1.676	179	400	397	278	199	105	50	47	21
CARTAGO Total	4.261	729	1.282	847	574	361	208	126	86	48
Hombres	2.142	344	673	434	281	180	99	63	46	22
Mujeres	2.119	385	609	413	293	181	109	63	40	26
HEREDIA Total	2.213	226	482	486	423	290	147	88	48	23
Hombres	1.218	121	236	276	252	151	89	56	23	14
Mujeres	995	105	246	210	171	139	58	32	25	9
GUANACASTE Total	4.663	458	1.107	863	613	563	422	282	167	188
Hombres	2.413	231	605	452	292	291	204	152	93	93
Mujeres	2.250	227	502	411	321	272	218	130	74	95
PUNTARENAS Total	15.034	2.494	4.254	3.011	1.778	1.342	947	549	403	256
Hombres	7.800	1.271	2.191	1.551	925	655	535	314	226	132
Mujeres	7.234	1.223	2.063	1.460	853	687	412	235	177	124
LIMÓN Total	25.016	4.031	6.987	4.928	3.639	2.502	1.416	729	489	295
Hombres	13.008	2.047	3.593	2.466	1.957	1.343	782	378	279	163
Mujeres	12.008	1.984	3.394	2.462	1.682	1.159	634	351	210	132
Porcentajes global		14,381	26,4	20,274	14,536	10,43	6,4375	3,5585	2,3733	1,611
Porcentaje Hombres		50,6	51,9	50,7	52,0	50,2	52,9	52,7	54,0	52,1
Porcentaje Mujeres		49,4	48,1	49,3	48,0	49,8	47,1	47,3	46,0	47,9

Índice de Pobreza Humana 2000-2005

Cantón	2000						2005						
	IPH		Indicadores				IPH		Indicadores				
	Posición	Valor	Probabilidad de no sobrevivir a los 60 años	Tasa de desempleo a largo plazo	Población pobre	Adultos con menos de tercer grado	Posición	Valor	Probabilidad de no sobrevivir a los 60 años	Tasa de desempleo a largo plazo	Población pobre	Adultos con menos de tercer grado	
Heredia	1	9,471	7,65	1,41	14,24	3,88	Curridabat	1	10,864	4,97	2,68	17,06	2,62
Santo Domingo	2	9,502	5,97	1,42	14,61	4,58	Tibás	2	10,978	6,70	2,68	17,05	2,59
Belén	3	9,594	8,51	1,41	14,19	3,78	Montes de Oca	3	10,996	6,31	2,66	17,13	2,73
Montes de Oca	4	9,657	8,73	1,41	14,22	3,85	San Pablo	4	11,008	3,93	2,61	17,36	3,10
Tibás	5	9,665	9,03	1,41	14,13	3,67	Santo Domingo	5	11,056	2,16	2,58	17,48	3,32
San Rafael	6	10,098	9,43	1,42	14,69	4,73	Goicoechea	6	11,086	7,45	2,67	17,10	2,67
La Unión	7	10,223	10,16	1,42	14,62	4,59	Heredia	7	11,146	7,70	2,66	17,15	2,76
Curridabat	8	10,241	11,21	1,41	14,15	3,71	Moravia	8	11,161	6,36	2,60	17,39	3,15
Poás	9	10,242	7,92	1,43	15,32	5,89	Belén	9	11,177	8,17	2,67	17,10	2,68
San José	10	10,272	11,35	1,41	14,13	3,67	Flores	10	11,181	7,43	2,63	17,26	2,94
Tilarán	72	21,190	10,61	1,69	33,10	8,45	Hojancha	72	21,302	10,24	1,24	33,39	7,05
Nicoya	73	21,358	8,66	1,68	33,53	8,58	La Cruz	73	21,503	10,96	1,24	33,65	7,11
Buenos Aires	74	21,513	10,77	1,24	33,63	8,16	Perez Zeledon	74	21,505	8,87	1,66	33,87	5,98
Abangares	75	22,380	11,01	1,66	34,97	8,99	Golfito	75	21,531	10,15	1,66	33,81	5,95
Hojancha	76	22,405	9,15	1,65	35,16	9,05	Corredores	76	21,639	11,40	1,66	33,86	5,97
Santa Cruz	77	22,440	10,88	1,65	35,08	9,03	Osa	77	21,686	10,01	1,67	34,07	6,05
La Cruz	78	22,621	10,06	1,65	35,44	9,13	Buenos Aires	78	21,805	6,74	1,67	34,46	6,20
Coto Brus	79	22,930	12,02	1,23	35,78	8,76	Nandayure	79	22,177	5,64	1,22	35,04	7,44
Nandayure	80	23,571	9,75	1,62	36,98	9,57	Upala	80	22,215	4,59	1,22	35,13	7,46
Upala	81	23,616	9,47	1,62	37,07	9,60	Coto Brus	81	23,073	8,22	1,69	36,40	6,95

Clasificación de los primeros y últimos diez lugares
(PNUD-UCR. Atlas del Desarrollo Humano Cantonal de Costa Rica. 2007)

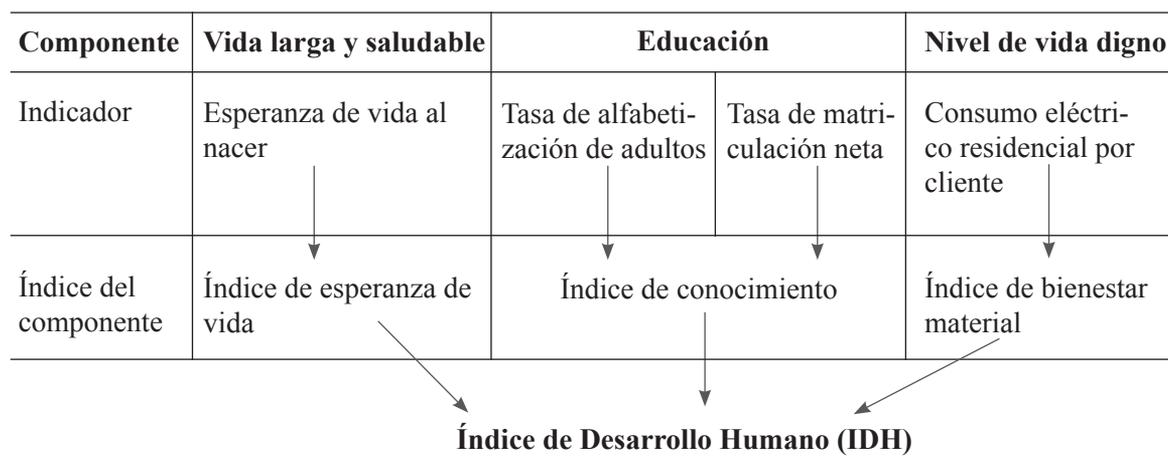
Índice de Desarrollo Humano 2000-2005

Cantón	2000					2005					
	IDH		Indicadores			IDH		Indicadores			
	Posición	Valor	EV	C	BM	Posición	Valor	EV	C	BM	
Escazú	1	0,880	0,786	0,854	1,000	Escazú	1	0,919	0,870	0,887	1,000
Montes de Oca	2	0,857	0,861	0,903	0,808	Santa Ana	2	0,897	0,868	0,870	0,952
Belén	3	0,845	0,857	0,859	0,820	Curridabat	3	0,891	0,939	0,852	0,881
Curridabat	4	0,835	0,809	0,826	0,871	Belén	4	0,885	0,864	0,912	0,880
Santa Ana	5	0,822	0,858	0,816	0,792	Santo Domingo	5	0,875	0,984	0,933	0,708
Santo Domingo	6	0,819	0,908	0,859	0,692	Montes de Oca	6	0,873	0,911	0,928	0,779
Moravia	7	0,819	0,815	0,908	0,734	Moravia	7	0,847	0,910	0,907	0,725
Heredia	8	0,810	0,874	0,893	0,664	Santa Cruz	8	0,846	0,864	0,929	0,746
San Isidro	9	0,792	0,846	0,877	0,654	Garabito	9	0,845	0,797	0,793	0,945
San José	10	0,792	0,806	0,872	0,698	San Pablo	10	0,842	0,949	0,884	0,694
Parríta	72	0,609	0,811	0,645	0,370	Acosta	72	0,678	0,897	0,824	0,314
Sarapiquí	73	0,608	0,747	0,718	0,360	Upala	73	0,675	0,933	0,798	0,294
Los Chiles	74	0,607	0,827	0,692	0,301	Sarapiquí	74	0,669	0,861	0,753	0,394
Matina	75	0,606	0,732	0,731	0,355	Pococi	75	0,667	0,831	0,773	0,398
Upala	76	0,600	0,838	0,713	0,249	Tarrazú	76	0,665	0,881	0,807	0,308
Buenos Aires	77	0,597	0,822	0,669	0,301	Buenos Aires	77	0,659	0,894	0,767	0,316
Coto Brus	78	0,595	0,799	0,733	0,253	Coto Brus	78	0,657	0,867	0,822	0,283
Tarrazú	79	0,594	0,747	0,763	0,271	Los Chiles	79	0,642	0,865	0,755	0,308
León Cortés	80	0,580	0,763	0,753	0,223	Matina	80	0,621	0,721	0,763	0,380
Talamanca	81	0,542	0,692	0,597	0,338	Talamanca	81	0,556	0,639	0,622	0,408

Atlas del Desarrollo Humano Cantonal de Costa Rica. 2007

Índice de Desarrollo Humano (IDH)

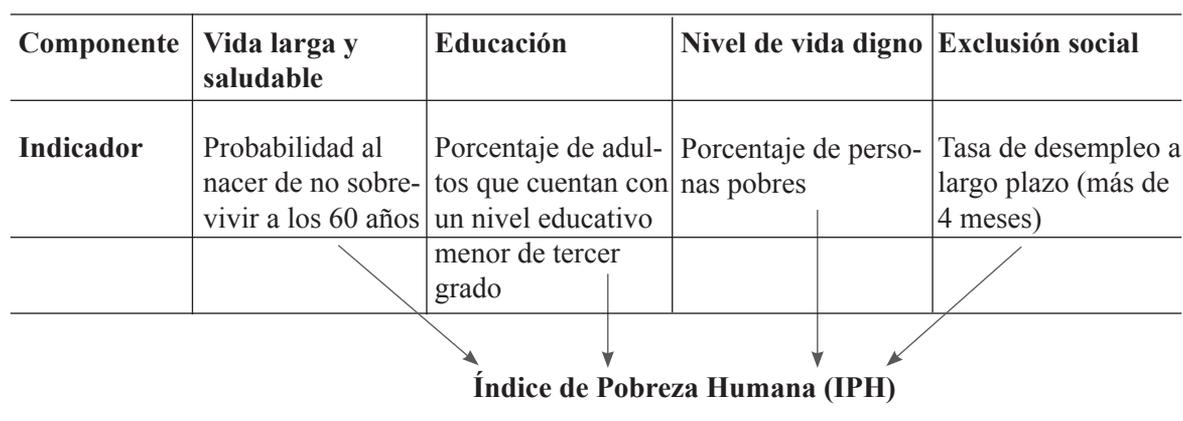
Se entiende como el proceso de expansión de las libertades efectivamente disfrutadas por las personas²².



PNUD-UCR. *Atlas del Desarrollo Humano Cantonal de Costa Rica. 2007.*

Índice de Pobreza Humana (IPH)

El IPH busca medir la privación de oportunidades de las personas²³.



PNUD-UCR. *Atlas del Desarrollo Humano Cantonal de Costa Rica. 2007.*

22 PNUD-UCR. *Atlas del Desarrollo Humano Cantonal de Costa Rica. 2007.*

23 PNUD-UCR. *Atlas del Desarrollo Humano Cantonal de Costa Rica. 2007.*

Modelo de entrevista individual

Las causas de la pobreza en la comunidad²⁴

Estimado señor o señora:

El Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) con sede en San José, realiza una investigación relacionada con la pobreza en pueblos indígenas en Costa Rica, al igual que con otros países de Centroamérica.

En ese sentido nos gustaría conocer sus opiniones sobre las preguntas generales que a continuación se le presentan, esperando contar con su apoyo. Se agradece su tiempo y colaboración y en especial compartir sus opiniones que serán muy tomadas en cuenta en nuestro trabajo. Gracias por su ayuda.

Información personal

Nombre: _____ (opcional)

Función o cargo en la comunidad u organización _____

Edad _____ Masculino _____ Femenino _____

Comunidad de residencia _____

Por favor anote la opinión que le merecen las siguientes preguntas:

1. ¿Cómo definiría usted la pobreza desde una perspectiva netamente indígena?
2. ¿Cuáles son las principales causas de la pobreza en las comunidades indígenas?
3. ¿Qué ocuparía la comunidad para auto-desarrollarse integralmente? Lograr un desarrollo auto-determinado).
4. Por favor marque con una equis lo que usted considera pertinente para cada uno de los siguientes aspectos de las casillas de la izquierda, en orden de importancia: extremadamente importante, muy importante, importante, no es importante o es irrelevante, como causa de la pobreza en la comunidad indígena:

24 Elaborado a partir de modelo de entrevista en Isabel Kempf “Desarrollo humano versus empoderamiento: ¿Puede el enfoque de desarrollo humano explicar adecuadamente la pobreza de los pueblos indígenas? El caso de los Maasai en Kajiado, Kenia”. Memoria presentada para optar al grado de doctor. Universidad Complutense de Madrid. 2004.

4. Si pudiera eliminar un obstáculo para el desarrollo de su comunidad, ¿cuál escogería eliminar?
5. ¿Tiene su comunidad acceso a recursos naturales, humanos y financieros como tierras, crédito, conocimientos tradicionales o tecnología no tradicional? ¿Como cuáles?
6. ¿Qué caracteriza a un miembro de su comunidad para ser considerado rico (no pobre)?
7. ¿Tiene su comunidad control sobre sus recursos? ¿Cómo se puede demostrar eso? Por favor cite algún(os) ejemplos(s).
8. ¿Participa su comunidad en la economía nacional? Por ejemplo en la venta o comercio de productos o servicios. Si la respuesta es sí ¿en qué áreas? Si la respuesta es no; ¿todos los sectores de la sociedad se benefician por igual o cuáles son los menos beneficiados?

	Extremad importante	Muy importante	Importante	No importante	Irrelevante
Ausencia de bienestar material (como por ejemplo ausencia de ingresos para alimentos u otros servicios como la salud, educación, etc.)					
Deficiencias en el campo de la educación (no hay escuela, hay analfabetismo, no existen medios para enviar los niños a la escuela ...)					
Debilidades en materia de servicios de salud o condición de salud en mal estado					
No hay suficientes recursos (como tierras, agua, créditos o empleo)					
No existe acceso y control sobre los recursos naturales de la comunidad (tierras, agua, biodiversidad, etc.)					
No hay participación en la economía nacional (dificultades para el comercio al exterior de la comunidad, bajos precios, altos costos de producción, etc.)					

	Extremad importante	Muy importante	Importante	No importante	Irrelevante
Carencia en la toma de decisiones en la política nacional (poca o nula influencia en la toma de decisiones políticas en lo que afecta a comunidades indígenas, como programas de gobierno, planificación, etc.)					
La comunidad no puede definir su futuro económico (no hay auto-control de su economía, sitios de producción, uso del suelo, infraestructura, etc.					

Instituto Interamericano de Derechos Humanos

Asamblea General

(2007-2010)

Thomas Buergenthal
Presidente Honorario

Sonia Picado S.
Presidenta

Mónica Pinto
Vicepresidenta

Margaret E. Crahan
Vicepresidenta

Pedro Nikken
Consejero Permanente

Mayra Alarcón Alba
Line Bareiro

Lloyd G. Barnett

César Barros Leal

Allan Brewer-Carías

Marco Tulio Bruni-Celli

Antônio A. Caçado Trindade

Gisèle Côté-Harper

Mariano Fiallos Oyanguren

Héctor Fix-Zamudio

Robert K. Goldman

Claudio Grossman

María Elena Martínez

Juan E. Méndez

Sandra Morelli Rico

Elizabeth Odio Benito

Nina Pacari

Máximo Pacheco Gómez

Hernán Salgado Pesantes

Wendy Singh

Rodolfo Stavenhagen

Los programas y actividades del Instituto Interamericano de Derechos Humanos son posibles por el aporte de agencias internacionales de cooperación, fundaciones, organizaciones no gubernamentales, agencias del sistema de Naciones Unidas, agencias y organismos de la Organización de los Estados Americanos, universidades y centros académicos. Las diferentes contribuciones fortalecen la misión del IIDH, reforzando el pluralismo de su acción educativa en valores democráticos y el respeto de los derechos humanos en las Américas.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos

Felipe González
Paulo Sérgio Pinheiro
Dinah Shelton
Luz Patricia Mejía
María Silvia Guillén
Jesús Orozco Henríquez
Rodrigo Escobar

Corte Interamericana de Derechos Humanos

Diego García Sayán
Leonardo A. Franco
Manuel E. Ventura Robles
Margarette May Macaulay
Rhadys Abreu Blondet
Alberto Pérez Pérez
Eduardo Vio Grossi

Roberto Cuéllar M.
Director Ejecutivo