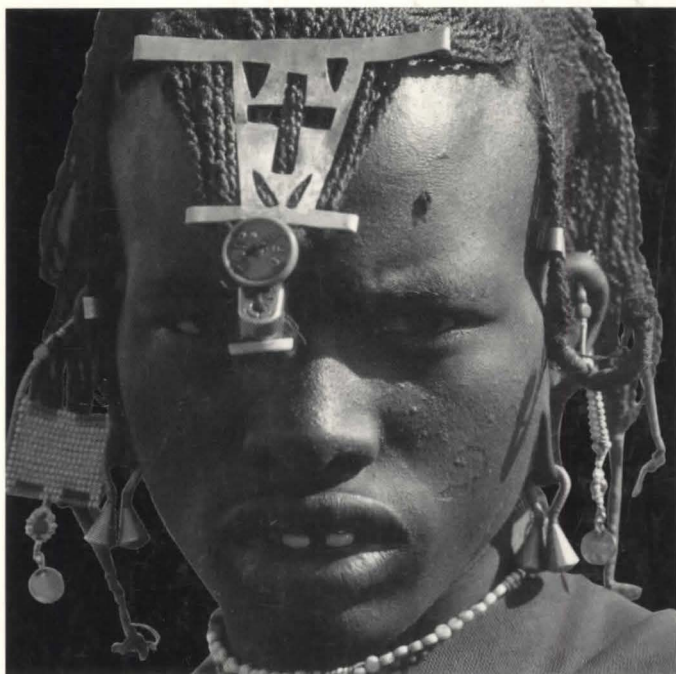


"...NUNCA BEBAS DEL MISMO CANTARO"

Actas de la Conferencia sobre
Pueblos Indígenas en África
Tune, Dinamarca 1993



DOCUMENTO 15
IWGIA

“...NUNCA BEBAS DEL MISMO CANTARO.”

Actas de la conferencia sobre Pueblos
Indígenas en Africa. Tune, Dinamarca, 1993

Compilación y redacción: Hanne Veber, Jens
Dahl, Fiona Wilson, Espen Wæhle

Traducción: Mario Di Lucci

Documento IWGIA Nº 15
Publicado por IWGIA, Copenhague 1993

CONTENIDO

Prefacio	5

Hanne Veber & Espen Wæhle

“...nunca bebas del mismo cántaro.” Introducción	9

I. LOS PASTORALISTAS DE AFRICA ORIENTAL

J. T. Mwaikusa

Derechos comunitarios y control estatal en Tanzania	23

Ringo Tenga y George Kakoti

El caso de las tierras barabaig	39

Charles Lane

El contraataque del estado	61

M. K. van Klinken

Los pastoralistas maasai de Kajiado (Kenya)	77

Saruni Oitesoi ole-Ngulay

Inyuat e-Maa/Organización de Desarrollo de los Pastoralistas Maa ..	93

II. LOS BOSQUIMANOS DEL SUR DE AFRICA

Robert K. Hitchcock

Los pueblos indígenas, el estado, y los derechos a los recursos en el sur de Africa	123

Sra. Ulitala Hiveluah

Declaración del Secretario Permanente; Ministerio de Tierras, Reasentamiento y Rehabilitación (MLRR), Namibia	137

C. T. Ntwaagae

Declaración del Ministerio de Gobierno Local, Tierras y Viviendas, Botswana	143

John Katé Hardbattle

Declaración en nombre de El Pueblo Originario del Kalahari	145

Aaron /Ar/twa Johannis & Komtsa Komtsa

Declaración los representantes del Pueblo Originario del Kalahari ..	153

#Oma G/aq'o

Experiencias de un estudiante de magisterio	157

<i>Kxao Moses #Oma</i>	
Administración cooperativa y derechos territoriales	159

<i>Kipi George</i>	
Declaración en nombre de los barakwena de Namibia	163

III. LOS PIGMEOS DE AFRICA CENTRAL

<i>Gaspard Sebalinda</i>	
La relación entre los batwa y el estado de Ruanda	167

<i>Charles Uwiragiye</i>	
La etnia batwa y su situación física en Ruanda	177

<i>Marcus Colchester</i>	
Esclavo y enclave	183

IV. LOS TUAREG PASTORALISTAS DEL AFRICA NOROCCIDENTAL

<i>Gunnvor Berge</i>	
Reflexiones sobre el concepto de pueblos indígenas en Africa	241

<i>Cheick Ag Baye</i>	
El proceso de un acuerdo de paz	253

<i>Ibrahim Ag Litny</i>	
Los tuareg y la escuela	263

V. LOS PUEBLOS INDIGENAS Y EL ESTADO COLONIAL

<i>M. A. Mohamed Salih</i>	
Los pueblos indígenas y el estado	279

<i>Sharif Harir</i>	
¿Racismo en disfraz islámico?	301

<i>Howard R. Berman</i>	
El desarrollo del reconocimiento internacional de los derechos de los pueblos indígenas	323

Colaboradores	337

Prefacio

El presente tomo contiene los trabajos resultantes de una conferencia sobre “La Cuestión de los Pueblos Indígenas en Africa” organizada conjuntamente por el Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) y el Centro de Investigación sobre el Desarrollo (CDR) en Copenhague. La conferencia fue patrocinada por la Agencia para el Desarrollo (DANIDA) del Ministerio de Relaciones Exteriores de Dinamarca, y fue celebrada del 1 al 3 de junio de 1993 en Tune Landboskole en Greve, en las afueras de Copenhague.

La idea de organizar la conferencia había sido concebida por IWGIA, queriendo investigar la situación y el sentido de la aplicación del concepto de “pueblos indígenas” en el contexto africano y el alcance de esta posible contribución a una identificación productiva de la naturaleza de los problemas y dificultades tal como son percibidas por las mismas poblaciones africanas minoritarias en particular.

Las invitaciones a participar en la conferencia fueron enviadas a un amplio espectro de organizaciones y asociaciones que representan a los pueblos africanos, que o bien se habían definido como pueblos indígenas o podrían ser definidos por otros como tales. No había ninguna intención de parte de los organizadores de incluir a todas las poblaciones africanas, que pudieran posiblemente ser concebidas como “indígenas”. Por lo tanto la representación en la conferencia incluyó básicamente grupos que ya habían creado organizaciones propias o estaban en proceso de así hacerlo para proteger sus propios intereses y crear una plataforma de diálogo con los gobiernos de los estados dentro de cuyas fronteras existían.

La conferencia incluyó además investigadores y expertos (principalmente abogados, antropólogos y asesores del desarrollo) cuyos conocimientos especializados cubrían una serie de temas relacionados a la cuestión. Los representantes de los gobiernos de Botswana y Namibia y de las agencias de desarrollo noruega y danesa de los respectivos Ministerios de Relaciones Exteriores (NORAD y DANIDA) fueron incluidos entre los participantes invitados. Su presencia facilitó el intento de diálogo entre los grupos indígenas y los respectivos gobiernos.

Anterior a este evento, los temas de la conferencia “Pueblos Indígenas y Derechos Humanos”, “Pueblos Indígenas y el Estado”, “Organizaciones Indígenas: Objetivos y Posibilidades” habían sido decididos

en forma tentativa por los organizadores con poco conocimiento de lo qué realmente sería presentado en la conferencia. Los participantes habían sido alentados a relacionar sus presentaciones a los temas de la conferencia, pero se había puesto en claro simultáneamente que eran libres de encarar cualquier aspecto de los temas que les pudiera interesar. Por lo tanto los trabajos reflejan las opciones y preferencias de sus autores en la medida en que reflejan un esfuerzo de parte de los organizadores de la conferencia para dirigir el debate en determinadas direcciones. Muy pocos trabajos encararon de hecho solamente los temas de la conferencia. En cambio, la mayoría de las presentaciones brindadas por participantes indígenas reflejaban la amplia serie de problemas identificados por ellos mismos como importantes, mientras que los trabajos presentados por los investigadores y expertos obviamente reflejaban su particular campo de experiencia profesional. Esto produjo obviamente una considerable heterogeneidad de elecciones de enfoque y maneras de tratar e identificar las cuestiones pertinentes.

Por razones de publicación, los editores decidieron organizar los trabajos y presentaciones de acuerdo a un criterio regional más que temático.

Como muchas de las presentaciones fueron hechas por individuos cuyas lengua materna no es el inglés, los editores han sometido a todos los trabajos a un ligero proceso de pulido del lenguaje previo a su publicación.

No es la intención de los trabajos incluidos en este volumen brindar un análisis exhaustivo de los grupos indígenas de Africa o de todos los problemas enfrentados por ellos. Los trabajos representan un primer intento de señalar un camino a seguir cuando se intente encarar la situación de las poblaciones minoritarias africanas autopercebidas como indígenas. Quizás otros quieran seguir estos pasos. Algunos pasarán a definir cuestiones, buscar direcciones alternativas, y probablemente surgirán ideas y formas de encarar los problemas bastantes diferentes.

El objetivo de la conferencia era abrir al debate la cuestión de si se justifica emplear el concepto de “pueblos indígenas” en Africa. Algunos representantes indígenas no tenían problemas en ser así calificados, mientras que otros sentían que el concepto no les pertenecía para nada. Otros trataron de redefinirlo de tal manera que tuviera mejor sentido cuando se lo aplique o en el caso en que se lo haga.

El uso del concepto de “pueblos indígenas” en la categorización de las poblaciones no es una simple cuestión de tipología. Tiene implicaciones políticas y connotaciones a diferentes niveles y por lo tanto su uso debería ser debatido en un foro que incluya a los pueblos que

podrían ser beneficiados por el mismo, o correr el riesgo de ser sus víctimas. La conferencia conjunta de IWGIA-CDR sobre la “Cuestión de los Pueblos Indígenas de África” brindó un foro de esas características. Sin embargo, fue sólo un comienzo. Aquellos que sean proclives a escuchar las propias voces de los pueblos indígenas podrán obtener algún provecho del mismo. Los investigadores y expertos estuvieron tres días escuchando, aprendiendo y hablando. Todos terminaron sabiendo un poco más. El libro contiene algo de lo que fue dicho.

“...NUNCA BEBAS DEL MISMO CANTARO.”

Introducción

En Ruanda los pigmeos batwa no pueden compartir una pajita para beber con gente de otros grupos étnicos y un vaso usado por ellos tiene que ser roto después de ser usado (ver el trabajo de Sebalinda en este volumen). Las prácticas diarias de este tipo forman parte de un sistema total de rutinas que aseguran una continua discriminación de grupos de pueblos en África que se autoconsideran pueblos indígenas.

Muchos pueblos indígenas de África están hoy enfrentando severas amenazas a su misma supervivencia. Para algunos de ellos se ha convertido cada vez más difícil asegurarse el alimento suficiente para comer y un adecuado lugar para vivir; evitar los riesgos de ser matados, esclavizados, o abusados o maltratados de otra forma por otros; y preservar los recursos, las esperanzas y la capacidad de reproducirse como individuos y comunidades.

Ya hace algún tiempo que su situación ha sido de grave preocupación para los activistas, investigadores y otros. Sus análisis tienden a ver sus problemas como un resultado del “desarrollo moderno”, la falta o inadecuada implementación de una legislación de derechos humanos, y la aparente disminución de la diversidad cultural de los pueblos del mundo como corolario de la divulgación de la cultura masiva del consumo.

Sin embargo ¿a quiénes se puede contar como “pueblos indígenas”? ¿Es esta simplemente otra palabra para calificar a los más marginalizados de los pobres rurales del Tercer Mundo? ¿O son los descendientes de los pueblos que llegaron primero a zonas particulares de tierra? ¿Son pueblos que, por una u otra razón, han logrado aferrarse a formas de pensar y de vivir que parecen tradicionales? ¿Son nuestros profetas ya que han logrado mantener sistemas ecológicamente sanos de producción y un manejo sustentable de los recursos en armonía con el entorno natural? ¿Es el término *pueblos indígenas* un término objetivo, neu-

tral, o esta imbuido de tanta implicación ideológica que debemos desestimar su contenido y contemplar simplemente las formas, es decir, las estructuras dentro de las cuales los pueblos “indígenas” están ubicados? Quizás no sea posible inferir una definición exclusiva que permita una fácil identificación o reduzca las complicadas cuestiones políticas y sociales a una simple etiqueta. Quizás el concepto de *pueblos indígenas* -desarrollado a través de siglos de colonización en el Hemisferio Occidental- no pueda ser aplicado para nada al contexto africano.

Estos fueron algunos de los debates encarados por la conferencia sobre la Cuestión de los Pueblos Indígenas de Africa de IWGIA-CDR. Fueron presentados muchos puntos de vista y surgieron muchas dudas sobre la conveniencia de identificar poblaciones africanas específicas como pueblos indígenas. El consenso que se desarrolló en la conferencia fue que el concepto “...*implica pueblos con fuertes lazos con sus tierras, que han estado en su región desde antes de la colonización, que están ahora dominados por otros pueblos cuyas culturas son marcadamente diferentes y que se identifican a sí mismo como ‘indígenas’.*” (Colchester 1993:38).

El concepto de pueblos indígenas, tal como se aplica al contexto africano, es muy complicado y debatido. Pero esto es mayormente así a partir de la perspectiva de los estratos dirigentes y aquellos que tratan con las cuestiones de derechos humanos internacionales, y menos desde la perspectiva de aquellos que reivindican ser indígenas.

Cuando los europeos conquistaron Africa, un gran número de pueblos que se gobernaban a sí mismos, así como otros grupos ya sometidos a formas de dominación africana o esclavitud, se convirtieron en tribus o grupos étnicos dependientes. Cuando los europeos fueron forzados a abandonar el control político, las fronteras coloniales artificiales se convirtieron en las fronteras de los estados poscoloniales. El cambio de sentido de estas entidades políticas también cambió dentro de estas entidades el papel y la posición que estos pueblos tenían en relación a los otros. Las comunidades indígenas se encontraron ahora políticamente subordinadas a una elite política africana surgida de las más poderosas comunidades dentro de las fronteras estatales.

El “movimiento” indígena en Africa ha crecido como respuesta a las políticas adoptadas por los estados poscoloniales independientes. El favorecimiento de la agricultura sedentaria en contraposición a la caza, la recolección y la cría de ganado nómada, ha instrumentado la marginalización y estigmatización de algunos pueblos y los ha inspirado a identificarse como pueblos indígenas. De la misma manera, el establecimiento de parques nacionales y otros proyectos han conducido a

una reubicación forzada de los habitantes. La dominación cultural de los nuevos estados por parte de ciertos grupos sirvió para marginalizar a otros. El resultado general fue que algunos pueblos se convirtieron en “deshechos”. No gozaron de las ventajas resultantes de la independencia, ni se beneficiaron de la ayuda desarrollista, que había estado afluyendo al África desde la década del sesenta.

Puede argumentarse que todos los pueblos africanos son ciertamente indígenas en el sentido que son poblaciones cuyos ancestros han habitado el continente desde tiempos inmemoriales - y que no sirve de mucho distinguir algunos grupos como “más indígenas” que otros. Sin embargo, los conflictos y los problemas característicos de los pueblos indígenas son reales y conspicuos en el África de hoy - no importa cómo las poblaciones se definan a sí mismas o sean definidas por otros. Para poder encontrar soluciones viables a los conflictos y problemas que comprenden diferencias culturales o étnicas, se hace necesario un análisis adecuado y una identificación de las cuestiones. Esto implica no sólo el reconocimiento de las diferencias culturales entre los pueblos concernientes, sino también la investigación de los contextos políticos y estructurales de esas diferencias. La búsqueda de herramientas conceptuales es un paso necesario en este proceso.

Resumiendo los distintos enfoques de la definición de pueblos indígenas, se pueden distinguir tres tendencias: A) el *enfoque estructuralista*, por el cual los pueblos indígenas son definidos de acuerdo a su posición dentro de la estructura social y económica general del país en el cual viven. A primera vista, los pueblos indígenas de África parecen ser poblaciones que escaparon deliberadamente, o fueron dejadas fuera, de todas las formas de participación en el desarrollo moderno. Frecuentemente son grupos que fueron sistemáticamente marginalizados durante el período colonial y más tarde ignorados por los estados nacionales poscoloniales dentro de cuyas fronteras residen. Algunos investigadores, tomando una posición más radical dentro de este tipo de enfoque, argumentan que la marginalización es *la* característica definitoria de los pueblos indígenas. Esto, por supuesto, deja sin contestar la cuestión de por qué algunos otros grupos de gente que están igualmente marginalizados no pueden considerarse indígenas. Es también bastante poco claro si los pueblos en cuestión dejarían de ser indígenas si lograran liberarse de su condición marginal. Obviamente, la marginalización como tal no es una descripción o explicación satisfactoria; y en particular, la marginalización no puede ser concebida como *la* característica definitoria importante de indigenismo. Esto no implica negar el hecho de que una gran cantidad, o quizás la mayoría,

de los pueblos indígenas *están* marginalizados, sino señalar la necesidad de tomar en cuenta otros aspectos además de la situación estructural.

El enfoque estructural contrasta con lo que ha sido concebido como B) la *definición substancial* que define el indigenismo en términos del contenido de las culturas particulares que las distingue de otros grupos no indígenas. Entonces, los estilos particulares de vida y el grado en que los valores y formas culturales tradicionales han sido mantenidos pueden ser concebidos como características definitorias. De acuerdo a esta última visión, los pueblos indígenas son, en el fondo, cazadores y recolectores, o pastores de ganado nómadas o trashumantes. Una importante debilidad de este enfoque es una tendencia a considerar la cultura en términos más bien estáticos o simplemente a permitir un cambio muy lento y gradual en vez de transformaciones radicales y dinámicas. Si se lleva el punto de vista culturalista a su lógica conclusión significa que los pueblos indígenas dejan de ser indígenas en el momento que sus instituciones culturales han sido desmanteladas y dejan de hablar su propia lengua; cuando guardan sus vestimentas tradicionales, y substituyen las herramientas y armas tradicionales por la tecnología moderna.

Finalmente C) el *enfoque histórico* subraya que los pueblos indígenas son los descendientes de ciertos pueblos que ocuparon discretos territorios en algunos momentos particulares en el pasado. Obviamente el enfoque se basa en el tiempo específico y en el acontecimiento seleccionado como los parámetros para la definición del indigenismo. Desgraciadamente el conocimiento histórico puede ser fragmentario e incompleto, y no muy bien fundamentado por registros escritos, historia oral, arqueología, estadísticas léxicas altamente disputadas (glotocronología), u otros tipos de evidencia. Por lo tanto el enfoque histórico es frecuentemente forzado por sus propias limitaciones a descalificar a ciertos grupos de la reivindicación del estatus de indígena aunque los mismos grupos podrían ser definidos como tales por otros tipos de criterios.

Vale la pena recordar las definiciones de pueblos indígenas contenidas en la Convención 169 de la OIT, adoptada en 1989, ya que combinan criterios históricos y culturales: “Pueblos ... son considerados como indígenas de acuerdo a su descendencia de poblaciones que habitaron el país, o un región geográfica a la cual pertenece el país, en el momento de la conquista o colonización o el establecimiento de las actuales fronteras estatales y quienes, independientemente de su situación legal, mantienen algunas o todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas”...

Por ser originarios, es decir (descendientes de) los pueblos que estaban allí antes que nadie, los pueblos indígenas invariablemente poseen o reivindican derechos a un territorio particular del cual obtienen (o acostumbraban a hacerlo) su subsistencia y al cual se consideran pertenecer. Los grupos étnicos que no son “indígenas” no pueden reivindicar derechos territoriales en este sentido como habitantes aborígenes. Sin embargo, especialmente en África, los pueblos se han trasladado a través de la historia por muchas razones, tanto en forma voluntaria como forzada. Por lo tanto creemos que esta característica definitoria del concepto de indigenismo tan comúnmente usada es en la práctica muy ambigua.

Muchos grupos cuyo estatus como pueblos indígenas no ha sido cuestionado reivindican de hecho derechos aborígenes a las tierras y territorios bastante diferentes de aquellos donde vivieron sus ancestros en el tiempo del “descubrimiento” o la colonización. Aunque en África algunos grupos como los pigmeos¹ de África central y los bosquimanos del Kalahari pueden ser considerados como los verdaderos originarios de las tierras en las cuales viven actualmente, otros grupos que se consideran pueblos indígenas no pueden alegar ser originarios. Su incómoda posición refleja la situación de la vida real de la mayoría de los pueblos que fueron desplazados, echados de su tierra y marginalizados en el África precolonial, colonial y poscolonial.

Algunos académicos han subrayado la autoidentificación como un aspecto muy importante de la identidad étnica (Barth 1970:10; Ardener 1989:111; Chapman 1993:34,38ff.), y los mismos argumentos podrían sustentarse para la identidad indígena. Si uno cree que es un indígena, entonces este es *el* más importante principio definitorio. Esto está también reflejado en las palabras de la Convención 169 de la OIT: “La autoidentificación como indígenas o tribales será considerada como un criterio fundamental para definir los grupos a los cuales esta convención se aplica”. Dado que no hay nada esencial en tener o sostener una identidad particular -”no es [la etnicidad] una cosa sino un proceso” (Sollors 1989:xv)- muy pocos estarían en desacuerdo en que los pueblos indígenas deben ser considerados como entidades autodefinibles.

Sin embargo, la necesidad de autoidentificación en vez de adscripción por parte de otros, es a veces presentada para implicar que la identidad étnica o indígena es virtualmente una cuestión de opción. A veces la autoidentificación étnica ha sido incluso contemplada como una manipulación oportunista de una legitimidad sin fundamentos. Algunos académicos, en estudios sobre la etnicidad, han descrito las identidades étnicas en un lenguaje que sugiere que estas identidades son básicamente inventadas con propósitos instrumentales para mejor com-

petir con otros sobre recursos escasos (Despres 1975, Cohen 1974, Glazer & Moynihan, eds. 1975). La conceptualización de los procesos étnicos en términos de una competencia grupal sobre recursos escasos niega importantes aspectos formulados por Fredrik Barth en los orígenes de la fase pionera de los estudios modernos sobre la etnicidad en la introducción de su trabajo editado *Ethnic Groups and Boundaries* (©1969). Barth sostiene que, "...la persistencia de grupos étnicos en contacto implica no sólo criterios y señales para la identificación, sino también la estructuración de una interacción que permite la persistencia de diferencias culturales" (Barth 1979:16). Por lo tanto los procesos étnicos implican mucho más que la competencia sobre recursos. Requieren un sistema social que permite una comunicación sistematizada de diferencias culturales para poder reproducirse. La comunicación de diferencias puede ser obviamente considerada un aspecto de la interacción, pero en la medida que esta comunicación de diferencias se convierte en una condición previa de la vigencia de todo un sistema social, se convierte en propiedad de ese sistema social particular (Erikson 1991).

Cuando los procesos étnicos son reducidos a cuestiones de opciones racionales o interacción entre individuos, las complejidades de la formación de la identidad colectiva son soslayadas, y esta reducción no sólo impide una comprensión minuciosa de la naturaleza discriminatoria del sistema social en su totalidad; ha sido también usada, desgraciadamente, para cuestionar la legitimidad y autenticidad de las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Algunas partes de conflictos que comprenden a pueblos indígenas pueden tener intereses creados en denigrar a sus oponentes mediante el planteamiento de dudas sobre la autenticidad de las reivindicaciones indígenas. Los pueblos indígenas son particularmente vulnerables a esta estrategia cuando han ya sufrido una prolongada estigmatización en base a su identidad étnica. Pueden haber ocultado su identidad para protegerse o adaptarse a las normas y valores de la sociedad mayoritaria (Eidheim 1970). Pero incluso entonces, la consciencia de una identidad étnica o indígena es frecuentemente mantenida y permite que la identidad sea exhibida abiertamente cuando implica cambios a su favor. Esto es bastante diferente del *cambio* oportunista de la identidad según como sopla el viento. Es más bien una cuestión de optar por ocultar o revelar una identidad particular dependiendo del contexto histórico.

A partir de los testimonios presentados en la conferencia de IWGIA-CDR, surge claramente que las identidades particulares de los pueblos indígenas nunca fueron simples cuestiones de opción. Las particulares etiquetas e identidades étnicas de estos pueblos indígenas habían sido

invariablemente adscriptas a los pueblos indígenas por otros que querían discriminarlos en base a características étnicas reales o asumidas. En algunos casos no se permitía a los pueblos indígenas recoger agua del mismo pozo o beber del mismo vaso como la mayoría de la población; podían tener que deslizarse en la oscuridad de la noche para asegurarse su ración de agua potable. Cada una de las presentaciones hechas en la conferencia testificó el tratamiento discriminatorio acordado a los pueblos indígenas por las poblaciones dominantes de sus países, no como resultado de intentos de apartarse social o políticamente - sino porque los pueblos indígenas tenían una *apariencia* distinta, se vestían diferentemente, se comportaban diferentemente o eran percibidos *como* diferentes del resto. La identidad indígena eran una realidad social experimentada, ya sea conscientemente reconocida y parte del discurso público y político, o no. Sin embargo no es ninguna *diferencia* cultural a priori que hace tan pertinente la identidad indígena, sin más bien la especificidad de las relaciones de poder en un momento histórico dado y en un lugar particular (Sollors 1989). En suma, la identidad indígena es altamente contextual y constituye un factor social que puede, o no, convertirse en una plataforma para la actividad social y política, o a partir del cual reivindicar medidas legislativas de los gobiernos o los organismos administrativos.

Los pueblos indígenas no están usualmente comprometidos en conflictos sobre el control del poder o las instituciones estatales. Muy raramente aspiran a un estado independiente, sino que reivindican derechos al territorio y a la autodeterminación para asegurar su propia existencia. Es importante recordar que los pueblos indígenas no siempre exigen igualdad de derechos u oportunidades - sino más bien algún tipo de estatus especial. Esto es mayormente así cuando la participación en las instituciones de la sociedad dominante, tal como el sistema escolar, la economía capitalista, etc., presenta serios conflictos con las características centrales del estilo de vida indígena. Los pueblos indígenas pueden considerarse a sí mismos como inherentemente diferentes de la mayoría de la población con la cual deben coexistir. Si es así, exigen ser respetados y que se les permita seguir siendo quienes son. Cuando se les otorgan derechos especiales, sin embargo, los pueblos indígenas pueden seguir siendo víctimas de una discriminación sistemática. Por lo tanto -si se les ha otorgado derechos igualitario o especiales- parecería ser que los pueblos indígenas son proclives a perder de todas maneras. Este dilema ha sido difícil de resolver hasta ahora. En la mayoría de los casos los pueblos indígenas deben adaptarse en alguna medida a los requisitos ciudadanos dentro de un estado moderno. Para lograr los objetivos de la articulación de sus intereses, dependen de la

cooperación con el estado y otros agentes nacionales o incluso supranacionales, investidos con un poder ejecutivo y resolutivo. Sin embargo, la afirmación de los derechos de los pueblos indígenas brinda una alternativa a los conflictos étnicos y abre medios de resolver conflictos a través de acuerdos negociados entre estados y pueblos. La meta debería ser permitir a los pueblos indígenas salvaguardar su futuro sin recurrir a la violencia. Por esta razón, se ha trabajado durante más de una década dentro del marco de las Naciones Unidas para desarrollar una ley fundamental de derechos para los pueblos indígenas universalmente aceptada.

Algunos países africanos han desafiado la universalidad del concepto de derechos humanos, alegando que los países occidentales fuerzan sus propias nociones culturales etnocéntricas sobre el resto del mundo. Una posición contraria a este supuesto imperialismo de los derechos humanos es comenzar con la diversidad cultural y aceptar que incluso los derechos humanos “universales” tienen orígenes culturales. Sin embargo, esto no sirve de excusa para el modo en el cual los regímenes autoritarios y las elites gobernantes han usado este argumento sobre la integridad del estado para subyugar los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

En años recientes hemos visto cómo los países que otorgan ayuda han usado un nuevo argumento para vincular la ayuda a la observancia de los derechos humanos. Pero hasta ahora, esto ha sido confinado a la observancia de derechos humanos individuales; los derechos colectivos, incluyendo los derechos colectivos de los pueblos indígenas, no han jugado ningún papel importante en esta discusión. La experiencia de Africa señala la necesidad de expandir nuestros horizontes y contemplar cuestiones relativas al control de los pueblos de sus propias sociedades, tierra, cultura, desarrollo -para abreviar- su autodeterminación. La autodeterminación es una necesidad y un derecho tanto de los individuos como de los pueblos para poder mantener la continuidad de sus tradiciones culturales, orden social, y construir su futuro de acuerdo a sus propias normas y valores. Como tal, la autodeterminación puede considerarse un requisito previo de un desarrollo pacífico y estabilidad.

Observando las cuestiones actuales relacionadas a la cuestión de los derechos colectivos en Africa, es obvio el papel prominente de los derechos de los pueblos indígenas a territorios y tierra (Anuario IWGIA 1989, 1990, 1991, 1992; o Swift 1982). Ninguna otra cuestión parece más importante para los pueblos indígenas en Africa que ésta. La

drástica reducción de la accesibilidad de tierras está causando dificultades en muchas regiones. Además, las violaciones de los más fundamentales derechos son un problema creciente; en esta parte del mundo hay documentados casos de genocidio brutal de grupos específicos. Incluso en estados democráticos, los pueblos indígenas enfrentan la discriminación simplemente por razones de pertenencia étnica, uso de una lengua nativa o religión costumbrista.

Para restaurar el equilibrio, los pueblos indígenas de Africa necesitan organizarse. Usualmente vemos que las organizaciones indígenas usan estrategias no violentas, no secesionistas para desafiar la naturaleza de las estructuras estatales que los han marginalizado. La experiencia ha demostrado el valor de las instituciones africanas y de las ONG africanas (organizaciones indígenas, organizaciones de derechos humanos, organizaciones de base y otras) en la contribución al fomento del desarrollo sustentable y la promoción de los derechos humanos a través del diálogo con los gobiernos.

Durante los últimos años ha habido un interesante desarrollo relativo a los derechos humanos a nivel nacional y panafricano, aunque todavía las cuestiones indígenas continúan sufriendo falta de atención. Existe la posibilidad que los países africanos realicen importantes logros a través del diálogo y la cooperación con grupos indígenas sobre los derechos a la tierra, cultura y autodeterminación. De esta manera los estados africanos podrían ganar la confianza internacional por estar en la vanguardia en este campo de los derechos humanos. Algunos estados ya han tomado pasos en esta dirección. Las agencias de ayuda podrían ser alentadas a dar prioridad a aquellos países que tomen la delantera en el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas a la autodeterminación y acepten el derecho de los pueblos indígenas al desarrollo.

Sin embargo, hasta que los estados se den cuenta que todos los pueblos tienen el derecho a la autodeterminación, los pueblos indígenas no tienen otra opción que continuar apelando a la ayuda de la comunidad internacional, los medios de difusión, las Naciones Unidas y los países financiadores. Algunos ya tienen una considerable experiencia en esta materia, mientras que otros han recién comenzado. Quizás una de las más importantes lecciones a aprender de la situación de los pueblos indígenas de Africa es que el legado colonial consiste en culturas y relaciones sociales completamente distorsionadas. A pesar de las décadas de descolonización, ese legado todavía existe. Quizás haya llegado el momento de escuchar lo que los pueblos indígenas tienen para decir y tomar seriamente sus propuestas tanto para el diagnóstico de la enfermedad como para su alivio.

Referencias

Ardener, Edwin

1989 *The Voice of Prophecy and Other Essays*. Oxford

Bahuchet, Serge, McKey, Doyle & de Garine, Igor

1991 Wild Yams Revisited: Is Independence from Agriculture Possible for Rain Forest Hunter-Gatherers? *Human Ecology* 19:2. pp. 213-243.

Bailey, Robert C. & Headland, Thomas N.

1991 The Tropical Rain Forest: Is it a Productive Environment for Human Foragers? *Human Ecology* 19:2, pp. 261-285.

Barth, Fredrik, ed.

1970 *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen.

Chapman, Malcolm

1993 Social and biological aspects of ethnicity. En: Chapman, ed.: *Social and Biological Aspects of Ethnicity*. pp. 1-46. Oxford University Press, Oxford.

Cohen, Abner

1974 *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Londres.

Colchester, Marcus

1993 Pueblos en busca de un futuro. *Boletín IWGIA* 3

Despres, Leo, ed.

1975 *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. La Haya.

Eidheim, Harald

1970 When Ethnic Identity is a Social Stigma. En: F. Barth, ed. "Ethnic Groups and Boundaries", pp. 39-57. Bergen

Eriksen, Thomas Hylland

1991 The Cultural Context of Ethnic Differences. *Man* 26:1.

Glazer, N. & Moynihan, D., eds.

1975 *Ethnicity, Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press

Headland, Thomas N. & Bailey, Robert C.

1991 Introduction: Have Hunter-Gatherers Ever Lived in Tropical Rain Forest Independently of Agriculture? *Human Ecology* 19:2. pp. 115-122.

International Labour Conference

1989 Indigenous and Tribal Peoples Convention, 169. Convention concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries.

IWGIA Anuario

1989,1990,1991,1992. IWGIA. Copenhagen.

Sollors, Werner

1989 Introduction: The Invention of Ethnicity. En: Sollors, ed. "The Invention of Ethnicity", pp. ix-xx. Oxford

Swift, Jeremy

1982 The Future of African hunter-gatherer and pastoral peoples. *Development and Change* 13:2.

CAPITULO 1

LOS PASTORALISTAS DE AFRICA ORIENTAL

DERECHOS COMUNITARIOS Y CONTROL ESTATAL EN TANZANIA

En 1984 la Constitución de la República Unida de Tanzania sufrió una enmienda muy importante. Por primera vez en el historia del país, los universalmente conocidos derechos y libertades básicas encontraron su lugar en la Constitución; la Ley de Derechos Fundamentales fue promulgada en la Constitución mediante una enmienda.

Con la Ley de Derechos Fundamentales el panorama de los derechos y las libertades de la persona fue significativamente ampliado. El uso de algunas leyes que se sabían eran notorias por su restricción de libertades ha sido desde entonces restringido. Y ya algunas previsiones reglamentarias han sido invalidadas por la Suprema Corte por infringir derechos y libertades básicas tal como ahora están contenidas en la Constitución. Ahora están garantizados por la Constitución los derechos de libertad, dignidad e igualdad ante la ley; el derecho a la vida, a la libertad y privacidad personal; libertad de movimiento, expresión, creencia religiosa y asociación; y por supuesto el derecho de propiedad.

Tal como sucede, el derecho de propiedad está muy bien protegido, lo cual va muy bien con la actual política de privatización. La inversión privada ha sido fuertemente alentada en años recientes y actualmente existe un extenso Programa de Privatización bajo el cual muchas compañías de propiedad estatal serán vendidas a empresas privadas. El programa sería amenazado si los potenciales compradores no fueran asegurados de su continuo derecho de propiedad sobre lo que son invitados a comprar.

Los derechos de propiedad están garantizados en los más fuertes términos bajo el artículo 24 de la Constitución, la cual dice también que “una persona no será arbitrariamente privada de su propiedad” excepto con “la autorización de la ley, la cual deberá establecer las condiciones para una justa y adecuada compensación.” Esa garantía ha sido reiterada

en declaraciones oficiales; el Presidente, por ejemplo, es conocido por haber expresado públicamente su pesar por el hecho de que la palabra “nacionalización” todavía estuviera en los diccionarios.¹ Sin dudas, el derecho de propiedad es un derecho seguramente protegido. En contraste, no hay garantía, de hecho ningún tipo de protección, para los derechos comunitarios. Esta situación es capaz de afectar en forma negativa a mucha gente. Aquellos que más probablemente serán los peores afectados son algunas de las comunidades indígenas.

Derechos comunitarios

La omisión de protección de derechos comunitarios es un poco inquietante porque la ideología *Ujamaa*, bajo cuya sombra fue implementada la Ley de Derechos Fundamentales, alega apuntar hacia la exaltación de los valores tradicionales africanos de vida comunal, especialmente para el campesinado rural, el cual constituye más del 80% de la población. Pero parecería que al poner esa ideología en práctica, algunos sostenes básicos de esos valores tradicionales han sido totalmente desconsiderados. Por lo que los derechos de una comunidad, tales como los derechos a los recursos de aguas, o de la posesión de tierras por y para la comunidad, son inexistentes bajo la ley, tal cual reza ahora.

Cuando uno considera las comunidades pastoralistas de Tanzania, la importancia de la comunidad como institución es inmediatamente clara. La vida en las sociedades pastoralistas es altamente dependiente de la accesibilidad y el adecuado manejo de las tierras de pasturas. Tradicionalmente, esta tierra es comunal en todas las comunidades pastoralistas. Un individuo obtiene el derecho a usarla en virtud de su pertenencia a la comunidad, la cual posee la tierra comunal o tiene control sobre ella. La tierra no pertenece a ningún miembro individual o miembros de la comunidad. Pertenece, por así decirlo, a la comunidad entera.²

Pero la “comunidad” de acuerdo a las leyes del estado, no tiene identidad ni existencia. Por lo tanto no puede tener la posesión o la propiedad de ninguna manera. Por lo tanto, de acuerdo a la ley, esa tierra no pertenece a nadie; es vacante. Esta es una infortunada posición legal que ha conducido al sufrimiento y la miseria de los pastoralistas barabaig del Distrito de Hanang.

Los barabaig son pastoralistas, ahora residentes en el Distrito de Hanang donde han estado viviendo durante más de 150 años (Lane 1991:2-3; Fosbrooke 1972:31-32; Klima 1970). Como comunidad pastoralista, siempre han tenido un sistema comunal de tenencia de tierras, el cual tiene

ventajas obvias para las comunidades pastoralistas; hace posible la maximación de la capacidad alimenticia de toda la tierra, con todas sus variaciones, para el beneficio de todos los miembros (James & Fimbo 1973:94). Con sus varias instituciones los barabaig fueron capaces durante generaciones de realizar un uso bueno y adecuado de su tierra común, observando todo lo que “se debe” y lo que “no se debe” hacer en el uso de la tierra tal como fue establecido por la misma comunidad: reglas como la preservación de los árboles sagrados, o árboles de alguna importancia o uso para la comunidad, etc. (Lane 1991).

Las reglas consuetudinarias también han sido usadas para asegurar una adecuada observación del sistema trashumante de uso de tierras de pasturas. Así, por ejemplo, una reglamentación legal estrictamente consuetudinaria, luego convertida en ordenanza municipal de la Autoridad Nativa bajo el sistema de Gobierno Indirecto de la administración colonial, prohibía el uso de la llanura *darorajand* para pastoreo o habitación durante la estación lluviosa, simplemente porque ese es el tiempo cuando los pastos se regeneran para poder continuar manteniendo a los barabaig durante la estación seca. Con tales reglas elaboradas, los barabaig fueron capaces de manejar sus recursos comunales de pasturas y mantenerlos razonablemente bien.

Pero aparentemente el Gobierno no conoce ese sistema de tenencia de tierras de pasturas. Para el gobierno, la tierra “comunal” o “común” puede sólo significar tierra que no es poseída por nadie ya que, para el Gobierno y sus leyes, una comunidad no puede poseer tierras. Entonces, considerando que las tierras comunales de pasturas barabaig no pertenecen a nadie, el Gobierno procedió a apropiarse de la tierra en favor de su propia corporación, NAFCO, para llevar adelante un programa triguero a gran escala, con la asistencia financiera del Canadá. Este paso dejó a los barabaig sin tierras de pasturas. El Gobierno presumió que la tierra estaba totalmente vacante. El Gobierno es partidario de hacer de esa una presunción irrefutable. Por éso es que aunque hay barabaig que han planteado dos pleitos representativos,³ tratando de reivindicar la tierra para sus comunidades, el Gobierno está más dispuesto a vender esa tierra a algunos compradores privados en un Programa de Privatización apoyado por el Banco Mundial,⁴ que a dejar que retorne a manos de los barabaig.

Las comunidades indígenas y la situación corporativa

Según lo precedente, parecería que el estado de Tanzania quisiera promover intereses privados o individuales a expensas de los comu-

nales; ésa es la razón por la cual el derecho de propiedad privada está tan fuertemente salvaguardado.

Eso puede ser cierto; pero con el objetivo de acomodarse a intereses que son o pueden ser comunes a un grupo, el estado trata de promover el “organismo corporativo” al cual según la ley se le acuerda el estatus de una persona, obteniendo entonces el nombre de “persona legal” o, aún mejor, “persona artificial”. El estado pretende sustituir la “comunidad” como representante y custodia de los derechos e intereses comunes por un organismo corporativo.

En las áreas rurales, particularmente después del Programa de Establecimiento de Aldeas de 1973-76, el más importante organismo corporativo podría muy bien ser el consejo aldeano, el cual entra en existencia legal por imperio de la ley y la mágica firma y sello de un funcionario gubernamental llamado el Registrador de Aldeas.⁵ Entonces la situación legal es que éste cuerpo corporativo o un individuo natural pueden poseer tierras; pero la comunidad como tal es una entidad desconocida por la ley y por lo tanto no puede hacerlo.

Pero esperar que el consejo aldeano reemplace la comunidad tradicional y proteja y sirva los intereses comunes o comunales con la eficiencia requerida es, quizás, esperar demasiado. Otra vez la experiencia barabaig ilustra el problema.

Como parte del Programa de Establecimiento de Aldeas, las comunidades pastoralistas también fueron organizadas, algunas veces forzosamente, en aldeas pastoralistas. Esta jugada en sí misma muestra que el Gobierno presume que las comunidades pastoralistas no tenían todavía ninguna organización; o en forma alternativa, que el estado quería dismantelar las existentes organizaciones indígenas. Después del establecimiento de aldeas, los aldeanos eran entonces alentados a formar, por medio de elecciones supervisadas por el Partido, consejos aldeanos que luego pasaron por un proceso de registro e incorporación. De esa manera el consejo aldeano adquirió estatus corporativo y, de acuerdo a la ley,⁶ fue investido con alguna autoridad administrativa sobre la aldea, incluyendo poderes para el control y uso de la tierra.

Pero, en el caso del Distrito de Hanang, cuando el estado entró en las tierras y desplazó a los barabaig al otorgar la tierra a NAFCO, el consejo aldeano, con sus poderes de control sobre las tierras aldeanas, probó ser inservible para los barabaig. Se presentaron ante la justicia para cuestionar la alienación de sus tierras. Presentaron el caso convenientemente en nombre del Consejo Aldeano como primer demandante, mientras que los nombres de más de sesenta individuos también aparecieron como co-demandantes. Finalmente, perdieron el caso,⁷ y la tierra, porque, entre otras cosas, no pudieron probar que eran nativos en

posesión de la tierra de acuerdo a la ley y la costumbre nativa bajo la *Ordenanza de Tierras 1923* (Cap. 113), que era la base de su demanda.

Quizás este veredicto no debería ser particularmente sorprendente porque según cualquier ley o norma, la definición de un “nativo” no incluiría un organismo corporativo, que es lo que un consejo aldeano es inherentemente. Pero creemos que había mucha lógica para la demanda de los barabaig sobre sus tierras comunes de pasturas en nombre de su consejo aldeano. Se les había hecho creer que a través del consejo aldeano estaban estableciendo su propia institución para servir a ellos y sus intereses. Era lógicamente práctico tratar al consejo aldeano como el “propietario” de aquellas tierras que el sistema de tenencia de tierras barabaig siempre ha considerado como “comunes” o “comunales”, y a las cuales ahora NAFCO se ha trasladado y ha comenzado a cultivar trigo. Era este tipo de tierras, totalizando 6.925 acres, que el consejo aldeano estaba reivindicando para y en nombre de los pastores aldeanos, quienes ni siquiera se presentaron físicamente en los tribunales, creyendo, con razón, que el consejo aldeano estaba allí para representar efectivamente sus intereses. Los otros co-demandantes estaban también reivindicando esencialmente sus respectivas posesiones territoriales individuales, las cuales totalizaban 1.830 acres, consistentes principalmente de poblados y terrenos de cultivo.

Pero el consejo aldeano, no siendo un nativo, no podía poseer tierras bajo la ley consuetudinaria. Al confiar al consejo aldeano sus tierras de pasturas de posesión comunal, las cuales son tradicionalmente poseídas por la comunidad, los barabaig estaban de hecho involuntariamente reforzando la presunción del estado de que esas tierras están vacantes; esto es así porque de acuerdo a la ley estatal, la comunidad indígena no tiene identidad o existencia. El consejo aldeano la tiene, pero no tiene competencia para poseer tierra bajo la ley consuetudinaria.

Si la comunidad indígena tradicional necesita un sustituto, entonces el consejo aldeano no es probablemente la mejor institución para reemplazarlo, al menos no ahora. El consejo aldeano no es una institución del pueblo, sino una institución para facilitar el control estatal de la población rural (Århem 1985:22-26). El consejo aldeano, junto con el programa que lo creó, el de Establecimiento de Aldeas, no ha sido más que una imposición al pueblo, aportando un orden completamente nuevo respecto a la estructura de la autoridad y un modelo de uso de la tierra no fácilmente reconciliable con la comunidad tradicional, cuyos valores e instituciones habían surgido de la misma comunidad. Se ha dicho que:

“La nueva jerarquía de oficinas políticas -el presidente de la aldea, secretario y administrador- debilitaron la dirección tradicional, y

ubicaron el centro de la autoridad fuera de la comunidad local.”
(Århem 1985:25)

Entonces, lo que los barabaig trataron de hacer fue usar una institución ajena a ellos para afirmar sus derechos indígenas. Esto no podía ser; el consejo aldeano nunca fue concebido y diseñado como una institución para servir los intereses de los campesinos rurales o pastoralistas. Más bien fue concebido y establecido como un instrumento para facilitar el control efectivo del pueblo por el estado.

Control estatal de la sociedad civil

El control de la sociedad civil ha sido la principal preocupación del estado tal como es manifestado constantemente por las políticas y prácticas gubernamentales. Mucho se ha dicho sobre la supresión de los derechos políticos por el sistema estatal unipartidario, vigente en el país hasta junio de 1992. Pero eso es sólo la mitad de la historia; el estado en Tanzania siempre ha tratado de controlar todos los aspectos de la vida y actividad civil. El estado unipartidario sólo facilitó el control, al brindar la estructura necesaria y el marco adecuado para tal control.

Como ilustración, destacamos aquí, muy brevemente, cómo el estado en Tanzania ha estado controlando la sociedad civil mediante el efectivo control de todas las instituciones civiles tales como las organizaciones religiosas, los organismos profesionales, y las otras organizaciones no gubernamentales.

Todas las agrupaciones cristianas están convenientemente agrupadas en dos organismos principales: el Consejo Cristiano de Tanzania (CCT) para todas las agrupaciones protestantes y la Conferencia Episcopal de Tanzania (TEC) para las católicas. Cualquier congregación religiosa que alegue ser cristiana debe afiliarse a uno u otro de aquellos dos organismos si quiere influencia y paz con el Gobierno. Para los musulmanes está el Consejo Supremo Musulmán de Tanzania (BAKWATA). Lo que proviene del Consejo es considerado por el gobierno como “sagrado” para todos los musulmanes.

Es de conocimiento público que el régimen siempre ha mantenido muy cordiales relaciones con aquellos tres organismos, usándolos efectivamente para contener a todas las agrupaciones religiosas y lograr que usen sus púlpitos para movilizar el apoyo para las políticas gubernamentales. Bajo el sistema estatal unipartidario, con su concepto de Supremacía Partidaria,⁸ cuando el Comité Ejecutivo Nacional (NEC) del Partido (que ha sido el órgano supremo de conducción política) se juntaba para deliberar sobre asuntos importantes o sensibles, los líderes

de esos tres organismos han sido siempre invitados como “observadores”; los encuentros del NEC son siempre a puertas cerradas. Efectivamente, se ha establecido una versión del estado unipartidario para la organización y administración religiosa.

BAKWATA es quizás ilustrativo de éso; fue formado en 1968, con un activo aliento gubernamental, con el objetivo de establecer una comunidad musulmana “unipartidaria”. Su estructura y organización administrativa es sorprendentemente similar a la del partido gobernante, especialmente tal como lo era entonces. En la conferencia inaugural de BAKWATA en Iringa, una de las resoluciones fue que todos los musulmanes deberían disolver sus existentes congregaciones y constituirse en organismo regionales o de distrito de BAKWATA. El estado ha asistido en la implementación de esa resolución. Algunas de tales congregaciones que no se podían autodisolver fueron declaradas sociedades ilegales bajo la *Ordenanza de Sociedades de 1954*, y sus bienes otorgados a BAKWATA por órdenes gubernamentales.⁹ Por lo menos una de tales congregaciones que se resistió a la autodisolución durante demasiado tiempo fue recientemente declarada como sociedad ilegal por la Suprema Corte de Arusha y la Corte de Apelaciones, y por lo tanto ni siquiera competente para poseer una mezquita.¹⁰

Recientemente, algunos grupos musulmanes han tratado de organizarse independientemente de BAKWATA. La mayoría de ellos no han logrado asegurarse el registro sin el cual, de acuerdo al caso de Arusha antes mencionado, toda actividad significativa es severamente coartada. Pero hay uno que ha logrado ganar prominencia recientemente: el *Baraza la Uendelezaji Kuran Tanzania* (BALUKTA). Posiblemente obtuvo el registro gracias al aparente poder de su nombre (y probablemente también de su constitución) orientado hacia la promoción y desarrollo de la enseñanza del Corán. Su prominencia fue catapultada de un día para otro desde 1991, después que BALUKTA tomó públicamente posición en defensa del estado unipartidario condenando a aquellos musulmanes que trataron de mezclarse en política en oposición al partido político gobernante (y en ese entonces, único). BALUKTA entonces compró su prominencia tratando de aliarse, y aparentemente lo logró, con el partido estatal. La alianza no ha perseverado, sin embargo, y recientemente BALUKTA ha sido prohibido y su líder y algunos miembros han sido arrestados bajo alegatos de conducta criminal, desde comportamiento caótico incontrolable, hasta destrucción de propiedad y planificación de efectuar cambios gubernamentales a través de medios inconstitucionales.¹¹

Los organismos profesionales de Tanzania han generalmente tratado de organizarse nacionalmente, reduciendo así las posibilidades de tener

una multiplicidad de organizaciones ocupadas de las mismas cosas o similares. La creencia general es que esta tendencia ha sido voluntaria. Sin embargo, se podrían anotar unas pocas excepciones con respecto a esta creencia.

Durante 1989/90 algunos médicos practicantes, principalmente basados en el Hospital Muhimbili, decidieron formar una organización propia. Tenían al menos una cosa en común: ninguno de ellos figuraba en las altas esferas de los especialistas. Así que llamaron a su organización Asociación de Médicos Jóvenes de Tanzania. El registro de su asociación fue dilatado durante muy largo tiempo, encontrándose con una rígida resistencia simplemente porque, como se les dijo, ya estaba registrada hacía mucho tiempo una Asociación Médica de Tanzania que abarcaba a todos los médicos practicantes, a la cual, se les recordó a los jóvenes médicos, tenían toda la libertad de incorporarse en cualquier momento en vez de establecer otra organización.

Es como si el síndrome “unipartidario” ha infectado toda organización civil y profesional. Bastante sorprendentemente, ni siquiera los abogados se han visto libres de esta infección. En 1990, en una Reunión General de la Sociedad de Derecho de Tanganyika, surgió en la discusión la cuestión del registro de dos grupos de abogados: la Asociación de Abogados de Kilimanjaro (integrada por abogados basados en y alrededor de la región de Kilimanjaro) y la Asociación de Mujeres Abogados de Tanzania (integrada por mujeres abogados en general pero principalmente con base en Dar es Salaam). Hubo sorprendentemente una fuerte resistencia de parte de algunos de los miembros de la Sociedad de Derecho, quienes presentaron fuertes argumentaciones eruditas, notablemente similares a aquellas del partido único, en defensa de su posición monopolista.

El hecho de que esto haya surgido como discusión en la Reunión General de la Sociedad de Derecho, es muy sintomático. El registro de una asociación o sociedad se solicita por aplicación al Registro de Sociedades. En el caso de los dos grupos de abogados, después de recibir la aplicación, el Registro juzgó sabio tratar de obtener la opinión de la Sociedad de Derecho antes de decidir sobre la solicitud. Esto parece ser una de las estrategias del estado en el ejercicio del control sobre las organizaciones civiles: usar las organizaciones existentes o sus líderes, apoyándolos u ofreciéndoles favores, y luego usándolos para ejercer control o ejercer influencia sobre las posibles manifestaciones de activismo civil potencial. A veces, cuando los favores y la cooptación de la dirección en las filas del Gobierno fallan, el sofocamiento o la sutil coerción de las organizaciones puede servir suficientemente al propósito. De cualquier manera, siempre es mejor y más eficiente para el

Gobierno ejercitar su control a través de una organización única, de ahí la deliberada preferencia gubernamental por las organizaciones centralizadas.

En años recientes ha habido una proliferación de asociaciones civiles comúnmente referidas como Organizaciones No Gubernamentales. El Gobierno de Tanzania reaccionó prontamente a este nuevo acontecimiento iniciando y organizando la formación de una organización centralizadora llamada "Asociación de Organizaciones No Gubernamentales de Tanzania" (TANGO). Todas las asociaciones que se consideran no gubernamentales son fuertemente alentadas a afiliarse a TANGO cuando solicitan registro. Y, fiel a esta moda, el Registro de Sociedades generalmente busca la opinión de TANGO antes de registrar una nueva organización, y esta opinión es altamente considerada. A su debido tiempo, el estatus de TANGO se podría aproximar a aquel de BAKWATA o el Consejo Cristiano de Tanzania o la Conferencia Episcopal de Tanzania. TANGO cree actualmente que tiene una legítima autoridad para aconsejar a cualquier persona u organismo en tratativas con cualquier organización no gubernamental de Tanzania e incluso el Gobierno la consulta regularmente con ese objeto casi como una regla de práctica general.¹²

Se ha demostrado que la urgencia de control se extiende ampliamente, incluso para cubrir aquellos grupos y actividades civiles que están actualmente alineados o en apoyo de las políticas oficiales e inclinaciones ideológicas del régimen. Por lo tanto el apoyo al Gobierno no ha sido suficiente; más bien el Gobierno también ha procurado el derecho, por así decirlo, de controlar y dirigir también ese apoyo. Cualquier esfuerzo o tendencia por parte de cualquier grupo para aumentar su independencia y autonomía, y resistir o evitar tal control, ha conducido usualmente a una muy enérgica acción por parte del estado.

Nada tipifica ésto más que el surgimiento y caída de la Asociación de Desarrollo de Ruvuma. Esta era una asociación de aldeas fundada en 1963 y organizada enteramente por sus propios miembros. Se dijo que había sido extremadamente exitosa en su organización democrática, producción comunal, autoabastecimiento y la provisión de servicios sociales a sus miembros (Toroka 1968:2, Lewin 1969). Estas son en realidad las mismas virtudes que fueron adoptadas como parte de las políticas estatales oficiales en 1967 y que Nyerere invirtió mucho de su tiempo propagándolas con tanto vigor e intensidad en su ideología *Ujamaa*. En realidad se dice que incluso los trabajos de 1967 y 1968 de Nyerere sobre el socialismo y su aplicación en Tanzania rural siguieron muy de cerca la experiencia de la Asociación de Desarrollo de Ruvuma (Coulson 1982:319).

Pero las virtudes de la asociación fueron el gran problema que llevó a su súbita desaparición. Era demasiado independiente en su organización y libre del control y patronazgo estatal. El estado en Tanzania siempre se ha sentido amenazado por las organizaciones civiles independientes como la Organización de Desarrollo de Ruvuma. Por eso es que el Presidente invocó sus poderes bajo la *Ordenanza de Sociedades de 1954*, declarando ilegal a la asociación y ordenando su liquidación.¹³

Después que la Asociación de Desarrollo de Ruvuma fue aplastada, los ejecutivos estatales a nivel regional y de distrito adoptaron una estrategia para asegurar que no se iniciara ninguna organización similar en ninguna aldea o aldeas. Y como parte de la estrategia, cuando llegó el Programa de Establecimiento de Aldeas, se planeó en las oficinas regionales y de distrito del Gobierno, y luego se implementó por milicias apoyadas por funcionarios gubernamentales, con tal vigor que no quedó ninguna duda de que todo el ejercicio fue un proyecto gubernamental para lograr sus propios objetivos (cf. Coulson 1982).

El desafío futuro

Es tentador pensar que el advenimiento de una “liberalización política” tal como es marcada por la *Octava Ley de Enmienda Constitucional de 1992* (Nº 4 de 1992), la cual reintrodujo la política multipartidaria, tiene el efecto de hacer que el régimen esté menos inclinado al control de la sociedad civil que antes. Hasta el momento no hay indicaciones de que sea así. Mientras que declara su voluntad de competir con las organizaciones políticas de oposición, el régimen permanece muy desconfiado de las organizaciones independientes que pueden tener influencia sobre el pueblo, pero que no son partidos políticos. Las estructuras diseñadas para el ejercicio del control estatal permanecen intactas, excepto que ahora los poderes de control podrán cambiar de manos de un partido a otro. Debería notarse que la lista de leyes represivas recomendadas para revocación o enmienda por la Comisión Nyalali, la comisión presidencial cuya recomendación central causó la política multipartidaria de 1992, permanece en los libros de reglamento; incluyen la *Ordenanza de Sociedades* bajo cuyas provisiones la Asociación de Desarrollo de Ruvuma y muchos otros grupos han sido liquidados.

De cualquier manera, no puede esperarse que el Gobierno cambie automáticamente sus actitudes y prácticas simplemente porque ahora hay una constitución multipartidaria vigente. Así como la constitución multipartidaria no hubiera sido introducida sin presión popular, el

injustificado control estatal sólo será eliminado como resultado de una presión similar.

Por otro lado, la experiencia de la Asociación de Desarrollo de Ruvuma refleja lo que todavía constituye la inclinación gubernamental de larga data de controlar y patronizar todo y a todos. Cuando cualquier grupo organizado u asociación tiende a ser difícil de controlar, independiente de sus objetivos y actividades, el Gobierno lo hostigará de varias maneras, incluyendo la proscripción, hasta que el grupo deja de existir, o sucumbe al patronazgo del estado. El tratamiento de las comunidades pastoralistas no será diferente de ninguna manera. Con el aumento de la consciencia, alimentada por la continua marginalización por parte de las políticas estatales, los pastoralistas están aprendiendo, parece, que el patronazgo estatal no ayuda a su causa; sus propias organizaciones independientes y autosuficientes los pueden servir mejor. Es de esperar que los relatos de las experiencias de tales organizaciones como la Asociación de Médicos Jóvenes y la de la Asociación de Desarrollo de Ruvuma les sirva de advertencia, no para asustar a los pastoralistas sino para que sepan qué es lo que les espera y se preparen para superarlo.

Recientes acontecimientos han mostrado que los funcionarios gubernamentales están muy descontentos con KIPOC, la organización independiente de las comunidades pastoralistas de la región de Arusha. La organización parece estar haciendo progresos efectivos con algunos proyectos de desarrollo. Están expandiendo la educación secundaria en su área y, lo cual es bastante importante, han logrado adquirir títulos de propiedad para las tierras pastoralistas de siete aldeas. Lo que más molesta a los funcionarios gubernamentales es el hecho de que KIPOC está logrando todo esto sin la participación de la "dirección del Gobierno y del Partido" a nivel regional o de distrito. Esto es lo que hace que las actividades de KIPOC sean sospechosas. La organización fue proscripta en el Distrito de Hanang porque se dijo que se estaba saliendo de sus carriles y trataba de llevar el desarrollo al pueblo, lo cual se supone es la exclusiva función del Partido y el Gobierno.¹⁴

Deberíamos resaltar aquí que la adquisición de títulos de propiedad de tierras pastoralistas es un acontecimiento muy importante. Asegura que los derechos de las comunidades pastoralistas a sus tierras de pastoreo, que usualmente son comunales, están garantizados. Es un paso que contribuye a la autonomía de las comunidades en cuyos nombres o intereses los títulos han sido extendidos, al reducir su dependencia del estado.

La dependencia es lo que hizo que las aldeas establecidas bajo el Programa de Establecimiento de Aldeas perdieran toda su potencial de

iniciativa y cayeran bajo el control y dirección del estado en todo detalle. Y éso fue también parte de una deliberada estrategia del estado: prometió extensos servicios sociales, más allá de cualquier capacidad imaginable de las aldeas, y por lo tanto haciéndolas totalmente dependientes del estado y forzadas a someterse a su control total.

A este respecto, deberíamos mencionar la *Ley de Reglamentación de Tenencia de Tierras (Aldeas Establecidas)* de 1992 (Nº 22 de 1992). Esta ley fue aprobada apresuradamente por el Parlamento para salvar al estado del caos vergonzoso que probablemente surgiría como resultado de la desordenada implementación del Programa de Establecimiento de Aldeas en el Distrito de Mbulu. En grandes áreas del distrito, varios agricultores particulares fueron expulsados de sus tierras para brindar tierras para las aldeas que fueron entonces establecidas.

Pero después del desalojo de los agricultores, no se tomó ninguna medida para adquirir legalmente esas tierras y otorgarlas a las nuevas aldeas o aldeanos. Ahora, varios años después, los antiguos propietarios, quienes eran hasta el desalojo poseedores de las tierras bajo la ley consuetudinaria, se alzaron y plantearon demandas legales reivindicando sus tierras. Su éxito frente a la justicia, que en muchos casos era inminente, conduciría a un inmediato desplazamiento de muchos aldeanos, por centenares, por unos pocos individuos. Aparte de la injusticia que constituiría para los cientos de aldeanos que serían desplazados (y miles de sus dependientes) esto sería muy vergonzoso para el Gobierno que los puso en esa situación. Entonces el Gobierno implementó esta ley para salvarse de su propio desorden.

La ley extingue todos los derechos consuetudinarios a la tierra con respecto a las tierras aldeanas, que son tierras dentro de las áreas jurisdiccionales de las aldeas establecidas bajo el Programa de Establecimiento de Aldeas, ya sea que esas aldeas estén registradas o no. La ley también elimina el derecho de compensación por la pérdida de tierras resultante de la aplicación de esta ley, y elimina la institución de cualquier tipo de demanda civil para reivindicar o afirmar tales derechos. Al tiempo de la implementación de la ley habían muchos de esos casos pendientes en corte; la ley termina tales casos pendientes y prohíbe la ejecución de cualquier sentencia, decreto y orden que pudiera haber sido realizada por cualquier corte con respecto a los mismos.

Es extremadamente dudoso si esa ley podría pasar el examen de constitucionalidad. Pero hasta ahora esa cuestión no ha tenido la ocasión de ser planteada.

En su superficie, esa ley parece tratar de proteger a las comunidades, las comunidades de las aldeas donde algunos individuos, quizás codiciosos, podrían desplazarlos. Indudablemente esta es la impresión

que el Gobierno ha estado tratando de lograr, y podría muy bien ser el caso de aquellas aldeas en las cuales el Gobierno ciertamente trató de impedir los desplazamientos masivos de aldeanos. Pero la supuesta protección puede tener solamente una corta existencia y no existe para nada para las comunidades pastoralistas con respecto a las tierras de pastoreo poseídas y usadas comunally. La ley extingue cualquier derecho consuetudinario que pueda haber en esas tierras. Por lo tanto aquel que haya estado gozando del uso de aquellas tierras como suyas, no tiene más ese derecho.

Para hacerlo aún peor, la ley sólo *extingue* derechos consuetudinarios a la tierra pero no *otorga* los derechos a esas tierras al consejo aldeano u otra institución comunal de los aldeanos. El efecto por lo tanto es convertir reglamentariamente las tierras aldeanas en vacantes o de nadie; son ahora tierras a ser tomadas, con aún más facilidad que en el caso de la alienación de tierras en beneficio de NAFCO. Y dijimos que la supuesta protección de los aldeanos bajo esta ley es ilusoria, porque los derechos que han sido extinguidos no son sólo aquellos de los anteriores poseedores que fueron desalojados sino incluso los de aquellos actuales ocupantes. Significa que todos los campesinos aldeanos que ahora poseen o usan tierras en las aldeas establecidas no pueden reivindicar más ser ocupantes de tierras que contienen derechos consuetudinarios de ocupación bajo la *Ordenanza de Tierras*. Más bien son como concesionarios, personas que usan la tierra simplemente a placer del Gobierno. Por lo tanto son completamente dependientes del Gobierno, un acuerdo que cumple muy bien los propósitos de control estatal de la sociedad civil.

Por eso la garantía de títulos de propiedad para las tierras pastoralistas, tal como lo han logrado siete aldeas del Distrito de Ngorongoro es un paso muy importante que es altamente loable.

Notas

1. cf. *Daily News*, Dar es Salaam, 10 de diciembre, 1990; *Business Times*, Dar es Salaam, 8 de febrero, 1991.
2. Se dice que éste ha sido el principio tradicional de "propiedad" de la tierra en todas las sociedades africanas antes de la alteración por parte de las influencias europeas, Nyerere, J. K., 1966.
3. *Yoke Gwaku y Otros v. National Agricultural and Food Corporation (NAFCO) y Otro*, Suprema Corte de Tanzania, Registro de Arusha, Caso Civil N° 52 de 1988, y *Ako Gembul y Otros v. National Agricultural and Food Corporation (NAFCO) y*

Otros Dos, Suprema Corte de Tanzania, Registro de Arusha, Caso Civil N° 12 de 1989.

4. *Business Times*, Dar es Salaam, 1 de diciembre, 1992.
5. Secciones 22-26 de la *Ley de Gobierno Local (Autoridades de Distrito)* 1982, (Ley. N° 7 de 1982).
6. Inicialmente, la ley aplicable era la *Ley de Aldeas y Aldeas Ujamaa (Registro, Nombramiento y Administración)*, 1975, la cual fue anulada por la ley de 1982 citada en la nota 5 que de cualquier manera volvió a implementar las previsiones relativas al registro e incorporación de aldeas.
7. *National Agricultural and Food Corporation v. Consejo Aldeano Mulbadaw y Otros*, Corte de Apelaciones de Tanzania, Apelación Civil N° 3 de 1985 (no referida).
8. Por el surgimiento del concepto de “Supremacía del Partido” ver Mseka 1977.
9. *Noticias Gubernamentales*, N° 434 y 435 de 1968, y *Noticia Gubernamental*, N° 169 de 1969.
10. *Unión Musulmana de Arusha v. BAKWATA*, Corte de Apelaciones de Tanzania, Apelación Civil N° 33 de 1990 (no referida).
11. Tal como fue informado abundantemente en la prensa local, los periódicos basados en Dar es Salaam, *Uburu* y *Daily News*, informan sobre toda la semana del 10 al 17 de abril de 1993, también en *Mfanyakazi* publicado dos veces por semana, del 14 y 17 de abril, el semanario *Business Times* del 16 de abril, y el quincenario *Family Mirror* N° 100 (2ª edición) abril, 1993.
12. Esto fue revelado, quizás sin intención, en una conferencia sobre *Fortalecimiento Popular: Asociaciones Civiles y el papel de las ONG*, organizada por el Instituto de Estudios del Desarrollo, Universidad de Dar es Salaam, y celebrada en Arusha, Tanzania, en agosto de 1991.
13. *Noticia Gubernamental* N° 254 de 1969.
14. *The Express*, Dar es Salaam, noviembre 18-25, 1992.

Referencias

Coulson, A.,

1982 Tanzania: A Political Economy. Oxford: Clarendon Press.

Fosbrooke, H.,

1972 Ngorongoro: the Eighth Wonder. London: Andre Deutsch.

James, R.W. & Fimbo, G.M.,

1973 Customary Land Law of Tanzania: a Sourcebook. Nairobi: East African Literature Bureau.

- Klima, G.J.,
1970 *The Barabaig: East African Cattle-Herders*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Lane, Charles
1991 *The Barabaig Case: Implications for Land Policy in Pastoral Areas of Tanzania*, London: IIED Drylands Programme.
- Lewin, R.,
1969 *Matetereka: An Ujamaa Village in Ruvuma Region*. Mbioni, vol.5, no.3.
- Msekwa, P.,
1977 *Towards Party Supremacy*. Arusha: Eastern Africa Publications.
- Nyerere, J.K.
1966 *Freedom and Unity*, London: Oxford University Press.
- Toroka, S.,
1968 *Education for Self Reliance: the Litowa Experiment*. Mbioni, vol.4, no.11.
- Århem, K.
1985 *Pastoral man in the Garden of Eden: the Maasai of the Ngorongore Conservation Area, Tanzania*. Uppsala: Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology.

EL CASO DE LAS TIERRAS BARABAIG

El mecanismo de la apropiación estatal organizada de tierras en Tanzania

La apropiación organizada de tierras por parte del estado para su propio provecho, no es de ninguna manera fuera de lo común en la historia de Tanzania. De acuerdo a A. B. Lyall, los colonialistas británicos fueron los arquitectos del actual Sistema de Tenencia de la Tierra de Tanzania. Las estructuras de tenencia de la tierra fueron construidas en torno a conceptos que permitieron al estado apoderarse de las tierras de cualquiera bajo una variedad de pretextos legales incorporados que incluyen: falta de desarrollo de la tierra; propiedad eminente; administración estatal sobre toda la tierra referida como “Tierras Públicas”, parcialmente a través de la noción de que los nativos africanos nunca poseyeron la tierra “in re” (es decir, en sí misma) sino que sólo tenían derechos al uso y la ocupación; etc. (Lyall 1973).

El paradigma histórico/social

Un clásico ejemplo de apropiación de tierras de una comunidad nativa fue ejecutado por los mismo británicos inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial en el famoso caso de Tierras Meru (cf. Japhet & Seaton 1967). Los wameru, como los barabaig, son una tribu de la región de Arusha, en el norte de Tanzania. A diferencia de los barabaig son agricultores. Los británicos, en una estrategia de posguerra de recompensar a sus soldados otorgándoles tierras de primera clase en las colonias, encontraron que las llanuras meru eran apropiadas para el establecimientos de blancos y trataron de establecer colonos blancos en el área. Organizaron un programa en el cual más de 300 familias wameru que vivían en tierras de primera clase serían reasentadas en áreas secas y su tierra sería dada a los soldados. Los wameru, liderados

por Kirilo Japhet, se resistieron al traslado y llevaron su caso a las Naciones Unidas. Tanzania, entonces Tanganyika, era un Territorio en Administración de las Naciones Unidas (los británicos eran Administradores del Territorio en nombre de la ONU); el Consejo de Administración era el foro adecuado para las reivindicaciones de los wameru. Su lucha condujo a la enmienda de la *Ordenanza de Tierras, Cap. 113*, a efectos de que ninguna tierra bajo la jurisdicción de una Autoridad Nativa podría ser alienada sin consultar a la misma.¹ En forma típica, el Gobierno británico se resistió y reinterpreto la ley para concluir que la consulta no implicaba la obtención del permiso de la Autoridad Nativa.² La *Ordenanza de Tierras* era claramente incapaz de brindar mecanismos protectores al título nativo a la tierra. Y la posición hegemónica del estado y su propio interés, no ayudaron de ninguna manera las cuestiones en este marco dictatorial.

El gobierno independiente también ha sido culpable de insensibilidad con respecto a los derechos inherentes a la tierra de las comunidades nativas en una variedad de formas. Los ejemplos abundan en la manera mediante la cual sería creado el establecimiento de aldeas,³ cómo serían establecidos los programas de tierras llanas,⁴ y cómo sería llevado adelante el total programa de Aldeas Ujamaa, con falta total de consideración a los derechos tradicionales a la tierra de los nativos.⁵ Los estatutos que siguieron al programa de 1975 no brindaron de ninguna manera una estructura de tenencia de tierras. Este vacío ha sido recientemente llenado de forma torpe y apresurada con un concepto a ser conocido como un “Título Aldeano” en lugar del Título Nativo a la tierra.⁶ Una serie de problemas han sido generados por este experimento, pero el punto esencial aquí es que la característica insensibilidad del gobierno a la propiedad nativa de la tierra ha sido común a través de la historia de Tanzania.

El Caso Barabaig es una clara acusación al estado posindependiente. La historia social de los barabaig ha sido ahora adecuadamente revisada. Gracias al inicial trabajo sociológico de Wilson y ahora de Charles Lane y otros, existe una adecuada comprensión de su estructura social, y sus normas y prácticas legales también han recibido atención académica (Wilson 1952/53; Lane 1991; Tenga 1992).

Brevemente, como ya expresado, los barabaig son un grupo étnico pastoralista que vive en la parte norte de Tanzania, África oriental, en un área conocida como las Llanuras Hanang a lo largo del famoso gran Valle Rift. Han sido víctimas del “desarrollo” en el sentido que las Llanuras Hanang atrajeron la Asistencia Técnica Canadiense (a través de CIDA) para la apertura de complejos agrícolas trigueros gigantescos que cubren más de 100.000 acres de tierra. Siete establecimientos

llamados Basotu, Setchet, Murjanda, Mulbadaw, Gawal, Waret y Gidagawowd están hoy operando bajo la propiedad de una empresa paraestatal ocupada de la producción de alimentos. Esta es la ahora infame Corporación Nacional de Alimentación y Agricultura (NAFCO) que tiene compañías subsidiarias en cada una de los mega-establecimientos. NAFCO es el descendiente histórico de la compañía británica paraestatal de posguerra que fue creada para el mismo propósito y fracasó en forma desastrosa en el desarrollo de un programa de cacahuates en el sur de Tanganyika. Esta era la Overseas Food Corporation (OFC) (Corporación Alimenticia de Ultramar), que habiendo fracasado en el establecimiento de las gigantescas plantaciones de cacahuates en 1954 fue transformada en la Tanganyika Food Corporation (TFC) (Corporación Alimenticia de Tanganyika) y trabajó en programas de establecimientos aldeanos, el Programa del Establecimiento Rural Kongwa en Tanganyika central y en los programas de plantaciones de tabaco en Tanganyika occidental. En la independencia se incorporó a la National Development Corporation (NDC) (Corporación Nacional de Desarrollo) y luego se convirtió en una empresa paraestatal independiente conocida como NAFCO.

Cuando se obtuvo la financiación para el cultivo de trigo por parte del Canadá a comienzos de los años 70, NAFCO ya estaba administrando un establecimiento triguero modelo en Hanang llamado Basotu. La adquisición de este establecimiento de 10.000 acres ha ya ocasionado choques con la comunidad nativa, pero NAFCO, alentada por nuevas y prometedoras financiaciones, siguió adquiriendo entre 1974 y 1984 100.000 acres más para implementar un enorme proyecto. Los pastoralistas barabaig que vivían en el área, sus tradicionales autoridades aldeanas, etc., fueron completamente ignorados en la práctica y cuando fueron consultados fue con propósitos solamente formales. Los barabaig, como los meru en los años 50, han luchado contra este acto de usurpación de tierras por el estado. Lo han hecho en una diversidad de formas. Una de las formas ha sido a través de procedimientos legales.

El propósito de este trabajo es brindar un análisis legal de la variedad de aspectos legales que han sido generados en la lucha barabaig de una década en las cortes. El trabajo efectuará sólo una referencia al pasar a aquellos casos presentados en juicio. La ética profesional del ejercicio del derecho en Tanzania obliga a los abogados en ejercicio no discutir los casos *sub judice* en público. Por lo tanto los autores, al ser abogados en ejercicio (y uno de ellos directamente interesado en los casos *sub judice*) se ven impedidos de comentar sobre los procedimientos de estos casos. Pero discutimos cuestiones y seleccionamos referencias de otros casos relevantes.

El paradigma legal

La propiedad de la tierra en Tanzania es hoy regulada bajo la *Ordenanza de Tierras, Cap. 113* de la legislación. Toda tierra es *Tierra Pública* bajo la administración del Presidente. Se pueden otorgar tierras por no más de 99 años en un sistema de tenencia de tierras conocido como Derecho de Ocupación. La tierra así otorgada es registrada en un Título de Certificación. La Ordenanza de Tierras reconoce la tenencia consuetudinaria como Derechos de Ocupación. Por lo tanto para la mayoría de los africanos nativos, la tenencia de tierras practicada por ellos es conocida como el Derecho Considerado de Ocupación. La prueba de propiedad se realiza a través del uso y la ocupación y por lo tanto los derechos derivados de esta tenencia son conocidos como derechos de usufructo. La mayoría de la tierra tradicional es poseída bajo este sistema de propiedad. Un análisis de este tipo de tenencia de tierras y su precariedad ha sido hecho por otros y no es necesario demorarnos en su consideración (cf. Tenga 1992; James & Fimbo 1973).

Sin embargo, es digno de hacer notar que a partir de diciembre de 1992 (ver el trabajo de Charles Lane) la definición del Derecho de Ocupación ha sido extendida hasta incluir lo que se califica de "Títulos Aldeanos". La importancia de este cambio será discutida más adelante en este trabajo.

Las reglas de posesión de la tierra o los sistemas de uso de la tierra bajo la ley tradicional son específicos para la tribu o grupo étnico que posee esa tierra. Esta ha sido la posición del derecho en Tanzania desde el período colonial británico (ver: *Mtoro bin Mwamba v. el Ministro de Justicia* (1953) 2TLR 377 [CA] (James & Fimbo 1973:fn.12)). Para las comunidades pastoralistas uno de los elementos esenciales de la propiedad es la propiedad común. Las tierras de pasturas y praderas son normalmente poseídas en común. Por lo tanto la referencia para la propiedad será la comunidad en forma general y no el individuo.

De acuerdo a la ley los derechos de posesión de la tierra de la comunidad no pueden ser extinguidos a menos que se tomen determinados pasos bajo los estatutos de adquisición de tierras. La *Ley de Adquisición de Tierras, 1967*, permite al Presidente adquirir tierras en forma compulsiva. Bajo la *Ordenanza de Planeamiento de Pueblos y Zonas Rurales, Cap. 378*, las autoridades planificadores pueden también adquirir en forma compulsiva tierra con propósitos de planeamiento. Están previstos elaborados procedimientos en relación a la consulta, compensación, estructuras de quejas, etc. para asegurar un arreglo justo con respecto a la adquisición. Esto es esencial ya que la *Constitución de la República Unida de Tanzania* prevé: bajo el Art. 24.

24 – (1) sujeto a las leyes vigentes de la tierra, toda persona tiene el derecho de ser propietario o poseedor de cualquier propiedad legalmente adquirida.

(2) sujeto a las previsiones del inciso,(1) una persona no puede ser arbitrariamente privada de su propiedad con el propósito de adquisición o cualquier otro propósito sin la autoridad de la ley que establecerá las condiciones para una justa y adecuada compensación.”

El Caso de los barabaig es un triste ejemplo de cómo los mandatos legales han sido descuidados o simplemente ignorados. Nos proponemos aquí revisar el Caso Mulbadaw, la respuesta del Gobierno a las adquisiciones a través de medidas legislativas, el otorgamiento de títulos y el nombramiento de comisiones.

Consejo Aldeano Mulbadaw y Otros 67 contra NAFCO⁷

En marzo de 1979, NAFCO, una empresa agrícola paraestatal, ocupó 3.000 acres de tierra en un área perteneciente a la aldea Mulbadaw. Esta tierra fue abierta para el cultivo del trigo. Otra vez en marzo de 1980, NAFCO aumentó la superficie a 6.000 acres, agregando 3.000 acres más. El Consejo Aldeano, que es la autoridad legal del área, no fue consultado ni tampoco los individuos que fueron desalojados y cuyas casas fueron demolidas en el proceso. El Consejo Aldeano y unos 67 aldeanos presentaron una demanda contra NAFCO cuestionando la adquisición de tierras. NAFCO no negó la adquisición de la tierra pero argumentó que estaba realizando un proyecto nacional tanzaniano legal, el proyecto triguero Mulbadaw. Este proyecto cubre 10.000 acres integrantes del Complejo Triguero Hanang (HWC), en total unas 70.000 acres bajo el Programa Triguero Canadá-Tanzania; siendo el área identificada por el gobierno para tal propósito. Por lo tanto, la ocupación de NAFCO fue validada a través de directivas gubernamentales.

NAFCO recibió una *Carta de Ofrecimiento* por el área el 29 de julio de 1981, por 99 años; retroactiva al 1 de julio de 1979. Presumiblemente para cubrir el tiempo en que NAFCO comenzó la ocupación ilegal de tierras barabaig.

En corte, el Juez requirió que las partes se refirieran a la cuestión concerniente a la aplicación de la *Ley de Adquisición de Tierras, 1967*. Los dos consejeros legales, el Sr. Musei y el Sr. Jundo, así lo hicieron. Quedó claro que bajo la sección 3 de la Ley el Presidente está autorizado a adquirir tierras cuando tales tierras sean requeridas para cualquier objetivo público. Bajo la Sección 4 (2) se prevé:

“Cuando el Presidente considere satisfactorio que una Corporación requiera cualquier tierra con el propósito de la realización de cualquier trabajo que en su opinión sería de utilidad pública o de interés público o de interés para la economía nacional, puede, con la aprobación, expresada por resolución, de la Asamblea Nacional y por Orden publicada en la Gaceta, declarar el propósito por el cual tal tierra es requerida como objeto de interés público y luego de que tal orden sea hecha, tal objetivo será considerado de interés público para los propósitos de esta Ley.”

La Sección 6 de la Ley también prevé que si el Presidente resuelve que cualquier tierra es requerida para un propósito público, el Ministro de Tierras deberá dar noticia de tal intención a las personas interesadas o que aleguen interés sobre tal tierra. El Ministro es además autorizado a emitir una consecuente noticia, determinando a la persona interesada a abandonar la posesión dentro de un período especificado no menor de seis semanas desde la fecha de publicación de tal noticia en la *Gaceta Gubernamental*.

El Consejo de NAFCO objetó en corte que la *Ley de Adquisición de Tierras, 1967* y su procedimiento no se aplica a la tierra ocupada por campesinos amparados bajo tenencia consuetudinaria de la tierra y sólo se aplica a los Derechos Otorgados de Ocupación. La Corte no estuvo de acuerdo y sostuvo que bajo la *Ordenanza de Tierras Cap. 113*, la definición de un Derecho de Ocupación incluye tierras ocupadas bajo un régimen de tenencia consuetudinaria. La Corte observó además que, de acuerdo a la Sección 17 de la *Ley de Adquisición de Tierras*, cuando surgiera cualquier cuestión respecto al título a cualquier tierra, se considera que la parte en posesión tiene el derecho legal a tales tierras a menos que se demuestre lo contrario a satisfacción de la corte. Por lo tanto en el caso de los demandantes barabaig, era legítimo asumir que si estaban en posesión de la tierra disputada antes que NAFCO irrumpiera en la escena, deberían ser considerados como los ocupantes legales. El Juez D'Souza de la Suprema Corte sostuvo que los procedimientos legales no fueron seguidos. La Oferta de Derechos de Ocupación era por lo tanto ilegal y también así la Ocupación de NAFCO.

NAFCO no estaba satisfecha con la decisión del Tribunal Supremo y apeló a la Corte de Apelaciones de Tanzania. Tres Jueces de Apelación la consideraron, el Juez Nyalali, y los Jueces de Apelación Mustafa y Makame. La decisión fue escrita por el Juez Mustafa (ver *Apelación No. 3 de 1986 NAFCO vs. Consejo Aldeano Mulbadaw y otros*). El Juez Mustafa decidió examinar primero si la cuestión de la ocupación legal había sido claramente resuelta en la corte baja ya que, argumentó, “la evidencia aducida era algo vaga y confusa”.

La evidencia había establecido claramente que el consejo aldeano había sido registrado bajo la *Ley de Aldeas y Aldeas Ujamaa (Registro, Designación y Administración)*, 1975 el 24 de marzo de 1977 e incorporado el 30 de diciembre de 1977. No había evidencia registrada de que la tierra aldeana hubiera sido conferida al consejo aldeano. La Corte de Apelación notó que la presunción del Juez del Tribunal Supremo de que el mero registro confería la tierra al consejo aldeano era un “salto cuántico” de parte del Juez, y razonó:

“La anterior aldea como una comunidad, podría o no haber tenido la propiedad o posesión de la tierra dentro de su unidad administrativa. La tierra de la aldea podría haber pertenecido individualmente a los aldeanos que viven en la aldea o la aldea podría haber tenido alguna tierra en su propia capacidad de comunidad. No tenemos pruebas. Pero una unidad administrativa no implica necesariamente que la tierra dentro de su jurisdicción administrativa es tierra perteneciente a la misma. Al menos no ha sido aducida tal evidencia, ni tampoco fue presentado tal alegato. El hecho de que el Consejo Aldeano sucedió a la anterior aldea no incorporada en su función administrativa sobre un área específica no confiere ningún título de tipo alguno sobre tal tierra de parte del Consejo Aldeano.”

Por lo tanto la Corte decidió que el Consejo no disponía de la ocupación legal de la tierra dentro de su jurisdicción y por lo tanto no podía demandar al propietario.

En lo que respecta a los restantes 66 Aldeanos partes del Caso, la Corte de Apelaciones argumentó que cada uno de ellos tenía que probar su propio título consuetudinario. Sólo 5 de ellos testificaron en Corte y no pudieron de ninguna manera establecer sus títulos consuetudinarios ni el de sus co-demandantes. El Juez Mustafa declaró:

“El Juez había obviamente sostenido que todos los 66 aldeanos tenían tenencias consuetudinarias sobre sus parcelas. No podemos ver cómo los contenidos de Ex. P.6 (el cual incidentalmente contenía sólo 64 nombres) podría ser prueba de los respectivos derechos de aquellos que no habían testificado. No hay evidencia de hasta qué medida cada aldeano ha ocupado o estaba en posesión de la tierra, y esta lista fue compilada en ausencia de NAFCO. De cualquier manera cada aldeano tiene que probar su propio caso ... Aquí cada aldeano tenía una reivindicación separada y distinta, aunque fueron basadas en similares actos de entrada ilegal. Esta no es una de aquellas demandas representativas de o para un grupo, donde se aplican diferentes condiciones.”

Por lo tanto los 61 demandantes fueron eliminados por no haber testificado en un caso que, se admitía, estaba basado en “actos similares de entrada ilegal”. Y para aquellos que testificaron (cuatro) el juez argumentó que tenían que probar que eran *nativos* para poder tener

títulos consuetudinarios:

“El Demandante tiene que establecer que era nativo antes de que una Corte pueda sostener que tenía tierra en régimen de Tenencia Consuetudinaria. Estos 4 aldeanos no habían establecido que ellos ocupaban tierras en base a una tenencia consuetudinaria.”

En el caso de la última persona que testificó y admitió que era somalí la Corte usó una definición colonial de “nativo” que definía a un somalí como no nativo. En realidad, la definición tal como es expresada hoy describe a un nativo como un ciudadano de Tanzania “*que no es de origen o descendencia europea o asiática*”. No obstante la Corte subrayó que él “*no podía gozar de tenencia consuetudinaria*”. Por lo tanto NAFCO quedó sin demandante y la decisión de la más alta corte del país fue contraria a los barabaig.

Al usar elementos técnicos para rechazar la demanda barabaig quedaron varias cuestiones sin respuesta.

Primero, ¿a quién comprende la “comunidad nativa” que puede tener derechos a la tierra bajo la Ordenanza de Tierras? En los tiempos precoloniales las estructuras de parentesco y los niveles tribales definían a una comunidad. En algunos casos la “parroquia” como unidad territorial, y no consanguínea, era definida por prácticas tradicionales. Pero los británicos introdujeron la *Ordenanza de Autoridades Nativas de 1926*, en la cual las comunidades tradicionales encontraron un reconocimiento legal. Esto fue continuado en la *Ordenanza de Gobierno Local, Cap. 333*; y más adelante por la *Ley de Descentralización de la Administración de Gobierno (Previsiones Interinas)*, 1972 y también por la *Ley de Aldeas y Aldeas Ujamaa*, 1975 la cual creó los consejos aldeanos. Una vez más los Consejos Aldeanos han sido incorporados a las estructuras de gobierno local a través de la *Ley de Gobierno Local (Autoridades de Distrito)*, 1982. Por lo tanto uno podría decir con confianza que el sucesor a nivel comunitario de la “comunidad nativa” tal como se encara en la *Ordenanza de Tierras de 1923*, falsa como es, es el Consejo Aldeano. ¿Cómo entonces pudo el Juez Mustafa ignorar este hecho y declarar simplemente que el Consejo Aldeano no tiene ningún interés en la tierra? ¿Cómo puede la tierra de pastoreo, que es propiedad común en las comunidades pastorales, ser poseída si no a través de una autoridad pública tal como el consejo aldeano? El buen juez evitó simplemente las cuestiones.

Segundo, la más alarmante conclusión fue la dirección errónea de la corte en la cuestión sobre derechos nativos. En la corte más baja se sostuvo, y creemos que correctamente, que el acto de posesión en sí mismo era lo suficientemente adecuado como para impedir a usur-

padres afirmar un interés en la tierra. No fue disputado que los Aldeanos ejercían ocupación cuando NAFCO se introdujo. Pero la Corte trató este hecho como uno a ser probado cuando ni siquiera NAFCO podía disputarlo, ya que era tan obvio. Y por esta misma razón no pareció necesario tanto a la corte baja, como a los abogados de ambas partes, ni a las partes, que la evidencia debía conducir a una prueba de si estos nativos africanos ante la corte y los aldeanos de la Aldea Mulbadaw eran realmente nativos. Pero la Corte de Apelaciones creyó que esto era necesario. Según las Reglas la Corte de Apelaciones tiene la autoridad de exigir pruebas adicionales.⁸ Esto no fue hecho. Pero si fuera hecho los resultados hubieran sido bastante obvios, ya que los 67 Demandantes eran ciudadanos de Tanzania y no eran de descendencia europea o asiática. La Corte no habría tenido otra alternativa que declara a NAFCO como intruso.

Obviamente los barabaig no estaban satisfechos con la decisión. Habían llegado a la más alta corte judicial del país y habían perdido. La única alternativa era plantear un recurso legal una vez más en los otros establecimientos y seguir el procedimiento tal como lo articula la decisión de la Corte de Apelaciones. Se dirigieron al Comité de Ayuda Legal de la Universidad de Dar es Salaam, el cual acordó representarlos en los casos relacionados con los tres establecimientos del complejo: Gawal, Waret y Gidagamowd. Esto fue hecho y se abrieron dos casos en el Tribunal Supremo de Arusha.⁹ Los procedimientos están todavía pendientes pero otros asuntos de alarmantes proporciones comenzaron a desarrollarse en torno a los casos. Esto concierne a maquinaciones legislativas.

Intentos legislativos de extinción de derechos consuetudinarios a la tierra

Tales medidas han sido tomadas por el Gobierno tanzaniano mediante distintas técnicas incluyendo el otorgamiento de Certificados de Títulos a pesar del hecho que ya había existido intrusión, el otorgamiento de Noticias Gubernamentales para extinguir los derechos barabaig a la tierra retrospectivamente, y también usando a la Asamblea Nacional para aprobar una ley que extingue los derechos consuetudinarios en forma general. Haremos una revisión breve de estos intentos.

Otorgamiento de Escrituras ex post facto

El Caso del Consejo Aldeano Mulbadaw vs. NAFCO es un clásico ejemplo del uso de esta técnica. Según la práctica administrativa, a cualquier aplicante a la tierra se le otorga una Carta de Ofrecimiento para un Derecho de Ocupación. Una vez que este Ofrecimiento es aceptado mediante el pago de las tasas necesarias, el Comisionado de Tierras otorga un Certificado de Título que es la escritura formal legal.¹⁰

Una vez que el Certificado de Título es otorgado, la propiedad de la tierra confirmada, y, generalmente, el Certificado no puede ser cuestionado. De acuerdo a la Sección 33 de la *Ordenanza de Registro de Tierras Cap. 334*, el Certificado de Título es una prueba absoluta de propiedad y, salvo fraude, no puede ser imputado en una corte judicial. Lo que el gobierno y NAFCO estaban haciendo realmente era permitir a NAFCO apropiarse de la tierra barabaig en base a directivas administrativas. Y luego, mucho después, después de los desalojos y luego que los cultivos ya estaban en marcha, otorgar Cartas de Ofrecimiento y los Certificados de Título como si los últimos documentos sancionaran cualquier ilegalidad cometida previamente. El juez del Tribunal Supremo había notado en el Caso Mulbadaw:

“...Cuando alguien se encuentra en ocupación ilegal de tierra no pueden ser ofrecidos derechos válidos de ocupación a ninguna otra persona sobre la misma tierra a menos que las previsiones de la Ley de Adquisición de Tierras 47/67 hayan sido cumplidas. Sostener otra cosa significaría que el Comisionado de Tierras, por el simple hecho de hacer Ofertas de Derechos de Ocupación podría evadir las previsiones de la ley. En vista de esto sostengo que el Derecho de Ocupación ofrecido a NAFCO con respecto al Proyecto Triguero Mulbadaw no era válido ... La Oferta del Proyecto Triguero Mulbadaw (Ex-D.16) fue aceptada en julio de 1981 y las tasas requeridas pagadas en agosto de 1981. Esto sucedió bastante después de que NAFCO había desalojado a los Demandantes de la Tierra. En otras palabras cuando NAFCO se propuso expandir a Mulbadaw no tenía ni siquiera un Derecho de Ocupación sobre el área.”

Los documentos legales de propiedad han sido una y otra vez emitidos apresuradamente por NAFCO y el Gobierno para justificar la intrusión como legal. Sin embargo la opinión jurídica sobre este tipo de adulteración legislativa ha sido negativa. Incluso en los casos de doble otorgamiento de tierra cuando las autoridades han recurrido a pretendidas revocaciones legales de títulos para justificar la reasignación a otra persona, las cortes han rechazado tal maniobra (ver: Caso *Patman Garments vs. Tanzania Manufacturers*, [1981] Tanzania Law Reports 303). Ha resultado bastante obvio que esta adulteración procesal no

puede ser aceptada por las cortes. Después del Caso Mulbadaw, el gobierno trató de usar la legislación para extinguir Títulos Consuetudinarios barabaig, u otros títulos nativos, cuando sus intereses estaban en conflicto con aquellos de las comunidades locales. Dos casos son clásicos.

Extinción de títulos consuetudinarios por actividad legislativa

Dos métodos han sido usados por el Gobierno. Primero mediante la operación de la *Ley de Zonas Rurales (Planificación y Utilización)*, 1973, N° 14 de 1973. Y segundo, por legislación especial titulada *Ley de Reglamentación de Tenencia de Tierras (Aldeas Establecidas)*, 1992 N° 22 de 1992.

A. Extinción de Derechos a la Tierra por Reglamentaciones y Ordenes bajo la Ley N° 14 de 1973

Debido a la necesidad de regular las actividades de establecimiento de aldeas bajo las políticas socialistas de Ujamaa, el gobierno introdujo un estatuto para regular las actividades en 1973. El principal propósito de la Ley fue conducir y controlar el desarrollo de tierras dentro de ciertas áreas específicas. Esta ley no se usaba en ese entonces en forma amplia. Pero bajo sus previsiones fue posible emitir Reglamentaciones bajo las cuales los derechos a la tierra podrían ser extinguidos. En 1986 cuando las actividades de Ujamaa habían ya sido tomadas a cargo por otras instancias y estatutos, el Gobierno redescubrió la Ley 1973 e implementó reglamentaciones llamadas *Reglamentaciones de Desarrollo de Tierras (Áreas Específicas) de 1986* (Noticia Gubernamental (NG) N° 659 de 1986).

Bajo la Reglamentación 4 el Primer Ministro tenía la autoridad de implementar reglas para la extinción de derechos sobre tierras. Esto fue hecho mediante la implementación de la notoria *Orden de Extinción de Derechos Consuetudinarios de 1987* (NG. N° 88 de 1987). Extinguió títulos de tierra consuetudinarios en ciertas áreas del norte de Tanzania. Luego siguió la NG. 338 de 1988 titulada *Áreas Específicas (Extinción de Derechos Consuetudinarios a la Tierra (Ukerewe, Masasi Norice, 1988))* y finalmente NG. 260 de 1989 titulada *Orden de Derechos Consuetudinarios a la Tierra (Enmienda), 1989*.

En la última orden fueron extinguidos derechos consuetudinarios a la tierra existentes en Gawal, Waret, Gidagamowd, Murjanda, Basotu y Setchet (sobre los establecimientos ocupados por NAFCO). La Orden fue firmada por el entonces Primer Ministro Joseph S. Warioba, el 10 de

julio de 1989. La Orden tenía que operar restrospectivamente como si hubiera sido emitida en 1987 bajo la NG. 88 de 1987.

Estas Ordenes han sido cuestionadas en varios casos: en el Caso de *Tito Saturo & 7 Otros vs. Matiya Seneya & Otros. (Caso Civil N° 27 de 1985 - Supremo Tribunal de Arusha)*. En la sentencia del Juez Chua del Supremo Tribunal se estableció:

“...la más importante cuestión de esta sentencia es si la Reglamentación de Desarrollo de Tierras 1986 (NG 659/86) y la Orden realizada bajo la misma (GN 88/87) son ultra vires con respecto a la Constitución de la República Unida de Tanzania. Este importante punto no fue tocado en el juicio, por razones que no han sido explicadas aquí o en la Corte de Apelaciones. Uno puede sólo especular qué es lo que puede haber inhibido al Defensor de los Demandantes de hacer lo que se esperaba de él en el juicio. La Corte de Apelaciones, con sabiduría, ha ordenado que se trate el punto. El Defensor de los Demandantes ha realizado en forma acorde una detallada y bien investigada propuesta a favor y en contra de la validez de la Ley. Pero obviamente será primero necesario referirse a las previsiones que son relevantes para este caso.”

La Sección 4 de la Ley establece:

“Cuando el Presidente sea de la opinión que es de interés público regular el desarrollo de tierras en cualquier área de Tanganyika, puede, por orden en la Gaceta, declarar tal área como área específica para los objetivos de esta Ley.”

A consecuencia del poder conferido al Presidente por la sección anterior, se emanó una orden en la Noticia Gubernamental N° 102 publicada el 25/10/85 que reza:

“Siendo el Presidente autorizado por Orden en la Gaceta a declarar cualquier área de Tanganyika como área específica para los objetivos de la Ley de Zonas Rurales (Planeamiento y Utilización) 1973:

Y siendo el Presidente de la opinión que es de interés público regular el desarrollo de tierras en todo el Distrito de Mbulu, Babati, Hanang y Arumeru:

Por lo tanto el Presidente ahora declara por la misma, la totalidad de las áreas de LOS DISTRITOS de MBULU, HANANG, BABATI y ARUMERU como áreas específicas para los objetivos de la Ley antedicha”.

La Sección 5(1) (g) y (h) de la Ley establece:

“5- (1) Cuando cualquier área ha sido declarada, por una orden realizada bajo la sección 4, como área específica el Ministro puede, después de consulta con el Ministro responsable en ese momento de las tierras, realizar reglamentaciones -

(g) previendo la revocación o la enmienda de los términos de cualquier derecho de ocupación otorgado con respecto a cualquier tierra, la totalidad o una parte de la cual recaiga en el área especificada

(h) previendo la extinción, cancelación o modificación de los derechos, títulos e intereses en o sobre las parcelas de tierra incluidas total o parcialmente dentro del área especificada, o en o sobre cualquier edificio dentro del área específica”.

La expresión Ministro, es definida en la S.2 como el Ministro que al tiempo sea responsable de la administración regional.

Se planteó que el Estatuto es *ultra vires* con respecto a la Constitución de la República Unida por las siguientes razones: la primer objeción a la Ley es que contraviene el derecho a ser oído, el cual es un principio cardinal de la justicia natural, destacado en nuestra Constitución en el Artículo 13 (6) (a). En ninguna parte de la Ley se establece que antes que los derechos de las personas en las áreas específicas sean afectados se brindará la posibilidad de ser oídos. Ya que la Ley, tal como se verá más adelante en esta sentencia, tiene efectos muy drásticos sobre los derechos de las personas a la propiedad de la tierra, la omisión de prever un derecho a ser oído es ciertamente muy seria.

En aras de la claridad, el Artículo 13 (6) (a) de la Constitución de la República Unida es reproducido aquí.

“13. (6) Con el objetivo de asegurar la igualdad ante la ley, el estado efectuará las siguientes previsiones:

(a) Que toda persona tendrá derecho, cuando sus derechos y obligaciones son determinadas, a ser oída en forma justa por la Corte de justicia o cualquier otro organismo concerniente y será garantizada el derecho de apelación u otro procedimiento legal contra las decisiones de las cortes de justicia y otros organismos que decidan sobre sus derechos o intereses fundamentales en previsiones estatutarias.”

Se hace referencia a la *Ley de Adquisición de Tierras* la cual prevé en la Sección 6:

“6. Si el Presidente resuelve que alguna tierra es requerida para un propósito público, el Ministro deberá dar noticia de la intención de adquirir la tierra a las personas interesadas o que aleguen interés en tal tierra o a las personas con derecho a vender o traspasar la misma, o a aquel que corresponda, después de una investigación adecuada.”

Tal previsión, se planteó, habría satisfecho la condicionalidad del derecho a ser oído. Yo comparto tal opinión sin ninguna reserva.

La segunda objeción contra el estatuto es que no establece una justa y adecuada compensación. El requisito de compensación tal como se estableció antes es un derecho constitucional destacado en los Artículos 24 (2) de la Constitución tal como también ya se ha citado. La única previsión de la Ley que tiene alguna semejanza con una compensación es 5 (1) (i) que autoriza el requisito Constitucional de una justa y adecuada compensación.

La tercera objeción contra el estatuto es que se dice que es discriminatorio ya que está hecho para ser aplicado en ciertas áreas. Si se encuentra que es discriminatorio sería contrario al Artículo 13 (2) de la Constitución de la República Unida que establece:

“13 (2) Sujeto a esta Constitución, ninguna autoridad legislativa de la República Unida efectuará ninguna previsión en ley alguna, que sea discriminatoria en sí misma o en sus efectos.”

La cuestión es si la Ley puede ser calificada de discriminatoria dentro del sentido de ese término en la Constitución. El término discriminatorio está definido en el Artículo 13 (5) de la Constitución como:

“acordando distintos tratamientos a diferentes personas atribuibles sólo principalmente por sus respectivas descripciones de raza, lugar de origen, opiniones políticas, color, ocupación o credo, por las cuales personas de una de tales descripciones sean sujetas a incapacidades o restricciones a las cuales personas de otras de tales descripciones no están sujetas, o les sean otorgados privilegios o ventajas que no están acordadas a personas de otra de tales descripciones.”

Tomando en cuenta el verdadero efecto del estatuto tal como se

verá más adelante en esta sentencia, me veo incapaz de resistir la inferencia de que el estatuto discrimina en base al origen de las personas en esas áreas mencionadas en la noticia gubernamental N° 402/85 y 88/87 ya que sólo aldeas específicas en divisiones específicas son afectadas. Así que, incluso si fuera argumentado que la Ley no es discriminatoria en sus efectos, es difícil de resistir la inferencia de que discrimina. Eso significa que el Artículo 13 (2) de la Constitución ha sido violado.

Es ahora tiempo de mirar la legislación subsidiaria contenida en las Noticias Gubernamentales N° 88/87 y 659/86. En la reglamentación 4 (1) de la NG 659/86 se establece que:

“Cuando en relación a cualquier parte dentro de un área específica sea de interés público que cualquier derecho a tierras poseído en virtud de la ley consuetudinaria sea extinguido, cancelado o modificado, el Ministro deberá extinguir, cancelar o modificar ese derecho.”

Actuando bajo los poderes conferidos por la anterior reglamentación el Ministro emitió una Orden en NG 88/87 redactada en los siguientes términos:

- 1. Esta Orden puede ser citada como la Orden de Extinción de Derechos Consuetudinarios a la Tierra 1987.*
- 2. Todos los derechos consuetudinarios a la tierra dentro de las áreas especificadas en el Programa de esta Orden cuyas áreas estén en la Región de Arusha, quedan extinguidos.*
- 3. Cuando algún derecho consuetudinario a la tierra sea extinguido de acuerdo al párrafo 2, la tierra quedará en el Consejo del Distrito el cual tiene jurisdicción sobre el área donde la tierra está situada y ese Consejo de Distrito puede distribuir esa tierra de la forma que considere apropiada.”*

El Defensor de los Demandantes argumentó que las *Reglamentaciones de Desarrollo de Tierras (Áreas Específicas) 1986* (NG 659/86) son *ultra vires* con respecto a la Ley fundamental. Se argumentó que mientras que en la Sección 5 de la *Ley de Zonas Rurales (Planeamiento y Utilización) 1973* el Ministro responsable al momento de la Administración regional está autorizado a hacer regulaciones después de consulta con el Ministro responsable de las tierras en ese momento, las Reglamentaciones hechas en la NG 659/86 no indican de ninguna manera que tal

consulta fue realizada. El Defensor de los demandados contestó este argumento estableciendo que no había ningún requisito legal para la consulta y que en cualquier caso la consulta podría haberse realizado pero la mención de ella fue omitida en la Noticia Gubernamental.

No estoy para nada satisfecho con el argumento presentado por el ilustre Defensor de los demandados porque la ley ha prescrito que el ejercicio del poder bajo la sección 5 de la Ley puede ser realizado después de consulta con el Ministro responsable de las tierras y no hay forma que el público en general pueda saber que la ley ha sido cumplida si no se lo indica así en la Noticia Gubernamental.

Creo que es claro que si el Ministro ejerce el poder solo, se estaría arrogando poderes excesivos con respecto a aquellos otorgados por el estatuto, y en esta medida sus actos serían *ultra vires*.

Además se argumentó que las reglamentaciones eran contrarias a los principios generales de la ley ya que no otorgan ninguna oportunidad a aquellas personas que serían afectadas, a ser oídas. La omisión del derecho a ser oído tal como se estableció antes en esta sentencia es una contravención de la regla cardinal de justicia natural -es decir *audi alteram partem*- que se consagra en el Artículo 136 (a) de la Constitución de la República Unida.

Como supuesto general, una legislación subsidiaria que trata de derogar principios generales de la ley será declarada nula y sin efecto. Incluso antes de que este país obtuviera la independencia y cuando no tenía constitución, la legislación subsidiaria que contravenía los principios generales era declarada nula y sin efecto. El caso de *Manal Damor Kanji vs. Tanga Township Authority TLR. Vol. 239* que ha sido citado por el Defensor de los demandantes, ilustra el punto. En ese caso el poder conferido al Gobernador por la S.3 de la *Ordenanza de Poblaciones* - Cap. 29 para reglamentar “la salud, orden y buen gobierno de las poblaciones” no justificó la previsión contenida en la regla 25 que intentaba desplazar la presunción legal de inocencia y esa parte de la reglamentación fue declarada nula y sin efecto.

Una decisión similar fue acordada en el caso inglés de *Powel v. May 1946 K. 330* en el cual una ley subsidiaria fue declarada viciada con respecto al consejo local basado en que era contraria

a la ley general de la tierra tal como está contenida en la *Ley de Apuestas Callejeras de 1906* y la *Ley de Apuestas y Loterías de 1934*. (R.U.)

Como resultado las siguientes previsiones son declaradas nulas y sin efecto por contravenir la Constitución de la República Unida de Tanzania Sección 5 (1) (g) y (h) de la *Ley de Zonas Rurales (Planeamiento y Utilización, 1973, Sección 3 y 4 (1))* de las *Reglamentaciones de Desarrollo de Tierras (Áreas Específicas) 1986* y toda la orden de la Noticia Gubernamental N° 88/87.

L. J. Chua
Juez

Cometiendo una omisión obvia de satisfacer los criterios constitucionales de la Reglamentación, Orden y Noticias para extinguir títulos, el Gobierno no tuvo otra posibilidad que usar directamente el Parlamento para la extinción de títulos.¹¹

B. Extinción de derechos a la tierra por la Ley de Reglamentación de Tenencia de Tierras, 1992.

Los objetivos y razones de esta Ley son brevemente establecidos en la misma de la siguiente manera:

La Ley está diseñada para resolver intereses conflictivos existentes en tierras ocupadas por Aldeas establecidas a consecuencia de la política gubernamental de aldeanización.

Las Cláusulas 1 y 2 tratan de cuestiones preliminares incluyendo definiciones.

En la Cláusula 3 se propone extinguir todos los derechos basados en la ley consuetudinaria en todas las tierras dentro de los límites de la aldea.

En la Cláusula 4 se propone que no se pagará ninguna indemnización por el hecho de que un derecho protegido por la Ley Consuetudinaria haya sido extinguido.

En la Cláusula 5 se propone que cualquier procedimiento relativo a cualquier disputa sobre tierra aldeana, que esté pendiente ante cualquier corte, debe ser terminado y cualquier sentencia, orden o decreto relativo a tales disputas no debe tener efecto.

La Cláusula 6 propone investir jurisdicción exclusiva sobre disputas relativas a tierras aldeanas al Tribunal de Tierras Consuetudinarias y sólo disputas que no impliquen reivindicación de derechos extinguidos pueden ser instituidas.

La Cláusula 7 establece las funciones del Tribunal y en la Cláusula 8 se propone conferir al Tribunal los mismos poderes y protección que se confieren al Tribunal en la *Ley de Arrendamientos Consuetudinarios (Liberalización)*, 1968.

La Cláusula 10 prevé reglamentaciones a ser realizadas por el Ministro responsable de las tierras, prescribiendo la forma de hacer apelaciones.

En la última Cláusula 11 se propone revocar la *Orden de Extinción de Derechos Consuetudinarios*, 1987.

De un plumazo, el Parlamento trató de extinguir derechos consuetudinarios en toda Tanzania. La Ley no propuso de ninguna manera un sistema alternativo de tenencia de tierras para el 80% de los tanzanianos que viven en aldeas. Su acceso a las Cortes sería cerrado e incluso cuando esgrimieran decretos de Cortes, tales Ordenes no podrían ser implementadas. La Ley tenía efecto retroactivo. No se establecía ninguna compensación.

En muchos aspectos esta Ley estaba en conflicto con protecciones constitucionales. Debido a las protestas de amplio alcance fue enmendada de apuro, de tal manera que la Ley final se refería solamente a aldeas afectadas por el Programa de Aldeanización de 1970-1978, estipulando que aquellas que tenían al momento Títulos Consuetudinarios estaban bajo presunción de tener *Títulos Aldeanos*. En un sentido legal real la Ley sigue siendo nula. Alcanza decir que un Gobierno en pánico ha alcanzado el límite en busca de vías de extinguir títulos nativos.

Otros acontecimientos

NAFCO ha usado dos métodos clásicos de hostigamiento contra los barabaig. Primero, está el uso de la ley Penal de invasión de tierras y segundo, a través de simples violaciones de derechos humanos.

A. Casos de invasión ilegal de tierras

Un conocido activista de los Derechos Humanos, un barabaig, el Sr. Duncan Getakanod informa lo siguiente:

“Hubieron muchos casos de invasión ilegal de tierras que difieren en categoría y en cantidad en función de los años. Estos casos son violaciones de derechos humanos y son mayormente ignorados o inadecuadamente investigados y los culpables no son llevados a juicio.

Nuestro pueblo es acusado y hostigado por la falta de agua y pasturas en las áreas NAFCO, y en muchas ocasiones las casas son quemadas con su inventario. Esto es usualmente hecho a propósito debido a la ignorancia de nuestro pueblo, la falta de educación, la falta de consciencia, el desconocimiento de nuestros derechos civiles y no se conoce de nadie que nos haya ayudado o educado. Necesitamos la ayuda de abogados para conocer nuestros derechos de existencia.”

El siguiente análisis de Casos de Invasión Ilegal de Tierras de los últimos cinco años permitirá comprender cuán serios son para nosotros estos casos en las áreas NAFCO.

(i)1987: 10 casos fueron registrados por nosotros, aunque más de 30 casos fueron enviados a juicio. En esos 10 casos, 17 acusados fueron multados con Shs. 27.000/= cada uno. Otros fueron multados entre Shs. 5.000/= y 17.000/=. Varios fueron también encarcelados.

(ii)1988: hubieron 102 acusados y 77 fueron multados. 25 de los 102 acusados fueron encarcelados.

(iii) 1098: hubieron 142 acusados. Todos fueron encontrados culpables de la ofensa. 129 fueron multados y 13 fueron encarcelados.

(iv) 1990: hubieron 230 acusados. Todos gravemente multados y varios encarcelados.

(v) 1991: hubieron 204 acusados. Tres fueron absueltos en el Tribunal de Primera Instancia. 14 casos fueron apelados contra la sentencia y condena. En la apelación logramos la absolución de tres apelaciones. El resto está todavía pendiente en Corte. Serán examinados en mayo de este año.

(vi) 1992: hay 32 acusados en nueve casos hasta la fecha. Algunos están en Primera Instancia y otros en estado preliminar en dos Comisarías policiales.

N. Todos los acusados que son sentenciados a encarcelamiento son enviados a la cárcel por falta de dinero para pagar las multas. Algunas son mujeres y varios son niños, quienes reciben golpes en sus nalgas en las cárceles.

En la Sección 299 del *Código Penal de Tanzania*, Cap. 16 la ofensa es definida de la siguiente manera:

“Cualquier persona que-

- (a) Entre ilegalmente en propiedad en posesión de otra con intento de cometer una ofensa o intimidación, insulto o molestia de otra persona en posesión de tal propiedad; o
- (b) habiendo entrado legalmente en tal propiedad, permanece en ella en forma ilegal con la intención de intimidar, insultar o molestar a cualquier persona o con la intención de cometer cualquier ofensa, es culpable del delito menor llamado “Invasión Ilegal de Propiedad” y está expuesto a prisión por tres meses: si la propiedad en la cual se ha cometido la ofensa es cualquier edificio, tienda o vehículo usado como habitación humana o cualquier edificio usado como lugar de culto o como lugar para la custodia de propiedad, el ofensor puede ser encarcelado por un año.

El ingrediente básico de la ofensa es la entrada con el objetivo de cometer una ofensa dentro de la propiedad. Los barabaig cruzan frecuentemente los establecimientos en busca de agua para el ganado. A veces las mujeres y los niños siguen a las máquinas cosechadoras para recoger el grano que cae. En todas esas instancias no hay ninguna intención de cometer un crimen. No obstante por la irracional decisión de trabajadores de NAFCO son arrestados y acusados de invasión ilegal de propiedad. Es más, ha sido sostenido por los tribunales de justicia que cuando existe una reivindicación de derechos *bona fide* por el supuesto invasor esto nulifica la intención criminal. Y también cuando existe una disputa de propiedad de la tierra, esta cuestión debería ser solucionada previamente en una Corte Civil antes de que una acción penal pueda ser procedente (Ver: el *Caso de Said Juma vs. la República* (1968) Resumen de la Suprema Corte, P. 158 por Saidi, J.). Los muchos casos de invasión criminal de propiedad que Duncan cita están basados en una reivindicación de derechos y/o entrada *bona fide* que no tiene ningún tipo de intención criminal. Pero debido a la ignorancia, falta de asistencia legal, etc., muchos barabaig languidecen en las cárceles debido a esta forma de hostigamiento legal.

B. Violación de derechos humanos

Varios informes han sido publicados que confirman la existencia de serias violaciones de derechos humanos dentro del Complejo Triguero Hanang. Los esfuerzos para enterrarlos bajo una muralla oficial de silencio han fracasado y fue nombrada una Comisión Gubernamental, conducida por el Juez Kiranga de la Corte de Apelaciones, la cual

realizó un informe en marzo de 1993. El informe no es público todavía pero algunos periódicos (BusinessTimes) han filtrado algunos aspectos en la prensa.

Conclusión

Es claro que la lucha por los derechos a la tierra de los barabaig es crucial. No sólo para los barabaig, como una minoría nacional, sino para todos los tanzanianos. El viejo adagio que una amenaza a la justicia en cualquier lado es una amenaza a la justicia en todos lados, es cierto en este caso. El uso gubernamental de la maquinaria formal y la ley para negar a los barabaig sus derechos inalienables constituye un abuso de poder. Las mismas maquinaciones pueden ser fácilmente usadas contra otros. El papel de los abogados y otros funcionarios es velar por que el sistema legal sea justo y respete a los derechos humanos básicos. El esfuerzo de los abogados en asistir a la batalla legal por los centros barabaig se centra en torno a previsiones constitucionales que son claras. Si esta esperanza legal puede ser traducida en una realidad social y política depende de los combinados esfuerzos de las ONG, los activistas de los derechos humanos, los profesionales y las instituciones simpatizantes, y el compromiso de los mismos barabaig. Creemos que existen buenas razones para tener esperanzas.

Notas

- 1) La Ordenanza de Tierras fue enmendada por la Ord. N° 5 de 1950 estableciendo que la autoridad nativa debe ser consultada antes de que los derechos de ocupación sean otorgados.
- 2) Circular Gubernamental sobre "Utilización de la Tierra y el Otorgamiento de Derechos Individuales sobre la Tierra" CG N° 4 de 1953.
- 3) Ley de la Comisión de Establecimientos de Aldeas, 1963.
- 4) Ley de Administración de Tierras de Llanuras, 1964.
- 5) Ley de Aldeas y Aldeas Ujamaa, 1975. También ver en forma general a Andrew Coulson, Tanzania: una economía política. OvP. 1983.

En lo relativo a los derechos tradicionales a la tierra de los nativos, todavía falta un análisis exhaustivo y puede requerir mucho trabajo. Pero ha sido realizada una investigación preliminar: ver R. W. Tenga, "Land Law and the Peasantry in Tanzania: A Review of the Post-Arusha Period 1967-1986", E.A. Social Sciences Review.

- 6) Reglamentación de Tenencia de Tierras (Aldeas Establecidas), 1992. N° 22 de 1992, Sección 12.

- 7) Ver *Consejo Aldeano Mulbadaw y 67 Otros vs. NAFCO*, Caso Civil N° 10 of 1981 (Tribunal Supremo, Arusha) por Ag. J. D'Souza.
- 8) Regla 34 de las *Sentencias de la Corte de Apelaciones de Tanzania*, 1979, NG. 102 de 1979, hecha bajo la s. 11 de la *Ley de Apelación de Jurisdicción*, 1979, N° 15 de 1979.
- 9) Para el Establecimiento Gawal: *Yoke Gwaku y 5 Otros vs. NAFCO & Establecimiento Gawal* y el *Caso Civil N° 52 de 1988*. Para Waret y Gidagamowd. *Ako Gambul & 10 Otros vs. NAFCO & Waret Wheat Farm LTD. & Gidagamowd Wheat Farm Ltd. Caso Civil N° 12 de 1989*, Tribunal Supremo de Arusha.
- 10) Sección 9 de la *Ordenanza de Tierras Cap. 113*.
- 11) La Corte de Apelaciones no tuvo oportunidad de hacer una Sentencia final sobre la Sentencia del Juez Chua. Los procedimientos fueron cancelados por otras razones. Sin embargo las señales eran claras de que las Ordenes y Reglamentaciones no pasarían un escrutinio judicial si fueran justamente asesorados. Cf: *Yoke Gwaku & Otros vs. NAFCO y Anor. Caso Civil N° 52 de 19988 (c/f Misc. Solicitud Civil N° 148/88 H/c)* por E. N. Munuo J. - reconociendo la legislación subsidiaria como válida: fechada el 15 de agosto de 1990.

Referencias

Coulson, Andrew

1983 Tanzania: A Political Economy. Oxford University Press.

James & Fimbo

1973 Customary Land Law in Tanzania: A Sourcebook. Nairobi, EALB

Japhet, Kirilo & Seaton, E.,

1967 The Meru Land Case Nairobi: EAPH

Lane, Charles

1991 Alienation of Barabaig Pasture Land: Policy Implications for Pastoral Developments in Tanzania. D. Phil Thesis, University of Sussex, Londres.

Lyall, Andrew B.

1973 The Foundation of Land Law and Policy in Colonial Tanganyika History Research Seminar, 30th January (Mimeo, Faculty of Law).

Tenga, R. W.

1992 Pastoral Land Rights in Tanzania: A Review. IIED Drylands Programme: Pastoral Land Tenure Series

Wilson, G.

1952/53 The Tatoga of Tanganyika. 33 + 34 Tanzania Notes and Records 34 - 47 & 35 - 56

CHARLES LANE

EL CONTRAATAQUE DEL ESTADO

Extinción de los derechos consuetudinarios a la tierra en Tanzania

El propósito de este trabajo es brindar un breve resumen histórico del derecho y la administración de la tierra en la medida en que afectan particularmente la tenencia de tierras. Mediante ésto espero mostrar que, consecuente con los objetivos imperiales, el gobierno independiente ha tratado los derechos indígenas a la tierra como inferiores a aquellos del estado, a pesar de las previsiones legislativas que teóricamente los protegen. Mediante una serie de directivas políticas, el gobierno ha realizado una reforma agraria sin una base legal adecuada. En el caos resultante, los intereses foráneos han explotado esta oportunidad para sus propios fines en detrimento de los poseedores consuetudinarios de tierras. En un intento de poner orden, el gobierno ha confundido su responsabilidad de gobernar con la de imponer el control sobre su ciudadanía, y se ha apropiado de tierras así como ha abierto el camino para que personas adquieran tierras consuetudinarias a título individual con objetivos comerciales. La resistencia a ésto se manifiesta en crecientes litigios presentados por los desposeídos tratando de afirmar sus derechos consuetudinarios. El éxito inicial en las cortes ha sido respondido con la emisión de parte del poder ejecutivo de Noticias Gubernamentales, que extinguen los derechos consuetudinarios a la tierra en aquellas áreas donde los litigios están pendientes. Sin embargo, la escala del desafío al estado es tal, que el gobierno ha buscado protección primero en el uso del poder ejecutivo y finalmente a través de legislación que extingue derechos consuetudinarios a la tierra en todo el país.

El trabajo llamará la atención sobre las implicaciones que ésto tiene para los poseedores de derechos consuetudinarios a la tierra y evaluará las perspectivas de las minorías culturales, particularmente los usuarios de recursos de propiedades comunes, como los pastora-

listas. Al mismo tiempo aprovecharé la oportunidad para llamar la atención, quizás por la primera vez en el extranjero, sobre algunos resultados de la Comisión Presidencial de Investigación de Asuntos de Tierras o la Comisión Shivji.

Derechos consuetudinarios teóricamente asegurados

Los derechos consuetudinarios a la tierra en Tanzania están consagrados en el preámbulo de la Ordenanza de Tierras de 1923;

“CONSIDERANDO QUE es conveniente que los existentes derechos consuetudinarios de los nativos del Territorio de Tanganyika al uso y goce de la tierra del territorio y los frutos naturales de la misma en suficiente cantidad para permitirles asegurar su propio sustento, de sus familias y de su descendencia, sean asegurados, protegidos y preservados;

“Y CONSIDERANDO QUE es conveniente que las existentes costumbres nativas con respecto al uso y ocupación de tierras deben, en la medida de lo posible, ser preservadas [énfasis agregado];”

La Ordenanza también declaró todas las tierras como “tierras públicas” (Sección 3), y confirió el poder sobre su disposición al Gobernador, ahora Presidente; “para el uso y beneficio común, directo o *indirecto*, de los nativos..” (Sección 4).

Otra Enmienda de 1928 otorgó un reconocimiento reglamentario a los derechos consuetudinarios como un Derecho Consumado de Ocupación que se define como;

“el título de un nativo o comunidad nativa legalmente usando u ocupando tierra de acuerdo con la ley y la costumbre nativa.”

Esta Ordenanza y sus Enmiendas siguen siendo ley hoy. Sin embargo, el uso de tales palabras como “conveniente”, “en la medida de lo posible”, y beneficio común “indirecto”, indica la intención del gobierno de aplicar la ley para servir a sus fines políticos, incluso, como veremos, si ésto va contra los intereses de los pueblos indígenas (nativos).

Inseguridad en la tenencia de tierras

La administración y el manejo de tierras en manos primero del gobierno colonial y luego del gobierno independiente confirma el inferior estatus

de las tierras indígenas comparadas con el título público y los Derechos Considerados de Ocupación, es decir, títulos de arrendamientos (Tenga 1992). La conveniencia fue primero aplicada en favor de colonos quienes adquirieron títulos contra los intereses de los poseedores de tierra locales, tal como se vio en el caso de tierras Meru en los años 50 cuando se usó la fuerza para desalojar a los campesinos meru de las tierras tribales que habían ocupado “desde tiempos inmemoriales” (Japhet & Seaton 1967:11).

El caso barabaig

Más recientemente, se encuentra un paralelo en el caso de las tierras barabaig, cuando el gobierno a través de su agente, la *National Agriculture and Food Corporation (NAFCO)* (Corporación Nacional de Agricultura y Alimentación), se apropió de tierras barabaig consuetudinarias para el Proyecto Triguero Tanzania Canadá (TCWP), un complejo de producción triguera altamente mecanizada a gran escala financiado por la agencia canadiense de ayuda (CIDA). Como los meru, los barabaig fueron desalojados por la fuerza de sus hogares y sujetos a violaciones de sus derechos humanos (ver Lane 1993).

Un total de más de 100.000 acres de tierras de pasturas han sido sacadas de la producción pastoralista para el proyecto. Esto suma un 12% del área de tierras del distrito de Hanang, lo que aproximadamente comprende al territorio tradicional barabaig (Lane & Pretty 1989). Sin embargo, la pérdida para los barabaig es mayor que la cantidad de acres. Junto con el área cubierta por dos salinas, una reserva forestal, la tierra perdida frente a los agricultores invasores, y el acceso limitado a cerca de un tercio del distrito cubierto por montes infectados de tsetse, el área combinada inaccesible para el pastoreo suma casi el 50% del distrito (Lane 1991a). Aún más importante, sin embargo, es el tipo de tierras tomadas para los establecimientos TCWP. La tierra tomada para la producción triguera representa la mayor área de pasturas de primera calidad que los barabaig llaman *muhajega*, el elemento más productivo en la rotación de pasturas barabaig. Al negar el acceso a este recurso vital, el sistema de pastoreo es alterado en su totalidad, lo cual ha tenido un impacto negativo sobre la ecología local con severas consecuencias para los barabaig (Lane & Scoones 1993).

Esta tierra no sólo es importante por su capacidad productiva, sino también valorada por su importancia cultural y espiritual. Un asunto de mucha preocupación para los barabaig es la destrucción de las sepul-

turas de sus ancestros o *bung'eding* (Lane 1991a). Hay indicios de que ésto también ha tenido un efecto negativo sobre el bienestar social barabaig medido en los niveles de mortalidad infantil (Blystad 1992, Borgerhoff Mulder 1990).

Queda claro a partir de una sucesión de informes y protestas de los barabaig que la tierra fue adquirida otorgándose poca atención a los derechos consuetudinarios de ocupación barabaig (ver por ej. Africa Watch 1990, Survival International 1990). A veces, los barabaig recién se enteraban de la pérdida de sus tierras cuando oían el sonido de los tractores arando alrededor de sus poblados. Aunque algunos barabaig recibieron alguna compensación, se otorgó demasiado poco a demasiados pocos, demasiado tarde para servir de algo (Lane 1991b). No se otorgó ninguna asistencia para reubicarlos en otra parte. La opinión legal considerada sugiere que no fueron seguidos los debidos procesos legales, o en el peor de los casos fueron corrompidos por NAFCO para adquirir la tierra (Lane 1993).

Los problemas de los barabaig son compartidos por otros grupos indígenas de Tanzania, particularmente aquellos grupos pastoralistas y cazadores y recolectores que mantienen una fuerte identidad cultural y que dependen del acceso comunitario a los recursos para su subsistencia. Estos grupos han sido muy afectados por los programas nacionales que intentan transformar a la sociedad tanzaniana en comunidades aldeanas asentadas con economías basadas en la producción agrícola.

El establecimiento de aldeas

De acuerdo a Shivji, Presidente de la Comisión Presidencial de Investigación de Asuntos de Tierras, el gobierno posindependentista no tenía “ninguna política expresa de tenencia de tierras, y mucho menos, una clara posición sobre tenencia consuetudinaria” (URT 1992:20). Sin embargo, desde la independencia ha habido una serie de importantes iniciativas políticas que han afectado profundamente la situación de la tenencia consuetudinaria de tierras. Quizás la más importante de estas es la política de “establecimiento de aldeas” en la cual se empleó la coerción para forzar a todos los tanzanianos a vivir en comunidades pobladas. (Hyden 1980).

El asentamiento de campesinos rurales en aldeas se convirtió en la piedra fundamental de la política socialista en la cual las “aldeas ujamaa” serían las “islas del socialismo en un mar capitalista hostil” (Coulson 1979:3). Millones de campesinos rurales fueron trasladados a

poblados concentrados con poca consideración a los modelos existentes de uso consuetudinario de la tierra, causando extrema confusión respecto a la situación legal de los derechos consuetudinarios en relación con los derechos de los nuevos ocupantes de la tierra aldeana (URT 1992). Así, irónicamente, es el “establecimiento de aldeas” que planteó la primer gran amenaza a la tenencia consuetudinaria de la tierra y el futuro de las culturas indígenas.

Los instrumentos legislativos que facilitaron el “establecimiento de aldeas” (Ley de Planeamiento y Utilización de Tierras Rurales de 1973 y la Ley de Administración, Designación, y Registro de Aldeas y Aldeas Ujamaa de 1975) mantuvieron la autoridad centralizada aunque dieron directivas para el nombramiento de nuevas autoridades aldeanas locales para administrar la tierra;

“...tan vagas y sus implicaciones para los intereses de la tierra (propiedad) son tan amplias que, incluso sin una ley fundamental que amenace el derecho de propiedad privada y el principio de justicia natural, podrían haber sido declaradas *ultra vires* por las cortes de justicia por diferentes motivos, incluyendo el de irracionalidad” (URT 1992:47).

Shivji cree que esto era equivalente a una redistribución de tierras sin autoridad legal y “con gran negligencia, incluyendo el despojo de tierras para realizar venganzas u otorgarlas a familias de líderes” (URT 1992:54).

El movimiento de población a las aldeas fue realizado con “poca consideración a los existentes sistemas de tenencia de tierras y a la cultura y costumbres en las cuales estos están arraigados” (URT 1992: 61). Se aplicó un enfoque “verticalista” a la reforma de tenencia y administración de tierras para unificar la diversidad de acuerdos de tenencia consuetudinaria de tierras en una tenencia reglamentaria más centralizada. Contrariamente a su intención, la falta de claridad de la ley de los nuevos acuerdos de tenencia sirvieron para facilitar la “usurpación arbitraria, invasión y alienación en favor de individuos e instituciones externos (incluyendo el gobierno) contra los intereses y deseos de las aldeas” (URT 1992:61).

Esto es particularmente vigente en áreas de llanuras donde se piensa que hay un exceso de tierras fértiles. En el proceso, quizás más de un cuarto de millón de pastoralistas (principalmente de habla maa y tatoga como los barabaig)¹ que dependen de tierras comunales para la producción ganadera encuentran que lo mejor de sus tierras han sido usurpadas y sus movimientos restringidos tal como lo ejemplifica el caso barabaig.

Muchos sistemas de tenencia consuetudinaria de la tierra como los que utilizan los barabaig y los maasai incluyen elementos de acceso comunal a los recursos. Las comunidades pastoralistas han desarrollado regímenes de propiedad común altamente complejos para facilitar la utilización de recursos móviles en entornos “no equilibrados” (Behnke & Scoones 1991). La demarcación de llanuras comunales en aldeas tiene el potencial de la total alteración de los modelos de uso pastoralista consuetudinario de tierras. Los límites de las aldeas no sólo dividen áreas de llanuras comunales en discretas unidades administrativas, sino que también brindan el potencial de exclusión del acceso a los recursos. Como es poco probable que las áreas de tierras aldeanas cubran el área que constituye una unidad ecológica de uso de tierra, particularmente en aquellos tiempos cuando la migración se extiende hasta incluir recursos distantes de forraje y agua, en tiempos de sequía, el potencial de acceso restringido, o su exclusión, es proclive a plantear problemas a los pastores y causar tensión ecológica.

Un estudio de Kjaerby de aldeas en el distrito de Hanang muestra que aquellos barabaig que se establecieron en aldeas en las llanuras semi-áridas de Hanang se vieron forzados a entrar en compromiso en su estrategia de pastoreo, limitando la extensión de su migración a las distancias que sus rebaños podían trasladarse, ida y vuelta, desde sus asentamientos durante un día. La concentración de animales dentro de la aldea ha tenido un impacto ecológico perjudicial y ha alentado una tendencia hacia el agropastoralismo y ha resultado en un declinamiento de los niveles de producción (1979).

Mientras que el asentamiento de la nación ha sido logrado en su mayor parte, ha tenido menos efecto en las tierras de uso pastoral que lo que se había esperado. Esto se debe menos a las pocas concesiones hechas a las comunidades pastorales -como la “Operación Imparnati” en la cual a algunas comunidades maasai les fue permitido orientarse en una ubicación central en vez de construir sus hogares en un centro aldeano (Ndagala 1982)- que al hecho de que muchas aldeas tienen que ser todavía oficialmente demarcadas, y por lo tanto persisten los modelos *ad hoc* de uso pastoralista móvil de la tierra.

El programa de “establecimiento de aldeas” no fue especialmente diseñado para asentar a los pastoralistas, ni tampoco lo ha logrado, pero ha presentado problemas particulares a aquellos en adición de los experimentados por las poblaciones agrícolas más sedentarias. ¿Cuánto tiempo se pueden mantener los acuerdos comunales de tenencia *de facto* dentro de una estructura aldeana? ¿Cómo puede el ganado que pertenece a una aldea compartir los recursos con otra cuando la autoridad de uso de la tierra ha pasado de las instituciones tradicionales a nuevas

unidades administrativas aldeanas? ¿Cómo puede facilitarse la migración más allá de los límites de las aldeas y la utilización de los recursos que son ostensiblemente propiedad de otras aldeas? Estas serán cuestiones cruciales cuando los aldeanos comiencen a aceptar la supremacía de los títulos aldeanos en contradicción con los acuerdos de tenencia consuetudinaria de la tierra.

Títulos aldeanos y planeamiento del uso de la tierra

Tanzania, como la mayoría de los otros países de África, está procurando la privatización de la tierra de todas maneras sin nombrarla. El gobierno está invirtiendo en un programa de titulación de tierras en la creencia de que sólo mediante títulos registrados pueden ser alentados los usuarios rurales a aumentar la producción mediante mayores inversiones, proteger los recursos naturales de la destrucción, e inducir a los prestamistas a extender créditos en base a la tierra como garantía.

La génesis de la titulación aldeana se encuentra en el documento de la Política Agraria Nacional, el cual recomienda que se otorgue a las aldeas títulos de propiedad de la tierra y subtítulos a los aldeanos (URT 1983). Una directiva partidaria (CCM) emitida en 1987 declaró que la demarcación y titulación aldeana deberían ser logradas para 1992 (URT 1992). El propósito de ésto era brindar mayor seguridad de tenencia de tierras a los aldeanos mediante el control de la usurpación. Sin embargo, como será mostrado, ha fracasado particularmente en la protección de las tierras aldeanas contra la usurpación por parte de elementos externos, y ha creado sus propios problemas. La titulación presenta una espada de dos filos a los pastoralistas. Hay ventajas obvias en tener un título de propiedad registrado como protección contra la usurpación. Recientemente, en la aldea de Naberera, en el distrito de Kiteto, “40.000 acres de tierra han sido repartidas a líderes aldeanos, altos funcionarios civiles locales y sus familiares” a través de un proceso fraudulento que incluye reuniones aldeanas que no tuvieron lugar (Kaiza 1993).

Bajo la nueva estructura administrativa, cada aldea es otorgada un título reglamentario de tierras. Esto ha resultado en un *doble otorgamiento* de derechos en el caso en que los títulos registrados son sobreimpuestos a los títulos consuetudinarios existentes, ya que la ley todavía reconoce teóricamente los derechos consuetudinarios a la tierra por medio de la Ordenanza de Tierras de 1923. Esto presenta un cuestión legal fundamental: ¿qué título a la tierra prevalecerá?

La planificación del uso de la tierra aldeana también ha sido propuesta como un agregado al programa de titulación. Su lógica es que sólo con títulos individuales serán alentados los usuarios rurales a invertir en la tierra y podrán reunir los requisitos para obtener créditos. Esta estrategia es seguida tanto por el gobierno como por las agencias de ayuda, a pesar del hecho de que esta lógica es cuestionada por la investigación empírica (Place y Hazell 1993), y es descrita como una “falacia” por científicos eminentes como Bromley y Cernea (1989). También se implementa por procedimientos desarrollados para la planificación urbana que son inapropiados para los diversos sistemas de tenencia que se encuentran en los entornos rurales. Los mapas de las “áreas de planificación” señalan “zonas de uso de tierras” fijas y no toman en cuenta las complejidades y la flexibilidad inherentes a los acuerdos consuetudinarios de tenencia de tierras.

Los resultados del planeamiento del uso de la tierra para pastores de ganado que usan sistemas de uso extensivo de la tierra basados en acuerdos comunales de tenencia de tierras está bien ilustrado por el plan para la aldea Dirma. Tradicionalmente, los pastores barabaig migran de la aldea en la estación seca para acceder a las aguas permanentes orientales en las costas del lago Balangda Lelu, a cambio de dejar a los pastores de otras áreas venir a la aldea en la estación húmeda para usar los ricos recursos de pasturas que allí se encuentran.

Una rápida evaluación rural conducida por el Banco Mundial para estudiar los impactos de la demarcación de tierras y del proceso de planificación del uso de la tierra, reveló que en Dirma, este proceso no tomó en cuenta la diversidad de recursos naturales dentro de los límites aldeanos, que contribuyen a la complejidad de los modelos de uso tradicional de la tierra, ni tampoco se acomodó a la interrelación entre los recursos dentro y fuera de los límites de la aldea. Trató erróneamente a todos los aldeanos como un grupo homogéneo y no reconoció a los diferentes grupos de intereses que se encuentran dentro de la aldea. Algunos aldeanos y una parte de su dirección consideró el plan como un medio de proteger la tierra de la usurpación. Otros querían tener la posibilidad de apropiarse de las tierras más fértiles, adquiriendo títulos individuales para ellos mismos o para subarrendarlas a agricultores comerciales. Lo que poco de ellos se dieron cuenta era que este mismo proceso podría también restringir los modelos migratorios tradicionales y finalmente negarles a ellos mismos el acceso al agua en la estación seca en una aldea vecina (Johansson 1991).

El condicionamiento de los planificadores para percibir todo lo que ven como primitivo e inapropiado y necesario de reforma está bien

expuesto por el lenguaje usado en el proceso de planificación. La suposición básica en la cual estaba basado el plan consideraba el modelo tradicional de pastoreo como fortuito (“*kiholela*”) e incompatible con los objetivos desarrollistas.

“[Los] planificadores han asumido arbitrariamente que el actual uso de la tierra es inadecuado y destructivo para el medio ambiente y el plan prescribe el reemplazo de las existentes prácticas agrícolas y pastoralistas por métodos “modernos” y “científicos” (*ya kisasa y ya kitaalamu*), sin explicar qué significan estos conceptos”. (1991:1).

De acuerdo a Johansson (1991), el proceso de planificación no era “transparente e inteligible” para los aldeanos, y se tomó tan poca consideración de sus perspectivas o de su detallado conocimiento ambiental, que el plan perjudicaría probablemente la economía pastoral local, degradaría el medio ambiente y la puntual migración de los pastoralistas del área.

Surge claro de ésto que a nivel local han habido serias consecuencias para las culturas minoritarias y los sistemas indígenas de uso de la tierra. La titulación aldeana fue diseñada para brindar mayor seguridad de tenencia de tierras. Lo que algunos comentadores han llamado la “lucha por las tierras maasai” muestra que ésto no se ha logrado.

Como muy pocos planes de uso de tierra aldeana han sido trazados, y mucho menos implementados, los pueblos locales todavía no están muy afectados por lo que ha sido planeado para ellos, y tienen poco conocimiento de los potenciales efectos negativos que tal imperfecta planificación pueda tener sobre la ecología local. Pero está quedando claro que la planificación termina convirtiéndose en el medio a través del cual las poblaciones locales pueden ser privadas de sus tierras. Aquellos que tienen los medios para explotar el proceso en su propio provecho pueden beneficiarse desproporcionadamente, o ser partes de negocios por los cuales elementos externos pueden obtener títulos de tierras aldeanas. Unos pocos individuos, mayormente ricos y poderosos, pueden ganar en detrimento de muchos perdedores. Las cuestiones de equidad y justicia están subsumidas en la carrera por obtener ventajas de lo que está en oferta.

Grupos vulnerables, como minorías culturales o grupos dentro de la sociedad, tales como las mujeres, encuentran que su posición puede ser degradada ya que son los que sufren las consecuencias de los cambios desfavorables (Jowker & Horowitz 1991, Joekes & Pointing 1990, Talle 1988). La sociedad se polariza con una creciente proporción de pobres dependiendo de otros y transformándose en “refugiados ecológicos” (Hjort & Salih 1989), abandonando sus hogares y estilos de vida para

emigrar a barrios bajos en la periferia urbana para terminar en una vida insatisfactoria en el sector informal de la economía.

Como resultado, todos pierden. En las áreas pastoralistas, por ejemplo, donde las tierras son usurpadas y el control consuetudinario de las tierras es socavado hasta el punto donde el libre acceso de todos termina destruyendo los recursos más allá de las posibilidades de recuperación, la producción declina en detrimento del bienestar de las poblaciones locales y se reduce su contribución a la economía nacional. Los pueblos desplazados en este proceso pueden también convertirse en una carga para el estado al haber una insuficiente capacidad del sector industrial o comercial para asimilarlos.

El estado contraataca

Con la mayor liberalización política de la década de los 80, no es sorprendente que los terratenientes locales, cuyos derechos consuetudinarios fueron violados en el proceso de establecimiento de aldeas, el otorgamiento de títulos aldeanos y la redistribución de tierras mediante la planificación del uso de la tierra, han comenzado a desafiar al gobierno en las cortes de justicia. Los casos anteriores indican que los juzgados sentenciarán a favor de los poseedores de títulos consuetudinarios originales (URT 1992). El estado ha respondido a esta perspectiva con algunas medidas extraordinarias que contraatacan el intento de afirmar los derechos consuetudinarios.

El uso del poder ejecutivo

En vez de enfrentar la perspectiva de perder los casos contra los poseedores de tierras consuetudinarias y tener que devolver las “tierras aldeanas” a sus ocupantes originales, el gobierno ha elegido tratar el asunto mediante el ejercicio de su autoridad ejecutiva. Primero, el Primer Ministro emitió una Noticia Gubernamental (NG) 659 (Orden de Extinción de Derechos Consuetudinarios a la Tierra) en 1987, extinguiendo los derechos consuetudinarios a la tierra en 105 aldeas de la región de Arusha, donde las demandas estaban pendientes. Sin embargo, esto no incluyó aquellas aldeas comprendidas en el caso de tierras barabaig contra NAFCO. En 1989, la NG fue extendida por la Orden de (Enmienda) de Extinción de Derechos Consuetudinarios a la Tierra para incluir a aquellas aldeas cuyos residentes estaban deman-

dando a NAFCO por ocupación ilegal de tierra para el proyecto triguero TCWP, y la hizo retroactiva a la fecha de la NG original (1987). Eso es, anterior a la demanda barabaig de tal forma de negarles recursos legales a su demanda jurídica.

Las NG fueron emitidas bajo la Ley de Tierras Rurales (Planeamiento y Utilización) de 1973, que autoriza al Presidente a declarar un “área especificada” que puede ser sujeta a la extinción, cancelación o modificación de “derechos considerados de ocupación” (títulos consuetudinarios) por el Ministro de Tierras. Sin embargo, como no hay ninguna evidencia de que las áreas comprendidas hayan sido alguna vez “especificadas”, y hay dudas de si el Primer Ministro puede considerarse ser el Ministro responsable de tierras dentro del significado de la Ley, es también improbable que puedan ser sostenidas en las cortes de justicia. La Ley en si misma podría ser cuestionada en base a su contradicción con la Ley Fundamental, la cual es ahora una parte integral de la constitución. El profesor Shivji ha opinado que las NG son contrarias tanto a las previsiones de la Ley 1973 como a la Ordenanza de Tierras de 1923 que reconoce los derechos consuetudinarios a la tierra (URT 1992).

El uso de la legislación

La perspectiva de que las cortes de justicia fallen en contra de la validez de las NG y fuercen el desmantelamiento de la trama de los programas de establecimiento de aldeas y titulación, ha hecho que el gobierno tomara un paso aún más radical. Para asegurar su victoria en los tribunales, se implementó un instrumento legislativo bastante extraordinario, diseñado para extinguir todos los derechos consuetudinarios a la tierra dentro de los límites de todas las aldeas del país incorporadas entre 1970 y 1977.

Esta legislación es tan escandalosamente audaz en la promoción de los intereses estatales contra su ciudadanía, pudiendo figurar en los anales de la historia legal africana como uno de los más extraordinarios ejemplos de legislación implementados, que citaré algunas partes del *verbatim* para su registro. La Ley de Reglamentación de Tenencia de Tierras (Aldeas Establecidas) de 1922 revoca y sustituye a las NG proponiendo que:

Sección 3" ...todos los derechos de uso u ocupación de tierras de acuerdo con cualquier costumbre o regla de derecho consuetudinario de cualquier tierra aldeana o población vacante en posesión o recla-

mada en posesión por cualquier persona anterior a esta Ley son, mediante ésta, extinguidos.”

Sección 5 1.(a) “no se pagará ninguna compensación sólo a causa de una corte de justicia, o remitida a la misma... en relación con la extinción de cualquier derecho.

(b) “cualquier demanda u otro procedimiento... que haya sido insti-tuido... será a continuación extinguida.

(c) “ningún fallo, orden o decreto aprobado, hecho u otorgado ya sea antes o después del comienzo de la Ley... será ejecutado.”

2. “No habrá lugar a ninguna orden de costos y costas en relación a una demanda u otro procedimiento terminado de acuerdo con esta sección.”

La sincronización de la Ley en relación a la presentación del Informe de la Comisión Presidencial de Investigación de Asuntos de Tierras también presenta cuestiones de decoro. Fue presentada en el Parlamento sólo algunos días antes de que el profesor Shijvi sometiera su informe al Presidente.

¿Cómo es que se introdujo legislación con anterioridad a la publicación de los resultados de la comisión presidencial? Seguramente, la lógica sugiere que los resultados de la Comisión brindarían la base de cualquier nueva legislación. La respuesta a esta cuestión radica en la disparidad de puntos de vista expresados en los dos documentos. Podría ser, por ejemplo, que se juzgó necesario en algunos ámbitos que las recomendaciones de la Comisión para el reconocimiento de los derechos consuetudinarios a la tierra, la participación de los ancianos locales en el registro de títulos, y la abolición de previsiones legales y administrativas existentes que tratan a los derechos consuetudinarios como inferiores, eran inaceptables para aquellos que querían continuar capitalizando en base al caos ya creado.

Sólo el tiempo podrá decir cuáles intereses prevalecerán, los del estado o los de los poseedores consuetudinarios de tierra, y si esta legislación perdurará. Se espera, sin embargo, que será cuestionada en las cortes de justicia como contradictoria con previsiones constitucionales (Lane 1993). Aquí se dará atención a la compaginación de la legislación con la Sección 24 de la Constitución de 1977:

(1) “Sujeto a las leyes vigentes del país, toda persona tiene derecho a ser propietario o poseedor de cualquier propiedad legalmente adquirida.”

Mientras que el derecho puede haber cambiado en este caso, se solicitará a las cortes decidir si ésto es coherente con el derecho amenazado del pueblo a la propiedad de la tierra y a no ser arbitrariamente despojado.

En el caso de que los derechos consuetudinarios no prevalezcan bajo esta Sección, una segunda previsión de la constitución puede brindar un recurso a los poseedores de derechos consuetudinarios:

(2) “Sujeto a las previsiones de la subsección (1), una persona no será arbitrariamente privada de su propiedad con el propósito de adquisición o cualquier otro propósito sin la autorización de la ley, la cual fijará las condiciones de justa y adecuada compensación.”

Queda por verse cómo la legislación con una expresa negativa de compensación o de derecho al recurso ante las cortes puede ser interpretada contra esta previsión. Si se permite la vigencia de la legislación, las consecuencias para millones de poseedores hasta el momento de derechos consuetudinarios a la tierra son extremadamente graves.

Principales consecuencias para los poseedores de derechos consuetudinarios

1. Si la Ley 22 prevalece y el reconocimiento de los derechos consuetudinarios a la tierra es negado, el actual caos y la potencial usurpación de tierras persistirá hasta la final desposesión de sus tierras de los pueblos indígenas.

2. La Ley 22 establece el dominio del estado sobre los intereses locales, y contradice nuevas formas de pensar sobre el uso sustentable de la tierra, por las cuales la autoridad sobre la tierra es otorgada a instituciones de base local que se acomodan a la múltiple complejidad de los acuerdos consuetudinarios de tenencia de tierras y brindan efectivo control sobre el uso y la disposición de tierras, especialmente en áreas donde los sistemas de manejo de recursos de propiedad común predominan (ver Lane & Moorehead 1993).

3. La oportunidad para resolver conflictos sobre tierras consuetudinarias y el diseño de nuevas políticas de tierra basadas en el respeto de los derechos consuetudinarios a la tierra de los pueblos indígenas serán perdidos si el caso barabaig es barrido por la defensa alegando “ninguna respuesta al caso” en base a la Ley 22. Este resultado negará a los poseedores de derechos consuetudinarios el precedente legal en base al cual buscar recursos contra la desposesión ilegal. Los dejará a merced de una administración que no ha sabido servir sus intereses o brindar las bases del uso ordenado y eficiente de la tierra.

Referencias

Africa Watch

- 1990 Tanzania: Executive order denies land rights - Barabaig suffer beatings, arson and criminal charges. News from Africa watch, Londres.

Behnke, R. & Scoones, I.

- 1991 Rethinking Range Ecology: Implications for Rangeland Management in Africa. The Commonwealth Secretariat, Overseas Development Institute and International Institute for Environment and Development, Londres.

Blystad, A.

- 1992 The pastoral Barabaig: Fertility, Recycling and the Social Order. Tesis de cand. polit. en antropología social no publicada, Universidad de Bergen.

Borgerhoff Mulder, M.

- 1990 Egalitarianism and Women's Status in Datoga Pastoralists of Tanzania. Informe Final a la Sociedad Nacional de Geografía, Nueva York (mimeog).

Bromley, D. & Cernea, M.

- 1989 The management of common property natural resources: some conceptual and operational fallacies. Trabajo de Discusión 57, Banco Mundial, Washington D.C.

Coulson, A.

- 1979 Tanzania: A Political Economy, Clarendon Press, Oxford.

Hjort af Ornas, A. & Salih, M.

- 1989 Ecology and Politics: Environmental Stress and Security in Africa. Instituto Escandinavo de Estudios Africanos, Estocolmo.

Hyden, G.

- 1980 Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry. Heinemann, Londres.

Japhet, K. & Seaton, E.

- 1967 The Meru Land Case. East African Publishing House, Nairobi.

Joekes, S. & Pointing, J.

- 1990 Women in Pastoral Societies in East and West Africa. Drylands Issues Paper No.28, Instituto Internationa de Medio Ambiente y Desarrollo, Londres.

Johansson, L.

1991 Land Use Planning and the Village Titling Programm: The Case of Dirma Village in Hanang District. Trabajo presentado al Seminario de Política Agraria del Banco Mundial, Arusha, Tanzania.

Jowker, F. & Horowitz, M.

1991 Gender Relations of Pastoral and Agropastoral Production: A Bibliography with Annotations. Instituto de Antropología del Desarrollo, Binghampton.

Kaiza, F.

1993 Scramble for Maasailand. The Express Newspaper, Dar es Salaam

Kjaerby, F.

1979 The Development of Agro-pastoralism Among the Barabaig in Hanang District. BRALUP Research Paper No.56, Universidad de Dar es Salaam, Dar es Salaam.

Lane, C.

1991a Alienation of Barabaig Pasture Land: Policy Implications for Pastoral Development in Tanzania. Tesis Doctoral, Instituto de Estudios del Desarrollo, Universidad de Sussex, Brighton.

Lane, C.

1991b Wheat At What Cost? CIDA and the Tanzania-Canada Wheat Program in Conflict of Interest: Canada and the Third World by Swift, J. & Tomlinson, B. (eds), Between The Lines, Toronto.

Lane, C.

1993 The Barabaig/NAFCO Conflict in Tanzania: On whose terms can it be resolved? Forest, Trees and People Newsletter No.22, Centro Internacional de Desarrollo Rural, University Sueca de Ciencias Agrícolas, Uppsala.

Lane, C. & Moorehead, R.

1993 New Directions in African Range Management, Natural Resource Tenure and Policy. Trabajo presentado en el Seminario sobre Nuevas Direcciones en en Política y Administración de Llanuras, Woburn.

Lane, C. & Pretty, J.

1989 Displaced pastoralists and transferred wheat technology in Tanzania. Gatekeeper Series no. SA20. Instituto Internacional de Desarrollo Ambiental (IIED), Londres.

Lane, C. & Scoones, I.

1993 Alienation of Barabaig pasture land. En: *The World's Savannas*. Solbrig, O. & Young, M. (eds), Vol.12. Man and Biosphere Series, UNESCO and Parthenon, Londres.

Ndagala, D.

1982 Operation Imparnati: The sedentarization of the pastoral Maasai in Tanzania. *Nomadic Peoples* No.10, pp. 28-39. Comisión sobre Pueblos Nómadas, Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, Montreal.

Place, F. & Hazell, P.

1993 Productivity Effects of Indigenous land Tenure Systems in Sub-Saharan Africa. *American Journal of Agricultural Economics*, Febrero, pág.10-19.

Survival International

1990 Tanzania: Wheat farms engulf the land of the Barabaig. *Urgent Action Bulletin*, Londres.

Talle, A.

1988 Women at a Loss: Changes in Maasai Pastoralism and Their Effects on Gender Relations. Universidad de Estocolmo, Estocolmo.

Tenga, R.

1992 Pastoral Land Rights in Tanzania. *Drylands Pastoral Land Tenure Series Paper No.1*, Instituto Internacional de Medio Ambiente y Desarrollo, Londres.

URT

1983 The Agricultural Policy. Ministerio de Desarrollo Agrícola y Ganadero, República Unida de Tanzania, Impresora Gubernamental, Dar es Salaam.

URT

1992 Report of the Presidential Commission of Inquiry into Land Matters; Vol.1, Land Policy and Land Tenure Structure. Oficina Presidencial, República Unida de Tanzania, Dar es Salaam.

M. K. VAN KLINKEN

LOS PASTORALISTAS MAASAI DE KAJIADO (KENYA)

¿Tomando el futuro en sus propias manos?

Los pastoralistas están en grandes aprietos. Después de haber sido ignorados por el antiguo gobierno colonial en Africa, están ahora enfrentados con las fuerzas gemelas contradictorias del cambio y la explotación. Las presiones del cambio, aparejadas por la educación y la integración a la economía nacional, han polarizado a las comunidades pastorales, mejorando la suerte de algunos y dejando a muchos perplejamente atrasados en islas de polvo y pauperización. Las fuerzas de la explotación tienen un origen tanto interno como externo, ya que las elites nacionales e internacionales se benefician de las situación de aquellos pastoralistas, incapaces de manejar las complejas realidades resultado de la vida moderna e interactuar con ellas.

Este proceso de marginalización es evidente en la situación de los pastoralistas maasai, que cuentan con unos 300.000 individuos y ocupan unos 100.000 km² a ambos lados de la frontera de Kenya y Tanzania (Bonfiglioli 1992:143). Este trabajo se centra en los pastoralistas maasai del Distrito de Kajiado, uno de los dos distritos de Kenya habitados por los maasai, siendo el otro el vecino Distrito de Narok. Los maasai de Kajiado han sido principalmente sujetos y espectadores de cambios y desarrollos que afectan su futuro. (Polong 1992:19). En este trabajo se analizan las distintas amenazas, externas e internas, y se consideran las opciones a través de las cuales los maasai pastoralistas de Kajiado pueden tomar el futuro en sus propias manos.

Espectadores

Uno de los más importantes factores que afectan la viabilidad del sistema pastoral es la accesibilidad de tierras. A través de los años, este recurso fundamental de base ha sido constantemente socavado. Sola-

mente durante este siglo, el área maasai de Kenya ha sido reducida a casi la mitad de su antiguo territorio (Rutten 1992:8). Este proceso comenzó a comienzos de siglo, cuando el gobierno colonial expropió grandes áreas de tierras para ubicar a los colonos blancos, confinando a los maasai pastoralistas a las llamadas reservas maasai a través de "tratados", en 1904 y 1911. Esta Reserva fue reducida aún más a través de la creación de las Reservas de Caza y Parques, separando áreas para el uso exclusivo de la fauna y excluyendo a los pastoralistas. Después de la independencia, el concepto de una moderna tenencia de la tierra fue introducido en el Distrito, alterando fundamentalmente las premisas en las cuales se basa el pastoralismo.

A fines de los 60 y comienzos de los 70, la adjudicación de tierras llegó al Distrito, creando unas 51 Haciendas Colectivas. Todas las familias residiendo en un área dada se convirtieron en miembros de la Hacienda Colectiva, con una propiedad común de la tierra, pero con una propiedad individual del ganado. Además, fueron creados 378 haciendas individuales, para quienes no querían ser miembros de la Hacienda Colectiva. Estas haciendas individuales estaban casi invariablemente localizadas en las áreas de alto potencial y mejor irrigadas del Distrito, siendo los propietarios en su mayoría de la elite maasai culta (Kajiado District Atlas 1990:56).

Este arreglo de tenencia inició una tendencia lenta, constante e irreversible de creciente alienación de la tierra, continuando hasta el presente. Esto comenzó en las áreas de alto potencial de Ngong y Loitokitok, donde los hacendados individuales vendieron sus tierras a inmigrantes, quienes se establecieron y se dedicaron a la agricultura. El proceso de alienación de la tierra se aceleró, cuando las Haciendas Colectivas que bordeaban las áreas de alto potencial se subdividieron en parcelas individuales. De un estudio de cinco Haciendas Colectivas recientemente subdivididas, se encontró que el 8% del área total ha sido comprada. Para indicar la tendencia, en la Hacienda Colectiva que completó el ejercicio de subdivisión primero, un tercio (34%) del área ha sido vendida en los 8 años desde que los miembros obtuvieron títulos individuales (Munei 1991:37). Un estudio diferente de otros dos Haciendas Colectivas subdivididas mostró, que en una de ellas el 20% de la tierra había sido vendida en un período casi similar, y en otra, el 28% (Galaty 1992:31). Todos los compradores son personas no maasai, y ciertamente el proceso fue inicialmente impulsado por la superpoblación de las áreas agrícolas vecinas, causando una "migración en busca de tierra arable en la pendiente ecológica" (Bernard 1985:60). Recientemente, sin embargo, el proceso se ha tornado difuso, y está más vinculado con la economía política del país.

Como resultado del proceso de alienación de tierra, los pastoralistas maasai se encontraron bajo una severa presión. Las áreas de reserva, donde se preservaban las pasturas para los años extremadamente secos, fueron las primeras víctimas. Subsecuentemente, las áreas de pasturas de la estación seca fueron sacadas del sistema de producción pastoral. Y ahora, incluso las áreas normales están siendo amenazadas, y están siendo lentamente invadidas. El confinamiento resultante, unido a una creciente población, ejerce una presión extrema sobre la frágil base de recursos.

Tal como se muestra antes, el factor único más importante que facilita la alienación de tierras ha sido la introducción de la tenencia moderna de la tierra, ignorando cualquier práctica y derechos consuetudinarios tradicionales. Como el Dr. Kituyi destacó en una conferencia de líderes Kajiado (Kituyi 1992a:29)

“Creo que lo más importante sobre un título de propiedad es que significa autoridad para vender. Una escritura es un instrumento de alienación, no de control. (...) Los títulos de propiedad otorgan independencia unilateral para disponer de la tierra y por lo tanto la libertad de empobrecerse. Son la licencia para destruir el futuro de nuestros hijos.”

Dos series de actores pueden ser distinguidos en el proceso anteriormente descrito. Los *espectadores*, a quienes no se les otorgó la oportunidad de participar en la decisión respecto a la tenencia de la tierra, y quienes voluntariamente pero inconscientemente venden su riqueza para comprar pobreza (Rutten 1992:2). El moderno concepto de tierras es ajeno a su marco cultural, ellos toman decisiones cuyas consecuencias no pueden abarcar (ni están posibilitados para hacerlo). “Los maasai encontraron difícil creer que la tierra, que pertenece a Dios, podía ser vendida como un bien. Vulnerables e inconscientes de sus derechos, fueron engañados por los compradores” (Nasieku 1993:4). Es la segunda serie de actores, los *colaboradores*, quienes han creado esta situación, y o no están afectados por ella o se benefician de ella.

Colaboradores

La sociedad tradicional maasai, si bien no estratificada, no se puede considerar que haya sido igualitaria (Kituyi 1985:18). Tradicionalmente, siempre han habido elites cuyo poder se manifestó en valores no materiales tales como generosidad y prestigio. Con la penetración del sistema colonial y moderno, surgieron diferentes categorías de elites, compitiendo frecuentemente con las elites tradicionales. Mientras que

la categoría de las elites tradicionales fue construida en base al excedente percedero, las elites modernas están vinculadas al sistema estatal, derivando su posición de la educación y la política. Junto con la mercantilización de la tierra y la comercialización del ganado, esto ha causado una importante estratificación en la sociedad maasai pastoralista.

Por lo tanto, el concepto *DEL* pueblo maasai pastoralista sólo puede ser usado con mucha precaución. Como pueblo pueden enfrentar la marginalización, pero este proceso tiene diferentes efectos en los distintos estratos de la sociedad. Un análisis cuidadoso del papel de los diferentes actores, particularmente las elites, es por lo tanto necesario.

Con la obtención de la independencia (1964) del país, emergieron dos categorías de elites, incorporadas al sistema estatal, en la sociedad maasai. La primera categoría era la de los jefes coloniales y otros funcionarios, quienes eran usualmente reclutados de las elites tradicionales (Kituyi 1985:20), y por una combinación de los dos papeles fueron capaces de consolidar y trascender su posición. La segunda categoría era la emergente clase de jóvenes y cultos maasai, aspirando a escapar de los confines de la sociedad tradicional.

El papel de la educación en la sociedad Maasai muchas veces ha sido malentendido. Como en la mayoría de las sociedades pastoralistas la participación educacional ha sido extremadamente baja. Esto se debe sobre todo a la actitudes culturales, y con los cambios de éstas, también la inscripción escolar está aumentando, a pesar de que todavía es bastante inferior al promedio nacional. A pesar de eso la educación ha sido frecuentemente respetada. Esta contradicción se manifestó ya temprano en el período colonial. A los kaputieis se les ofreció una de las primeras aperturas educativas de todas las tribus en el interior de Kenya, cuando 22 niños en 1894 asistieron a la escuela en Kibwezi. "Ahí fueron instruidos en trabajo industrial y *swahili*, con un poco de cricket durante sus horas de ocio; este dieta notable fue insuficientemente atractiva para mantenerlos y en 1898 todos los que no habían escapado habían votado de hecho contra la educación" (King 1971: 118). Por otro lado el primer kenyata que estudió en el extranjero, en América, fue un maasai de Narok en 1909, el Sr. Molonket ole Sempole (King 1997: 125).

Esta contradicción entre negligencia y respeto por la educación continúa caracterizando a la sociedad maasai. Mientras que la falta de interés puede ser explicada por la irrelevancia de la educación moderna para las sociedades pastoralistas, la explicación del respeto por los cultos entre los maasai es más compleja. Un factor contribuyente podría ser el carácter oportunista de la cultura maasai, en la cual los cultos son considerados como un puente entre lo tradicional y lo moderno. Algunos factores más temporales también podrían haber contribuido.

Debido a la falta de interés de los misioneros que operaban en el área maasai para establecer facilidades educacionales, la mayor parte del esfuerzo para brindar educación cayó sobre el gobierno colonial. Por lo tanto, el vínculo entre cristiandad y educación fue menos estrecho que en otras comunidades pastoralistas en Kenya, lo que disminuyó la alienación de los educados con respecto a la sociedad tradicional (Schneider 1959:140). Similarmente, las oportunidades de empleo para los cultos se presentaron mayormente en las ciudades. Pero debido a la proximidad de Nairobi al Distrito, la mayoría de los educados fueron capaces de participar en el sector formal, reteniendo al mismo tiempo estrechos vínculos en la comunidad. La práctica dominante de los cultos, de invertir el excedente de su empleo formal en la economía ganadera, sólo elevó su prestigio.

Los cultos no siempre han hecho uso de su responsabilidad de proveedores de puentes para la ventaja de la comunidad pastoralista, tal como puede ser ilustrado por el caso de tierras de Ngong, en los 60, dónde comenzó la consolidación de tierras en Kajiado. El área Ngong, bordeando Nairobi y la muy populosa comunidad agrícola de los kikuyu, estaba en ese entonces bajo presión. Esta área forestada y de gran potencial estaba siendo invadida por ocupantes ilegales kikuyu, y para disminuir este aflujo, los jóvenes maasai educados convencieron al gobierno y a los ancianos que la tierra debería ser adjudicada en parcelas individuales. Los subsecuentes títulos de propiedad fueron otorgados principalmente a las dos categorías de elites, capaces de beneficiarse de esta oportunidad, es decir, los funcionarios coloniales maasai y los educados. A mitad de los 70, la mitad de las tierras consolidadas de esta manera habían ya sido vendidas a los kikuyu (Muranja 1973:57). Veinte años más adelante, los maasai que todavía viven y poseen tierras en el área de Ngong son pocos y están dispersos, formando un minoría indistinguible en los que una vez fuera su tierra.

Una secuencia no muy distinta de acontecimientos ocurrió en las áreas de alto potencial de Loitokitok, que también han sido alienadas del sistema pastoral. La mayoría de las haciendas ranchos individuales originales, demarcadas en áreas de alto potencial del Distrito, se han transformado en áreas de establecimiento para agricultores en pequeña escala de tribus agricultoras. Debido a cambio de los derechos territoriales consuetudinarios a la titulación de tierras o registro, fueron particularmente los educados, quienes tuvieron la oportunidad de explotar su conocimiento de la moderna economía política en su propio beneficio, a expensas del futuro de su propio pueblo. Estas oportunidades están allí hasta hoy, con la subdivisión de las Haciendas Colectivas. Las resultantes transferencias de tierra son instigadas y

facilitadas por la elite culta, la cual introduce a los compradores de tierra de afuera de Distrito a sus compatriotas maasai, quienes pueden ser convencidos de vender su tierra. Después de la independencia se presentaron más oportunidades de explotación en el plano político para los cultos y otras elites.

Perpetradores

Los maasai de Kajiado han jugado, durante mucho tiempo, un importante papel en la política nacional. Stanley Oloitipitip y John Keen obtuvieron prominentes posiciones en la administración kenyata, mientras que el profesor George Saitoti ha tenido importantes posiciones desde 1983 en la Administración Moi, incluso ascendiendo al puesto de Vicepresidente desde 1989. Esta representación a alto nivel político ha tenido varias consecuencias, relacionadas a la naturaleza de la economía política en Kenya.

La política en Kenya está dominada por dos series de vínculos, es decir, afinidad y patronazgo. Durante la era unipartidaria, el patronazgo político estuvo centralizado en la Presidencia, ignorando otras fuerzas políticas. Este modelo está basado en una desigualdad estructural, con el patrón en el centro y sus clientes en la periferia (Oyugi 1985:161). La política de los maasai de Kajiado ha seguido estrechamente este modelo, y el estatus del patrón deriva de su proximidad (percibida) a la Presidencia. En la periferia, la clientela política eran sólo capaces de construir una posición de patronazgo local, dependiendo de sus vínculos con el patrón central. Por lo tanto, más que representar los intereses de las comunidades locales, los criterios de liderazgo político se basan en la efectividad como un “intermediario oficial”, es decir, “intermediando para que la población acepte la ideología oficial” (Rakodi 1988:38).

Debido a la politización de casi todos los sectores, los resultados de estos acontecimientos pueden ser sentidos en todos los aspectos de la sociedad maasai. Los jefes locales son designados políticamente. Los Consejeros locales pueden ser sólo electos si tienen el apoyo político de un patrón, o en forma alternativa, si pueden utilizar el factor de afinidad, explotando las diferencias en la sociedad maasai entre clanes, grupos por edad, secciones y hombre/mujer. Incluso así, sólo pueden obtener influencia y poder mediante la oferta de sus servicios a los patrones políticos dominantes. La elección de los funcionarios de las Haciendas Colectivas sigue en mucho el mismo modelo. Esto ha creado una clase de líderes en el Distrito, quienes no se sienten responsables frente a la

sociedad. Esta clase de líderes subordinados tiene poca relación con los liderazgos tradicionales y las elites, basando en cambio su posición en los favores de un patrón político.

Los cultos han tenido poca aspiración de competir por posiciones en la clase de líderes políticos subordinados. Como sus ambiciones eran usualmente mayores, ellos han tratado de formar sus propias posiciones de patrones en la sociedad, que similarmente tenía sólo una oportunidad de éxito, dependiendo de la actitud del patrón político. Esto dejó que las posiciones en la clase política subordinada fueran ocupadas por las elites mediocres, incultas, no tradicionales, exacerbando la dependencia del centro. Por ejemplo, los efectos de la posición dominante de Oloitipitip todavía puede ser sentidos hasta la fecha. El era capaz de movilizar considerables recursos para el desarrollo y otras actividades, sofocando por lo tanto las iniciativas locales. En una oportunidad se dirigió a él una comunidad local que quería recolectar fondos para construir su propio servicio de salud. En vez de alentar a la comunidad en sus esfuerzos, él dirigió fondos gubernamentales para la construcción de este servicio, sin ninguna contribución de la comunidad. Una situación similar es la de la perforación de pozos de agua, una importante fuente de agua para el ganado en el distrito, carente de aguas superficiales. De los 372 pozos del Distrito en 1988, unos 117 (o 32%) fueron perforados en los 60 y 70, cuando Oloitipitip estaba en la cumbre de su poder, siendo la mayoría de propiedad del Gobierno, Consejo del Condado y Haciendas Colectivas (MOWD 1988:8), todas instituciones muy influidas y manipuladas por él. Al final de su poder en 1983, los pozos eran considerados por las comunidades como fuentes de agua importantes y confiables para la producción ganadera, casi equiparables al mismo desarrollo. Sin embargo, sin ningún centro de poder alternativo accesible inmediatamente, quedaron con poco conocimiento sobre la operación y el mantenimiento, y sin capacidad de perforar pozos adicionales. Los años 80 encontraron a la mayoría de estos pozos fuera de operaciones o trabajando por debajo de su capacidad, revertiendo las comunidades a sus fuentes de agua tradicionales, los pozos poco profundos que obtienen el agua del subsuelo en los ríos perennes.

Los peligros de la dependencia fueron quedando claros muy lentamente. Tomó largo tiempo antes de que las comunidades se dieran cuenta que tienen efectivamente la capacidad y habilidad para administrar y operar sus propios pozos de perforación. Las lecciones fueron aprendidas más rápidamente por la elite educada, quienes pudieron apoyarse en sus red de afinidad en el sector moderno. Lograron usar sus relaciones para obtener favores y recursos. Hubo un aumento de la perforación de pozos en los 80 en el Distrito, el 45% de los pozos en

existencia en 1988 eran perforados. Pero casi todos habían sido perforados por particulares, algunos de ellos colonos recientes, otros maasai cultos (MOWD 1988:8) Otra manifestación del dominio del centro sobre la periferia puede encontrarse en la actual venta de tierras. Los compradores de tierra iniciales eran en su mayoría kikuyu, empujados fuera de las áreas vecinas agrícolas superpobladas, quienes adquirieron la tierra para explotación mixta a pequeña escala. Sin embargo esta tendencia ha cambiado recientemente. Es ahora la actual elite nacional poderosa quien está comprando áreas de tierra bastante grandes con propósitos de residencia y especulativos. A diferencia de los antiguos inmigrantes, quienes usaron las elites cultas y subordinadas para obtener acceso al Distrito, la elite nacional está ahora usando la estructura de patronazgo del Distrito para adquirir tierras. Esto ha sólo fortalecido la centralización del patronazgo político en la sociedad maasai, e ilustra que la dependencia no ha desaparecido con la desaparición de Oloitipitip, sino que solamente ha sido reemplazada.

Los cómplices

Es en este contexto que los proyectos de desarrollo y las actividades financiadas por las agencias de ayuda operan. Las críticas a los proyectos y de desarrollo y políticas con respecto a los pastoralistas han sido frecuentes y variadas. Las intervenciones desarrollistas han estado basadas en premisas erróneas, usando modelos importados de haciendas occidentales, trasplantados a las condiciones locales sin los ajustes requeridos. No han sabido reconocer las estructuras y liderazgos tradicionales existentes (Fumagali 1978:61, 62). Particularmente los antropólogos han criticado las primeras intervenciones pastoralistas por haber sido planeadas por ecologistas que ignoraron sus puntos de vista. El Proyecto de Desarrollo Ganadero de Kenya, financiado por el Banco Mundial en los 60 y 70, que llevó a la creación de las Haciendas Colectivas en Kajiado, fue planeado por un botánico especialista en pasturas. Los antropólogos que lo criticaron por realizar interpretaciones erróneas de conceptos locales, fueron más tarde criticadas por malinterpretarlo a su turno (Rutten 1992:271). Para empeorar las cosas, las intervenciones desarrollistas han sido implementadas por funcionarios y administradores de procedencia no pastoralista y que por lo tanto tienen sólo una difusa visión del pastoralismo y los pastoralistas. Usualmente consideran los puestos en áreas pastoralistas como una forma de castigo y consideran a los pastoralistas con sospechas, resul-

tando en una frecuente falta de comprensión y comunicación entre administradores y pastores (Halderman 1985:203).

Reconociendo estas críticas, la clave de las intervenciones desarrollistas ha sido "*participación comunitaria*". Las comunidades pastoralistas deber ser incorporadas en el proceso de toma de decisiones que tienen influencia en su futuro. Este concepto ha sido aplicado tan vaga y frecuentemente que se ha convertido en "un poco como comer espinaca: nadie está en contra en principio porque hace bien" (Arnstein 1969: 216). Sin embargo, raramente se define este concepto más precisamente. ¿Es esta participación solamente un ritual vacío, u otorga el poder real necesario para afectar el resultado del proceso? ¿Y quién es: LA comunidad? En el contexto pastoralista, se asume generalmente que el liderazgo tradicional puede efectivamente representar los intereses de los pastoralistas. Pero como se demostró en el caso de los maasai de Kajiado, debido a su inclusión en el sector estatal moderno, esta premisa se convierte en cada vez más cuestionable.

Esto a creado un vacío, ya que el liderazgo tradicional ha sido desarmado y ha perdido su importancia, y las nuevas elites emergentes son subordinadas en la estructura política del patronazgo. Dos recientes ejemplos de Kajiado ilustran cómo el Estado y las agencias de ayuda pueden manipular este vacío, para planificar y ejecutar intervenciones desarrollistas. El primer caso es el Proyecto de Aguas de Noolturesh, financiado por el Gobierno italiano. Este proyecto lleva agua a través de una distancia de 220 km del pie del Monte Kilimanjaro hasta las áreas pobladas de los centros vecinos de Machakos y del Distrito de Kajiado. Esto dejó a los pastoralistas del área Lotokitok en pérdida. El río, que proveía agua para sus ganado en las llanuras de Kuku, se ha secado a causa de la extracción de agua para Noolturesh. No ha sido hecha ninguna previsión para aguadas a lo largo de la tubería de Noolturesh, que atraviesa las llanuras. No fueron consultados en la planificación del proyecto. No se realizó ninguna evaluación ecológica independiente para el proyecto gigantesco, en el cual el gobierno italiano volcó unos 1.0 billones de K.Shs. (US\$ 160 millones). Algunos murmullos iniciales de desconformidad de parte de los pastoralistas fueron efectivamente callados. ¿Quién podía expresar su preocupación? El liderazgo tradicional estaba desconcertado. La voz de las elites cultas políticamente subordinadas, quienes se dieron cuenta de las implicaciones del proyecto, fueron parcialmente neutralizadas cuando la estructura de patronazgo fue movilizad para proteger el considerable interés del Estado en este proyecto. Si quedaba alguna voz, fue demasiado insignificante para ser oída o escuchada.

El segundo caso es la planificación de tres represas hidroeléctricas en el río Ewaso Ngiro. Este proyecto está todavía en estado de planificación y diseño, sin embargo, el tratamiento de las cuestiones hasta ahora brinda pocas esperanzas de que se preste seria consideración a los pueblos más afectados. El más importante efecto de los proyectos propuestos se dará en la llanura aluvial, el pantano de Shompole, y el Lago Natron, donde desemboca el río. El pantano de Shompole es el área de pastoreo de la estación seca de la Hacienda Colectiva Shompole y parte de la Hacienda Colectiva Olkiramatian. El informe planificador, reconociendo este hecho, anota secamente: "No parecería haber ningún tipo de medidas mitigantes practicables, excepto la indemnización por la tierra afectada en la llanura aluvial" (Kenya Power Company 1993:I-35). ¡La sugerida "indemnización" consiste en la compra del área de pastoreo de la estación seca a precios actuales de mercado! ¡Las 1.000 familias pastoralistas, que dependen del área en cuestión para su *subsistencia*, pueden ser desplazadas por nada más que K.Shs. 17,5 millones (US\$ 0,5 millones)! Es interesante contrastar este tratamiento de los modos de vida pastoralistas, con la atención acordada a los flamings y los peces, que dependen del Lago Natron. Ambos son objeto de elaborados informes, que estudian los posibles efectos de los proyectos propuestos sobre sus hábitos y habitats, mientras que los pastoralistas son descartados de un plumazo. Los informes de asesoramiento ambiental, realizados hasta el momento, han sido dados en comisión a los mismos asesores que se hacen cargo de la planificación, cuestionando severamente su independencia. Considerando la magnitud del proyecto, que comprende una estimación de K.Shs. 3 billones, el interés del Estado en el proyecto es grande. ¿Quién puede en esta situación expresar los intereses de los pastoralistas? El proyecto ha causado gran temor en el área, pero el resultado final puede no ser significativamente diferente del caso antes mencionado de Noolturesh, aunque con consecuencias mucho mayores. Aparentemente, aún no ha sido identificado ningún financiador para el proyecto, pero partiendo de antiguas experiencias, puede no resultar difícil para el Gobierno encontrar un cómplice para este proyecto.

Fortalecimiento

Los pastoralistas maasai de Kajiado se enfrentan a un futuro difícil. Se encuentran bajo amenazas externas. No pueden confiar en investigadores comprometidos, sean ecologistas de las llanuras o antropólogos, para expresar sus intereses. Tampoco es suficiente la benevolencia, ya

sea de parte de las agencias administradoras o de ayuda. Ellos requieren “grupos articulados de presión que puedan coherente y efectivamente destacar los problemas que afecta a la población de las llanuras y una base de recursos para generar un visión viable de desarrollo alternativo” (Kituyi 1992b:45). Pero: ¿quién puede formar esos grupos? Los pastoralistas están divididos internamente. La presente estructura de dirección no es efectiva, y sirve otros intereses. Las posibilidades de que los grupos sean formados, independientes de la actual estructura política, no son muy grandes.

Una posible estrategia de fortalecimiento es ampliar y diversificar la dirección y la base de poder. Esto se ha estado dando en alguna medida en Kajiado. El primer paso en esta estrategia es quebrar el síndrome de dependencia. La actitud, de que los esfuerzos de desarrollo necesitan un apoyo político y sólo pueden ser realizados a través del patronazgo político, está sólidamente enquistada en el Distrito. Sin embargo, la consciencia de que las comunidades por sí mismas pueden iniciar y llevar adelante actividades de desarrollo, está lentamente ganando terreno. Durante los pasados años, el Distrito ha contemplado una proliferación de pequeños grupos de acción locales, en una cifra de unos 2.000 hasta el presente. Aunque la función y composición de estos grupos puede diferir, generalmente están formados para un propósito específico. Inicialmente los grupos eran en su mayoría iniciados por agencias externas, para realizar tareas específicas, y tenían la intención de “apaciguar” a las comunidades, más que comprometerlas (Arnstein 1969:220). Ejemplos de esto son los comités escolares locales, que se encargan de las escuelas primarias locales, pero con poderes limitados, ya que tienen que operar dentro del marco educativo nacional. Otro son los comités establecidos para brindar un foro a través del cual las agencias externas pueden discutir intervenciones planeadas con la comunidad local. El papel de estos comités es limitado, ya que la intervención en sí misma generalmente ya ha sido planificada por la agencia, y al comité se le deja, p. ej., la decisión sobre la ubicación exacta de los abrevaderos en el caso de proyectos de agua. Este tipo de comités no difiere realmente de los comités de haciendas grupales anteriormente descritos, y están generalmente dominados por las elites políticas subordinadas, aunque en algunos casos hay una influencia de la dirección tradicional.

Sin embargo, más recientemente está emergiendo un nuevo tipo de grupo funcional. Estos están formados por pastoralistas, cansados de ser manipulados y quienes quieren tomar el desarrollo en sus propias manos, aunque todavía de una forma muy limitada. Algunos de éstos son grupo juveniles, que están cansados de oír a los políticos alabar las

virtudes de la educación, mientras que se les niega las posibilidades de participación educativa pues podrían convertirse en una amenaza para las elites. Estos grupos están ahora presionando por sus propias oportunidades educativas. Otros son grupos de mujeres, que han escuchado suficientemente sobre los beneficios del desarrollo, del cual no pueden participar. Estos grupos están ahora enfrentando su propia situación de vida (p. ej. vivienda). Otros son pequeños grupos, formados por personas de ideas similares, que quieren resolver problemas específicos. Se han dado cuenta, que los grandes esfuerzos comunitarios son lentos en materializar. Cuanto mayor la comunidad, tanto más fácil es dividirla, manipularla e incorporarla. Estos pequeños grupos funcionales se están por lo tanto juntando, para resolver sus propios problemas en su propia manera, confiando en su propia fuerza y potencial, y están realmente cumpliendo sus objetivos.

Es interesante notar, que los líderes de estos grupos emergentes no pertenecen a la categoría de elites descrita anteriormente. Generalmente tienen algún tipo de educación, pero son independientes y no pertenecen a la clase política subordinada, parte de la estructura de patronazgo. Son estos líderes quienes juegan un importante papel en la estrategia de fortalecimiento. Sin embargo, actualmente estos grupos están todavía muy aislados, fragmentados y vulnerables. Requieren más fortalecimiento, experiencias, confianza y organización institucional. Así todo, es dudoso si podrán mantenerse cuando se enfrenten a las amenazas y presiones externas. Esto fue demostrado recientemente en el caso del Proyecto de Desarrollo Comunal de Olkiramatian y Shombole (OSCDP). En este proyecto, las comunidades locales están llevando a cabo su propio control de *tsetse*, usando una trampa que es fácil de construir, fácil de mantener y de costo efectivo (Dransfield *et al* 1991:289). Sin embargo, el Centro Internacional de Fisiología de Insectos y Ecología (ICIPE), bajo el cual fue inicialmente desarrollada la trampa, vio la exitosa aplicación de las trampas fuera de su control como una amenaza potencial a sus futuros esfuerzos investigativos. La estructura de OSCDP era todavía débil, ya que estaba basada en los comités de dos Haciendas Colectivas del área cuyas posiciones de dirección estaban dominadas por la clase política subordinada. Esta debilidad fue explotada por ICIPE, que manipuló y dividió los comités de las Haciendas Colectivas para poner al proyecto bajo su control.

Por lo tanto, la dirección independiente emergente no puede mantenerse sola, pero posiblemente pueda buscar la formación de coaliciones con la clase culta de los maasai. Mientras que los educados antes eran incorporados en forma efectiva a las estructuras políticas del patronazgo, esta clase se ha ido expandiendo lentamente y existe una

creciente desilusión con respecto a su posición en la estructura. Como lo ha demostrado una serie de tres Conferencias de Distrito (1989, 1991 y 1992), el grupo de profesionales maasai, que generalmente trabaja fuera del Distrito pero que está interesado en cuestiones de desarrollo y está preocupado por la situación de los pueblos pastoralistas, está lentamente creciendo (Klinken 1992). Mientras que antes, eran los educados quienes vendían la tierra (ver el caso Ngong), están ahora menos dispuestos a vender tierras que los incultos y desempleados (Galaty 1992:349). Si se atrae a estos profesionales al Distrito, y se los compromete en los asuntos que afectaron el futuro de los pastoralistas maasai en Kajiado, la estrategia de fortalecimiento podría ser grandemente aumentada.

Conclusión

Los maasai de Kajiado han sido objeto de diversos experimentos con enfoques alternativos de desarrollo. Sin embargo, las intervenciones del Estado y de las agencias de ayuda han estado generalmente basadas en estereotipos negativos y generalizaciones benevolentes (Bonfiglioli 1992:26), a pesar de hecho de que probablemente ningún otro grupo pastoralista ha visto llegar a tantos investigadores (internacionales) y publicar sus resultados en artículos eruditos. Debería darse la oportunidad a los pueblos pastoralistas de tomar parte en su propio desarrollo. Para posibilitar esto, debe ser formulada una estrategia de fortalecimiento, para protegerlos contra la explotación de sus propias elites.

Los componentes esenciales de la estrategia de fortalecimiento son *tierra y educación*. Sin embargo probablemente aún más importante sea un análisis crítico de la situación económica y política, y una ampliación de la base de fortalecimiento. Para los maasai de Kajiado, se ha sugerido, que dos categorías de elites podrían formar la base para llevar adelante la estrategia de fortalecimiento, es decir, los líderes de los emergentes grupos funcionales y los profesionales maasai. Estos últimos deberían por lo tanto ser alentados y asistidos, para que vinieran a trabajar en su propio Distrito para su propio pueblo. Esto podría, incidentalmente, también corregir algunos de los antiguos estereotipos y prejuicios del mundo occidental sobre los maasai como un pueblo tradicional, romántico y pintoresco, ejemplificado en un reciente artículo en *Newsweek* (Febrero 1, 1993:p.28), que sugiere que los maasai están buscando la autonomía.

Referencias

Arnstein, Sherry R.

1969 Ladder of Citizen Participation. *Journal of the American Institute of Planning*, julio 1969, pp. 216 - 224.

Bernard, F.E.

1985 Planning and Environmental Risk in Kenyan Drylands. *Geographical Review*, 75, pp. 58-70.

Bonfiglioli, Angelo-Maliki

1992 Pastoralists at a Crossroads. *Survival and Development Issues in African Pastoralism*. Nairobi: NOPA (UNICEF/UNSO Project for Nomadic Pastoralists in Africa)

Dietz, Ton

1987 Pastoralists in Dire Straits. Survival strategies and external interventions in a semi-arid region at the Kenya/Uganda border: Western Pokot, 1900-1986. *Netherlands Geographical Studies* N° 49, Amsterdam: Univ. de Amsterdam.

Dransfield, R.D., Williams, B.G. y Brightwell, R.

1991 Control of Tsetse Flies and Trypanosomiasis: Myth or Reality? *Parasitology Today*, vol. 7, N° 10, pp. 287-291.

Fumagalli, C.T.

1978 An evaluation of development projects among East African pastoralists. *African Studies Review*, vol. 21, N° 3, pp. 49-63.

Galaty, John G.

1992 The Land Is Yours: Social and Economic Factors in the Privatization, Sub-Division and Sale of Maasai Ranches. *Nomadic Peoples*, N° 30, pp. 26-40.

Halderman, J. Michael

1985 Problems of Pastoral Development in Eastern Africa. *Agricultural Administration*, vol. 18, pp. 199 - 216.

Kajiado District Atlas

1990 ASAL Programme Kajiado.

Kenya Power Company

1993 Ewaso Ngiro (South) Multipurpose Project: Environmental Assessment Stage III Reports. Nairobi: Knight Piesold & Partners.

King, Kenneth

1971 The Kenya Maasai and the protest phenomenon, 1900-1960. *Journal of African History*, Vol. 12, pp. 117-137.

Kituyi, Mukhisa

1985 The State and the Pastoralists: the marginalization of the Kenyan Maasai. The Chr. Michelsen Institute, Working Paper N° A 342, Bergen.

Kituyi, Mukhisa

1992a Land utilization in Kajiado: Some Reflections and Policy Suggestions. En: Klinken, M.K. van (1992), pp. 24-30.

Kituyi, Mukhisa

1992b Experiences, Challenges and Opportunities. Variables of Intervention in Pastoral Development in Northern Tanzania. A consultancy Report Submitted to HIVOS/SNV, Nairobi.

Klinken, M.K. van (ed)

1992 The Second Conference on The Future of Maasai Pastoralists in Kajiado District. Kajiado: ASAL Programme.

Leonard, David K.

1993 Professionalism and African Administration. *IDS Bulletin*, vol 24, N°1, pp.74-79.

MOWD

1988 Kajiado Borehole Survey. Kajiado: ASAL Programme/Ministry of Water Development.

Munei, Kimpei

1991 Study on Subdivision of Group Ranches in Kajiado District. Kajiado: Dept. of Livestock Production/ASAL Programme.

Muranja, George M.

1973 Land Politics and Economic Advancement in Ngong Division, Kajiado District, Kenya. *Taamuli*, Vol. 4, N° 1, pp. 55-63.

Nasieku, Joyce

1993 Loita Maasai Culture and Nguruman Forest. *The Pastoralist*, N°1 (March 1993), Nairobi: Oxfam, pp.4-5

Oyugi, W.O.

1985 Centre - Periphery Linkages in the Development Process: An Assess-

ment of the Kenyan Experience. En: Kiros, Fassil G. (ed), Challenging Rural Poverty. Trenton, N.J.: Africa World Press, pp. 147-167.

Polong, Joshua S.

1992 The consequences of sub-division of Group Ranches in Kajiado District. En: Klinken, M.K. van (1992), pp. 14-17.

Rakodi, C.

(1988) The Local State and Urban Local Government in Zambia. Public Administration and Development, vol.8, N°1, pp. 27-46.

Rutten, M.M.E.M.

1992 Selling Wealth to Buy Poverty. The Process of the Individualisation of Landownership Among the Maasai Pastoralists of Kajiado District, Kenya, 1890-1990. Nijmegen Studies N°10. Saarbrücken: Verlag breitenbach Publishers.

Schneider, Harold K.

1789 59 Pokot Resistance to Change. En: Bascom, W.R. and Herskovits, M.J. (eds.) Continuity and Change in African Culture, Chicago: U.P., pp. 144-167.

INYUAT e-MAA: ORGANIZACION DE DESARROLLO DE LOS PASTORALISTAS MAA

Objetivos y posibilidades

“El primer deber de la Sociedad es la preservación de la Sociedad”.

Water Bagetot en Literary Studies

“El primer deber de la Sociedad es dar a cada uno de sus miembros la posibilidad de realizar su destino. Cuando se torna incapaz de cumplir con este deber debe ser transformada”.

Alexis Carrel en Reflections of Life.

Tanzania tiene una población de heterogeneidad étnica; la mayoría bantú constituye más del 90% de la población del país. Luego tenemos grupos menores - los cushitic y los nilo-hamitas. Los pueblos maa pertenecen al último grupo y constituyen alrededor del 2% de la población. Los hazadpi, cada vez más marginalizados, pertenecen a los bosquimanos y se cree que son remanentes de los bosquimanos del sur de Africa. Este grupo es considerado como los habitantes originales del norte de Tanzania. También tenemos nuevos inmigrantes - árabes, asiáticos y blancos.

Los pueblos maa de Tanzania incluyen: *il-maasai*, quienes son el núcleo del grupo; y grupos menores - los *il-parakuyo* y los *il-larusa*. El último grupo, sin embargo, es de origen bantú; pero a través de la asimilación fue incluido en la comunidad (Moffett, J.P. 1938).

Nuestros Profetas, *iloibonok*, han contribuido significativamente a lo que somos hoy, particularmente en términos de nuestra organización sociopolítica. Nos han dividido en diferentes entidades o territorios bajo sus esferas de influencia. Los *il-parakuyo*, por ejemplo, no son sólo un grupo de la tribu o comunidad, sino también una entidad diferente. Esto es así porque tienen un profeta propio. Los *il-maasai*, por otro lado, son

un grupo de una tribu, pero tienen las tres diferentes entidades de *Gran Kisongo*, *Gran Purko* y *Gran Loita*. Cada una de estas entidades están bajo la esfera de un profeta. Los *il-larusa* son un grupo, pero no una entidad. Su origen los clasifica como un grupo dentro de la comunidad. Ellos, sin embargo, carecen de entidad porque cuando llegaron (invitados) al territorio Maasai no tenían profetas propios. Están por lo tanto bajo la entidad del *Gran Kisongo*.

Los *il-maasai* y los *il-parakuyo* comparten los mismos ancestros, de *Maasinda*, el fundador humano de la tribu. Todos reconocen al primer Profeta, *Kidong'oe*; quien como no está registrado por la historia, para las actuales generaciones es como un mito y una leyenda.

¿Porqué no pueden estos pueblos con los mismo ancestros y las mismas creencias pertenecer a un mismo grupo? En las primeras guerras civiles del siglo diecisiete, entre nuestra población de la región oriental africana, los *il-parakuyo* lucharon contra los *il-maasai* y fueron derrotados. Los *il-parakuyo* no sólo fueron separados del resto de la comunidad, sino que fueron totalmente excomunicados. Persistentemente, los *il-maasai* siguieron empujándolos hacia el sur, sometiénolos de esta manera a escasez de recursos, desplazamiento y marginalización. Este fenómeno histórico de guerras y contraguerras entre estos dos grupos persistió durante varios siglos. Esto disminuyó y minimizó la cooperación religiosa y cultural entre los dos grupos, particularmente en el sistema masculino de división por edades o formación, cuando los dos comenzaron a dar nombres diferentes a sus grupos por edades y generaciones.

¿Y porqué entonces los *il-maasai* son un grupo con entidades diferentes, porqué no tres grupos, tres entidades?

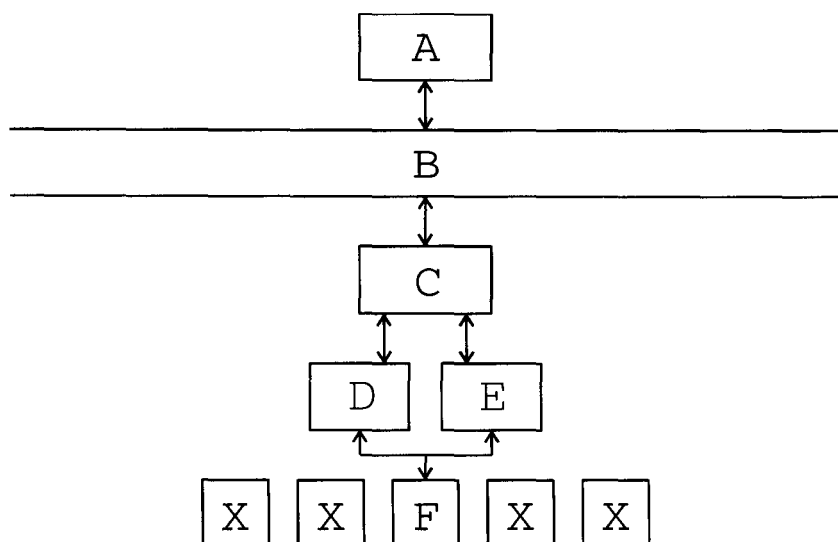
Los *il-maasai*, con la excepción de los *il-laikipia*, quienes fueron víctimas de genocidio a principios del siglo diecinueve, no sólo quedaron como un grupo distinto de los *il-parakuyo*, sino también una entidad; como se recordará, recién bajo el Profeta *Supeet*, y más tarde, bajo su hijo, sucesor del trono, el Profeta *M'mbatiany*. Esto fue así hasta alrededor del año 1890, cuando *M'mbatiany* murió o fue incapaz de cumplir con sus deberes oficiales. Sus dos hijos, el Profeta *Olanana* y el Profeta *Senteu*, lucharon por el trono, conduciendo por lo tanto a la comunidad a una guerra civil de sucesión. Ninguno de ellos ganó precisamente esta guerra, y en cambio cada uno tomó el territorio que había luchado de su lado como su territorio o su esfera de influencia. *Olanana* tomó *Kisongo-Purko*, y *Senteu* se apropió de *Gran Loita*. Recién alrededor de 1911 *Olanana* dividió su esfera de influencia entre sus hijos, los Profetas *Parrit* y *Komoruai*, dándoles *Gran Kisongo* y

Gran Purko respectivamente. Esta partición de territorio en las esferas de influencia de los profetas es reciente, y hasta la fecha su impacto no ha sido sentido mayormente por la comunidad. Todavía hay, ciertamente, cooperación religiosa y cultural de algún tipo entre las tres entidades, especialmente en las formaciones de grupos de edades. Es también importante notar que estos acontecimientos tuvieron lugar durante el advenimiento del colonialismo, que trajo paz y orden entre las tribus, lo suficiente como para impedir cualquier guerra civil que pudiera haberse desarrollado entre los il-maasai a causa de esta partición. Si no hubiera sido por ésto, mucho me temo que los il-maasai no habrían sido lo que son hoy. Es triste y desalentador que la historia de los maa esté repleta de guerras civiles.

El *Oloiboni* no es la cabeza política sino la ceremonial y simbólica de una sección o entidad. Tiene un deber patriótico y religioso con la comunidad en su sección. El constituye la unidad del pueblo, derivando su divinidad de la voluntad del pueblo. Bajo la bandera del *Oloiboni*, los miembros de una sección exhiben una suerte de armazón y posesión conjunta contra aquellos de otra sección.

Los pueblos maa en general nunca han tenido líderes políticos como otras tribus de Africa oriental. El derecho a gobernar entre los pueblos maa ha sido siempre investido a un gran grupo de ancianos, el número del mismo variaba de varios cientos a varios miles, dependiendo del tamaño de las existentes generaciones. La idea de un hombre sólo gobernando nunca existió. Este amplio gobierno de ancianos, guiado por normas y éticas tribales, siempre ha sido incorruptible y fuerte, y como resultado incuestionable. "El tráfico de esclavos mantuvo al interior africano en un estado de guerras intertribales crónicas. Unos jefes combatieron a otros jefes para lograr cautivos para vender por armas y alcohol". (Harlow, V., Chilver, E.M., y Low, D.A.). En contraste, nunca hubo fácil penetración a la tierra maa por extranjeros y casi ningún miembro de la comunidad fue hecho esclavo.

Una sección a cargo del *Oloiboni* está subdividida en pequeñas localidades administrativas, también bajo un liderazgo ceremonial y simbólico; en este caso el liderazgo es de los Jóvenes, los guerreros; conocidos como los *olaigwanani*. Este Líder de la Juventud es considerado como una fuerza movilizadora de los jóvenes - el enérgico y útil recurso humano de la comunidad. Para controlar el trabajo de este Líder de la Juventud están, primero, los "Padres del Palo de Fuego", quienes son un consejo particular de ancianos, desgranado del resto de los ancianos para promover la formación de un grupo por edad particular. En segundo lugar están todos los ancianos, quienes son la "base de poder"



A: Representa la institución del Oloiboni a Nivel Seccional.

B: Encuentros seccionales durante los rituales Eunoto y Oln'eherr; o en tiempos de guerra, en los viejos tiempos. Tiene la función de un "Órgano Supremo" o de "dirección política" en una sección. Comprende todos los Il Laigwanaak, sus asistentes, Ingopir, y representantes de "los padres del palo de fuego" de todas las localidades de la Sección.

C: La Institución de los Olaigwanani, sus asistentes Ingopir y/o todos los grupos de ancianos (no necesariamente padres del palo de fuego) de todas las sublocalidades, Ingutot. A diferencia del encuentro seccional, este órgano se reúne frecuentemente, colectivamente como localidad o no colectivamente en las sublocalidades. Como órgano supremo de una localidad se encarga de toda la administración, Erramatare: asuntos de una localidad.

C: Un organismo de ancianos separado de los ancianos en general por ser guardianes o promotores de un grupo de edad. Son comúnmente conocidos como los "Padres del Palo de Fuego", "Ilpayani Lo' Olpirron".

E: Representa la Institución de los guerreros, custodios y defensores de la comunidad.

F: Representa muchas de las numerosas localidades de una Sección; "F" es como un modelo de cómo funciona una localidad particular o es representada frente al resto de la comunidad en una Sección.

de la comunidad. La función social esencial de estos venerables ancianos es discernir el correcto orden de las cosas, y guiar la sociedad a lo largo del camino del orden correcto y la verdad, “buscar el orden correcto”, *aingoru enkitoo*. Esto se hace mirando hacia atrás para ver cómo eran las cosas, en relación a cómo son ahora, y cómo deberían serlo. Esto no se realiza por un aislamiento individual; es un ejercicio colectivo que implica mucha discusión buscando un consenso (Hillman, E. 1991).

Las localidades, miembros de una Sección, son independientes y autónomas con respecto a las otras, y sólo se reúnen durante los ritos de pasaje de un grupo, cada 10-15 años. Este es el caso de Gran Kisongo, que parece tener más cohesión comunitaria que el resto. Las localidades dentro de Gran Purko y Gran Loita son más numerosas y cada vez más independientes y autónomas entre ellas, y no tienen este foro de todas las localidades. En cambio, tienen el foro a nivel de la localidad.

La organización sociopolítica maasai subraya dos cosas. Primero la penetrante calidad de liderazgo. Los “Padres del Palo de Fuego”, el Olaigwanani y el Oloiboni constituyen un núcleo de dirección que es muy inspirador para los guerreros a quienes ellos dirigen durante diferentes ritos de pasaje. Segundo, subraya doctrinas y prácticas específicas que son conceptos unificadores de la creencia del pueblo. El sistema de edades, por ejemplo, es una realización del “humanismo” y la “totalidad”. Alternando el sistema de grados, los “Padres del Palo de Fuego” dan vitalidad y continuidad a las nuevas generaciones. Hay muchas celebraciones en “X” y “B” (ver figura 1), de lo que se tiene y posee o se ha experimentado para confirmar y contribuir a la “totalidad”.

En conclusión, quisiera decir que hay una gran diversidad de pueblos y culturas maa. Como *pueblo* no tienen un liderazgo unificado, y como *sección*, la dirección demora un considerable período de tiempo antes de reunirse, creando de esa manera un vacío de conducción. Aparte de la localidad, los pueblos maa no tienen un coherente y efectivo liderazgo y una visión para lograr liberarse de la ignorancia y la privación. La sociedad necesita por lo tanto ser transformada, para poder enfrentar los desafíos contemporáneos.

Los pueblos maa, el estado y la comunidad en desarrollo

Los pueblos de habla maa de Tanzania y Kenya están hoy en un gran dilema cultural. Desgarrados entre los mundos de la modernidad y la

tradición, tienen un gran lazo con la tradición, origen del orgullo cultural a costa del desarrollo.

Los maasai son empecinadamente conservadores en sus costumbres y apariencias, y totalmente contrarios a incorporarse al siglo XX (Fr. Mol, F.). Su apego a rituales tribales, instituciones tradicionales tales como la circuncisión (para ambos sexos), los guerreros, el sistema de graduación por edades, el Profeta, el Oloiboni; etc. y la resistencia que han mostrado en aceptar la modernidad - han sido una fuerza poderosa en el pensamiento de los funcionarios gubernamentales, líderes de las iglesias y desarrollistas; y la sugerencia política de abolir en vez de moldear estos rituales e instituciones tradicionales ha sido muy rechazada por los maasai. Como resultado, en muchas partes del territorio maasai, hay un conflicto de intereses entre el gobierno, los líderes religiosos y los desarrollistas por un lado, y la comunidad por el otro, los primeros abogando por un cambio ya prescrito y decidido por ellos para que la comunidad lo siga, y los últimos deseando ser capaces de provocar cambios de su propia elección.

Recientes estudios de campo arrojan dudas sobre la naturaleza del desarrollo pastoralista, y en particular si es que aparea un desarrollo sustentable. La gente tiende a preguntar -¿qué y para quién es el desarrollo? En las mentes de los gobernantes, la jerarquía eclesiástica y la mayoría de la comunidad desarrollista, el desarrollo igualiza la modernidad con el progreso, con poca consideración de la velocidad del cambio, la inestabilidad y el aislamiento humano asociado con tal desarrollo. Tal “desarrollo prescrito” impuesto al pueblo, no ha logrado en la mayoría de los casos acomodar los rituales tribales (costumbres, tradiciones y creencias) así como las instituciones tradicionales del pueblo: las cuales para la comunidad maasai son consideradas como una parte integral de su vida y los únicos garantes de su futuro. Una escuela de pensamiento cree que si los grupos étnicos particulares pueden negociar con las instituciones gubernamentales para que se les permita elegir, planificar y llevar adelante su propio desarrollo, es probable que surja un uso eficiente de los recursos humanos y naturales. Tal grado de conciencia ha sido disfrutado durante ya mucho tiempo por las minorías étnicas en Europa, dónde cada una de esas comunidades tiene sus propias identidades culturales y religiosas que subrayan sus necesidades de desarrollo.

A fines de los años sesenta el Gobierno de la República Unida de Tanzania (URT) tomó medidas para abolir la vestimenta tradicional de la comunidad maasai. Esta decisión no comprendió a miembros de la comunidad, ni consideró las razones del modelo de vestimenta maasai.

Para la dirección gubernamental, la vestimenta tradicional era vergonzosa para la nación y una ofensa a la modernidad. A los miembros de la comunidad que no lo cumplieron se les negó el acceso a los servicios públicos. La misma cuestión volvió a surgir en Kenya en los años setenta. La persona que inició ésto fue el Sr. John Keen, ahora Secretario General del Partido Democrático, (PD). Se informa que entregó un ultimatum a una oficina de recaudación de fondos en su distrito electoral de Kajiado Norte, diciendo a sus votantes de “trasero al descubierto”: “Cúbranse sus traseros dentro de seis meses o resigno”. Su compañero Miembro del Parlamento, el fallecido, controversial Oloitipit, dijo: “Los maasai son bastante civilizados y se reservan el derecho a portar pantalones o de permanecer en sus *shukas* culturales. ¡Nadie nos va a forzar a usar pantalones simplemente porque los europeos lo hacen!”

Defendiendo la misma política de prohibición de la vestimenta tradicional maasai, el Comisionado del Distrito de Kajiado, en Kenya, dijo en 1986 que no recibiría en su oficina ningún anciano maasai vestido tradicionalmente. Dijo que: “Los ancianos maasai que apoyan prácticas culturales contrarias a las aspiraciones del gobierno han constituido un bloque de obstrucción del desarrollo”.

Uno se puede preguntar si la prohibición de vestimentas tradicionales es una prioridad nacional. “Sí”, como lo notó un maasai kenyata, “los maasai deberían cambiar en ciertas maneras pero ¿quién dijo que el cambio requerido de más urgencia es la vestimenta?” A pesar de esta campaña para que los maasai abandonen sus estilos tradicionales, ellos continúan usando sus vestimentas tradicionales.

El cambio de normas de vestimenta no es la única presión que los maasai han sentido proveniente del gobierno; su adherencia a los rituales tribales e instituciones tradicionales también ha sido amenazada. Mientras que el Gobierno de la RUT ha otorgado a la comunidad títulos de arrendamiento para el uso de la tierra en el *Ritual Oln'eherr*¹, el Gobierno de Kenya, por otro lado, ha prohibido persistentemente estas expresiones culturales. A partir de mediados de los setenta hasta la fecha, el Gobierno de Kenya ha lanzado campaña tras campaña para tratar de abolir la institución de los guerreros. También de vez en cuando los medios de difusión de Kenya emiten declaraciones tales como: “Este es el último Ritual Eunoto”, “el Fin del Camino para los Guerreros”, “el último de los Guerreros”, “Kenya lanza campaña para poner fin a los Guerreros Maasai”, etc.

El más notable incidente en la campaña gubernamental para poner un rápido fin al rito de los guerreros en Kenya tuvo lugar en el área de

Oloitokitok en 1987. Esta campaña fue bastante impopular para la mayoría de los maasai de Tanzania que son *ilkisongo*, como aquellos del área de *Oloitokitok*. Vieron la campaña como un intento del gobierno kenyata de quebrar los antiguos lazos con sus compañeros de clan del otro lado de la frontera. Policías armados fueron ordenados afeitar por la fuerza los peinados trenzados de los guerreros rodeados por las fuerzas de seguridad. Las autoridades también trataron de dismantelar uno de los *Manyattas*, un lugar remoto donde 50-100 guerreros viven aislados para aprender los cantos, danzas y costumbres de sus ancestros. En la campaña estaba incluida una idea del Comisionado del Distrito de obligar a dos diferentes grupos de guerreros a una graduación ritual masiva conjunta, en desafío de la costumbre comunitaria.

El gobierno argumenta que estas prácticas alteran la educación, obstruyen el desarrollo nacional y alientan el abigeato y la caza furtiva en las reservas de animales. "No es coherente con las políticas gubernamentales... los guerreros se abocan a actividades que no les permiten dedicarse al desarrollo. Están perdidos a esa altura de la vida".

Pero muchos maasai dicen que los líderes locales han sido insensibles y estrechos de miras en su tratamiento del problema ... "Nosotros creemos que los guerreros deberían ser educados; pero nos oponemos al modo en cómo esto ha sido tratado. Los métodos del gobierno han sido de mano dura". Los ancianos no expresaron abiertamente sus puntos de vista por miedo a represalias del gobierno. Los ancianos maasai, a diferencia de los "Jefes" nombrados por el gobierno, tienen dudas sobre la legitimidad del ritual de graduación masiva² que proponía el Comisionado del Distrito.

Hay otras presiones externas directas sobre los maasai provenientes de la alienación de tierras y la invasión del cristianismo. A muchos pastoralistas, especialmente los más pobres y menos poderosos, se les ha negado el acceso a sus llanuras tradicionales, y esto los ha hecho más vulnerables a la sequía y el hambre. La legislación del gobierno central ha quitado legitimación a las reglas tradicionales de tierras, ¡y la tierra ha sido sustraída de la administración tradicional pastoralista sin ninguna legislación moderna efectiva que la reemplace! Como resultado, se ha creado una situación de caos incontrolable por la acción gubernamental (Lane, C y Swift enero, 1989).

La Ley 22 de Tanzania de 1992 sobre tenencia de tierras extinguió la tenencia consuetudinaria de tierras pero no otorgó ninguna compensación o indemnización legal. Se argumenta que la extinción de derechos consuetudinarios afectará mayormente a los pastoralistas, y es probable que tenga serias repercusiones políticas y sociales (Kamal, M. 1993).

El futuro de los maasai y otros pastoralistas, está por lo tanto en juego, dependiendo de si pierden o conservan sus tierras.

La iglesia se ha orientado cada vez más hacia el desarrollo y el progreso, pero en su mayor parte no se ha acomodado a las instituciones tradicionales maasai. En cambio, está tratando de convertirlos en lo que quisiera que fueran. Un misionero católico que trabajaba entre los maasai notó una vez que: “La evangelización es un proceso de llevar el evangelio a la gente allí donde está, no donde uno quisiera que esté”. ¿Pero qué vemos hacer a las iglesias cristianas a nuestras comunidades? Es el caos y la confusión total, trayendo desesperación. Hay conflictos de intereses en cuestiones de matrimonio, rituales tribales (costumbres y tradiciones), instituciones tradicionales - los Oloiboni, en particular; quienes la iglesia quisiera abandonar a asuntos más triviales tales como al adorno personal.

Durante el Ritual Oln’eherr, la iglesia luterana de Arusha desalentó a sus seguidores maasai a tomar parte³. Los maasai católicos por otra parte participaron plenamente en todos los rituales. Si el rechazo luterano a participar en el ritual se debe a que consideran al ritual como una extensión de la creencia maasai en oposición a la creencia cristiana, entonces quizás, su rechazo sea válido, así como es cuestionable en qué medida uno puede practicar dos creencias opuestas al mismo tiempo. Ellos podrían, sin embargo, haber permitido el apoyo material. Si se negaron a apoyar el ritual simplemente porque lo consideraron primitivo y supersticioso, entonces quizás sus puntos de vista eran demasiado estrechos. Los católicos, por otro lado, comprendieron el ritual como una extensión cultural desprovista de creencia. Esto es también ingenuo.

La cristiandad está también contra los matrimonios plurales, ampliamente practicados por los maasai⁴. Algunas iglesias más evangélicas, los pentecosteses por ejemplo, rompen las familias al convertir gente con matrimonios poligámicos.

La intervención estatal y de la comunidad desarrollista en nuestra comunidad ha traído desintegración cultural en un proceso caracterizado por:

- alienación de las tierras de pastura,
- menores cantidades de ganado por familia/persona,
- desintegración de la solidaridad, es decir, la diferencia entre ricos y pobres,
- aumento de la cantidad de trabajo para la mujer debido a la adopción de la agricultura,
- cultura tradicional bajo presión y conflictos internos sobre el futuro.

Comentando este desplazamiento cultural y sumisión de los pueblos maa, un académico maasai dijo esto recientemente (1987):

“No los puedo mirar románticamente. Durante años, han decorado las llanuras para otros. Ahora la dolorosa realidad es que deben cambiar ... No me puedo adaptar (a la comunidad)”; dijo. “A veces quisiera haber nacido 50 años antes o 50 años después...”

Contribuyendo a las mismas dificultades maa, otro académico (occidental) dijo:

“En algunos aspectos, su futuro parece ser algo parecido al de los indios americanos a mitad del siglo pasado. Parece como que van a terminar o bien en grupos tribales aislados en tierras de reserva que apenas si podrán sustentarlos, o arriesgándose en forma individual en la sociedad monetaria competitiva, no tribal, fuera de la reserva.”

Hace pocos años, un administrador kenyata preguntó: “Los maasai tuvieron 20 años para cambiar. ¿Necesitan más?”

Otro podría también decir que desde el advenimiento del colonialismo los maasai han tenido cien años para cambiar. ¿Necesitan más?

Tanto los gobiernos coloniales como independientes han tratado muchas formas de realizar cambios. La legislación, sin embargo, se ha mostrado inefectiva, y ahora están surgiendo importantes lecciones.

Primero, el pueblo no debería ser administrado como un objeto en asuntos que afectan sus vidas, sin hacerlos participar en el proceso de toma de decisiones. Esta ha sido la política seguida por error tanto por los gobiernos coloniales como independientes al tratar a los maasai. Segundo, la cultura de un pueblo es el vehículo de sus valores en el curso de su vida económica y política; debe ser respetada para obtener un cambio más efectivo. Es necesario conocer sus concepciones de lo que es correcto e incorrecto, qué es bueno y malo, y qué es feo y hermoso para ellos. Tercero, es también necesario incluso para los trabajadores eclesiásticos desarrollistas respetar a la religión maa. El desarrollo debe ser por y para el pueblo. La unidad, la fortaleza de lazos de los pueblos maa está conservada en sus rituales tribales e instituciones tradicionales: tienen que ser mantenidas y salvaguardadas para poder recoger una sustentabilidad cultural y los beneficios del desarrollo sustentable. Cuarto, los pueblos maa carecen de conocimientos educativos y capacitación técnica. Con esto quiero decir los medios necesarios para cambiar y moldear sus rituales tribales e instituciones tradicionales para adaptarse a un contexto contemporáneo. La comunidad debería preguntarse a sí misma: ¿Podrían los diferentes rituales ser cambiados -no abandonados- reteniendo el mismo simbolismo? ¿Podría reducirse el tiempo de los rituales reteniendo todos los elemen-

tos importantes? ¿Podrían ciertas instituciones como el “*Olpirron*”, que ha inmortalizado a nuestra cultura a través de los años, ser cambiadas y moldeadas de tal forma que inspiren el desarrollo? ¿Podría la institución del “*Olchokut*”, que involucra a los niños en el pastoreo, ser cambiada para los ancianos así nuestros niños pueden ir a la escuela?

Tal debate no necesita ser iniciado por el gobierno o la iglesia. Es el trabajo de la comunidad, y sus miembros educados en particular. Ellos pueden liberar a la comunidad de la ignorancia. Pero están preocupados por el hecho de que el tipo de educación que ellos han tenido los ha alienado de la comunidad, creando los dos extremos de, por un lado, una comunidad analfabeta, y por el otro, individuos educados preocupados y trabajando por su propio progreso.

Las ONG y el desarrollo maa

Los maasai de Kenya, en mucho mayor medida que su contraparte tanzaniana, han presenciado una importante intervención de ONG desde la independencia en 1963. La mayoría de las ONG son grupos relacionados con la iglesia, originalmente centrados en la evangelización y ayuda contra el hambre, y algunas son afiliadas o extensiones de ONG internacionales. Pocas son independientes, y aún menos son iniciativas locales viables. Una mayoría de ONG han recién llegado al área, particularmente desde el comienzo de los años ochenta. Esto está asociado con el creciente interés en los intentos de desarrollo de áreas más periféricas que caracterizó a este período, y una aparente moda de hacer algo con respecto a los maasai (Dr. Kituyi, M. 1992).

En contraste, una tendencia mayoritaria de las primeras ONG en el área maasai es que llegaron para ofrecer ayuda contra la hambruna después de extensas sequías. Por lo tanto, su programa era originalmente de ayuda. Esto tuvo un importante impacto en el alcance y tipo de las transformaciones que han sufrido. Mientras que las ONG en general han jugado un papel substancial en lo que respecta a actividades de bienestar y desarrollo en la región maasai kenyana, han mostrado una serie de debilidades relacionadas con el modo en que han operado. Un problema obvio es el gran número de ONG haciendo básicamente cosas similares; hay una multiplicidad de ONG religiosas que se concentran fundamentalmente en una misión evangelizadora, y en segundo lugar en trabajo relacionado con el desarrollo o bienestar. Es común presenciar en algunas partes de la tierra maasai distintos equipos evangelizadores compitiendo en ganar almas con una mezcla de mensajes que serían muy confusos

hasta para una audiencia más educada y locuaz que la que se encuentra en el mercado maasai (Dr. Kituyi, M. 1992).

Hasta hace muy poco, no había ninguna ONG en las tierras maasai de Tanzania. El gobierno ha sido el principal agente del desarrollo, mientras que la ayuda cristiana fue canalizada directamente por las iglesias.

En 1970, fue iniciado el Proyecto de Manejo de Tierras y Ganado Maasai, financiado por la USAID. El proyecto cubría los cuatro distritos maasai del norte de Tanzania. El proyecto fue la más costosa iniciativa desarrollista en la región maasai. Tenía como objetivos establecer asociaciones ganaderas y un eficiente sistema de comercialización con miras a incrementar las ventas de ganado por razones ecológicas y económicas. El método era invertir en infraestructura desarrollando aguas, lugares de comercialización, control de enfermedades, mejoramiento del ganado y la creación de asociaciones ganaderas para administrar la infraestructura.

El programa constituyó de muchas promesas y pocas realizaciones. La mayoría de las asociaciones ganaderas quedaron en el proceso de formación hasta el fin del proyecto en 1980. Pocos servicios fueron realmente puestos en práctica. Pocos fueron realizados de acuerdo a las necesidades locales identificadas. Nunca hubo un diálogo importante con los beneficiarios, y ninguna participación local en ninguna de las fases del proyecto. Cuando la agencia de ayuda se retiró en 1979, el gran proyecto se paralizó rápidamente (Dr. Kituyi, M. 1992).

A comienzos de los ochenta, los católicos formaron una ONG, la Oficina Diocesana de Desarrollo de Arusha (ADDO); y los luteranos comenzaron el Proyecto de Servicios de Salud Maasai. Los pentecosteses tienen un programa de forestación manejado y supervisado directamente por la iglesia. En la aldea de *Oloibor Soit*, del Distrito de Simarijiso, tienen un programa de desarrollo comunitario apoyado por una ONG afiliada de Suecia.

Las ONG internacionales son muy limitadas; estas son OXFAM-Reino Unido/Irlanda y la Fundación Africana de Desarrollo (ADF), de los EEUU. Según la experiencia recogida, las dos ONG actuaron más como agencias de financiamiento que como actores en el terreno. OXFAM apoyó mayormente los derechos humanos de los pastoralistas, particularmente entre los barabaig; mientras que ADF primero apoyó un proyecto de aguas en la aldea *Olbalbal* en el Distrito de Ngorongoro, y ahora está apoyando algunos pequeños programas de la ONG-*Ilaramatak Lorkonerei*.

Para abreviar, MS, a través del Servicio Voluntario Danés (DVS), y la Organización Holandesa de Desarrollo (SNV) han tenido un pro-

grama de desarrollo comunitario en la división Ngorongoro del Distrito del mismo nombre⁵. DVS continúa operando en el Distrito de Arumeru, con programas de desarrollo de la mujer y la juventud, y está mostrando interés en trabajar con *Ilaramatak Lorkonerei* en un Programa de Manejo de Recursos comunitario.

A finales de los ochenta, irrumpieron en la escena iniciativas locales, con el registro de Pueblos Integrados de Korongoro Orientados hacia la Conservación (KIPOC), *Inyuat e-Moipo* y *Ilaramatak Lorkonerei*.

KIPOC ha concentrado sus principales actividades en el Distrito de Ngorongoro, pero se ha embarcado en un ambicioso programa de establecimiento de oficinas representativas en otros distritos pastoralistas de la región (Arusha). Los funcionarios de KIPOC ven a estas como entidades autónomas pero esto es algo debatible (Dr. Kituyi, M. 1992). Los objetivos originales de la organización son derechos territoriales, educación y fortalecimiento comunitario.

Al intentar tratar todos los problemas identificados, *Ilaramatak Lorkonerei* ha identificado treas amplias áreas dónde trata de centrar su atención. Estas son, seguridad de las tierras, problemas de supervivencia de mujeres y niños, y un programa de capacitación educacional y de conducción (Dr. Kituyi, M. 1992). Esta ONG, sin embargo, ha centrado sus actividades en el recientemente creado distrito de Simanjiro.

Alcanza decir que en los últimos 10 años ha habido un número rápidamente creciente de ONG comprometidas en el desarrollo de los maa en Tanzania. Sin embargo, como hemos visto antes, no todas han comenzado de la misma manera.

ADDO, por ejemplo, es la creación conceptual de un misionero americano, Edward Hearn. Combinando su influencia personal externa y la de la iglesia, la ONG ha recibido desde el comienzo copiosa financiación, y lo sigue aún haciendo; ésto le ha permitido ser lo qué es y dónde está -pero a dónde se dirige (sustentabilidad)- es debatible. ADDO es una ONG eclesiástica con políticas formuladas por la iglesia; es dudoso si los maasai, la mayoría de los cuales no son cristianos, contribuirán a su sustentabilidad en el futuro. Otras ONG que han irrumpido en la escena a través de iniciativas locales están, por otro lado, enfrentando una multiplicidad de problemas que la antedicha ONG nunca ha experimentado. Todavía están luchando por establecer bases a partir de las cuales coordinar sus actividades, mientras que no disponen de los mínimos requisitos, ni siquiera suficiente fuerza de trabajo.

A menos que exista una afluencia de capitales del norte para permitir a estas ONG establecer su marco institucional, como en el caso de ADDO, temo de que nunca lograrán su programa de desarrollo. La otra

debilidad de las ONG en el territorio maasai es que trabajan más bien con respecto a los bienes materiales (agua, educación, generación de ingresos, etc.), sin consideración de los bienes morales y espirituales de este pueblo. Los dos -bienes materiales y espirituales- deberían ir de la mano. Si los cristianos y luteranos, por ejemplo, están contra los rituales tribales de los maasai, estoy seguro que no apoyarían iniciativas destinadas a la transformación de estos rituales. No apoyarían el desarrollo de los lugares culturales y religiosos maasai como *En'donyo o Ilmorwaak* o *Oyarata le-Mukulat*.

Aparte de hacer lo que otras ONG están haciendo en el área, *Inyuat e-Maa* trabajará para destacar los valores sociales y las tradiciones culturales de nuestro pueblo. Nosotros creemos que nuestro pueblo necesita no sólo bienes materiales sino también espirituales como los que les brinda su mundo cultural.

Los pueblos maa en busca de una identidad

En diciembre de 1991, la comunidad maa de Tanzania celebró su Primera Conferencia Pan Maa sobre Cultura y Desarrollo, cuyo tema era “Modernidad y Tradición; Conflictos o Armonía”.

Un ejemplo de los nuevos intentos de los pastoralistas de tomar a su cargo su desarrollo en términos económicos y culturales fue la Primera Conferencia Maa sobre Cultura y Desarrollo celebrada en Arusha en diciembre de 1991. Después de una discusión sobre el estado de las relaciones con otros pueblos, formas de cambio, percepción de sumisión cultural, pobreza creciente, pérdida de tierras, y actitudes hacia los maasai, los participantes trataron de identificar una vía hacia el futuro... Aparte de las consecuencias institucionales y desarrollistas de la conferencia, el hecho que los pueblos pastoralistas identifiquen y compartan un diálogo sobre su justa contribución a su propio desarrollo es de importante significación. Marca la importante transición de la era de ser objetos de la ayuda para el desarrollo, a actores en la identificación y solución de problemas. El espíritu de la conferencia está relacionado con otras iniciativas de base que emergen como vehículos de la transformación pastoralista (Dr. Kituyi, M. 1992).

La conferencia esperaba obtener delegados de los miembros de la comunidad en ambos países, Tanzania y Kenya, donde vive la comunidad⁶. La conferencia tenía el objetivo de examinar el dilema cultural del pueblo maa que presenta las fuerzas de la modernidad versus la tradición y brindar una guía pertinente para el futuro. Quería examinar nuestro ayer, el cual tiene importantes lecciones sobre cómo

mirar al presente, y cómo ver las posibilidades de nuestros mañanas.

Los propósitos y objetivos de la conferencia eran por lo tanto:

- (a) estimular, educar y clarificar a la comunidad, para entender sus dificultades presentes a través del intercambio de puntos de vista, ideas y experiencias,
- (b) ubicar, examinar y analizar críticamente los factores o fuerzas que contribuyen a estas dificultades, y sugerir medidas correctivas,
- (c) poner las instituciones tradicionales maa en el orden del día del gobierno y de las agencias de desarrollo en aras del desarrollo institucional de base.

Los esfuerzos y planes de realización de la conferencia fueron frustrados dos veces por las autoridades. El proceso de democratización estaba en construcción, y por lo tanto parte del proceso todavía no era comprendido, e incluso cuando lo era no era aceptado por muchas autoridades de nuestro gobierno. Los organizadores de la conferencia fueron considerados como agitadores, buscadores de problemas y fuerzas del tribalismo. Fuimos interrogados y amenazados con acción legal contra cualquiera que trabajara por la conferencia. Sin embargo, no nos dejamos amedrentar por tales amenazas e intimidaciones; luchamos contra todo, y al final el Gobierno de Tanzania permitió una conferencia “restringida” que excluía a la comunidad de Kenya. El Gobierno de Tanzania, como nos enteramos más tarde, no debe ser culpado por la exclusión de los kenyatas. En cambio, se debe culpar al Gobierno de Kenya por ésto, y quisiera pedir a esta reunión internacional que trate la “Cuestión de los Pueblos Indígenas de Africa” que tome nota de ésto. La conferencia nunca tuvo intención política, sino que tenía el propósito del desarrollo y progreso pacíficos de nuestra comunidad en ambos países. Pero al prohibir a sus ciudadanos asistir a la conferencia, el Gobierno de Kenya interfirió con los derechos democráticos de este pueblo.⁷ Se llegó a varias resoluciones. Si bien no radicales en muchos aspectos, reflejaban la mezcla de participantes y la creciente diversidad de la opinión maasai. En cuanto a la educación, resolvieron contribuir a un mayor acceso de los niños maasai a educación de calidad. En cuanto a la religión, fue apoyado el existente pluralismo - “cada hombre debe ir al cielo de su propia forma”.

En cuanto a la cultura, hubo claros intentos de combinar la retención de la tradición sacrificando elementos que habían impedido el desarrollo de la educación moderna, tales como la extensa transición de la niñez a la etapa adulta, y prácticas que disminuyen a la mujer, tales como la circuncisión femenina y algunos arreglos de matrimonio. Los

participantes llamaron al respeto y protección de instituciones y lugares culturales. Se estableció un organismo llamado Inyuat e-Maa (Organización de Desarrollo de los Pastoralistas Maa). Esta debería registrarse como una Organización No Gubernamental (ONG) encargada de identificar prioridades de desarrollo y trazar un curso de acción. El nuevo organismo fue visto como un vehículo para la creciente participación popular en el desarrollo (Dr. Kituyi, M. 1993).

La lección más importante de la conferencia fue, en forma significativa una consciencia de que nuestra supervivencia como pueblo, sociedad y cultura, radica en nosotros.

Nosotros, los africanos colonizados hemos pensado de nosotros como “objetos” durante tanto tiempo que a veces hemos olvidado que también somos “sujetos”. Se ha actuado por nosotros tan frecuentemente en los últimos tiempos que generalmente olvidamos nuestro potencial como actores. No necesitamos ser siempre peones en el juego de otros. Podemos convertirnos en jugadores de pleno derecho (Prof. Mazrui, A. 1988).

La comunidad maa de Tanzania quiere reclamar su posición en la historia; reescribirla como sujetos de la historia y no como objetos a ser manejados; tomar las cosas en nuestras propias manos.

La organización

“En vez de lamentar, como una amenaza, la desintegración de muchos valores tradicionales y la falta de una clara definición presentados por nuestro periodo histórico, podríamos tratar de comprender y usar los mismos conflictos y ambigüedades de la época para abrir el camino a la realización de nuevas posibilidades”.

Hellen Merrell Lynd, on Shame and the Search for Identity (La vergüenza y la búsqueda de la identidad).

Inyuat e-Maa es una organización comunitaria de los pueblos de habla maa de Tanzania. Fue formada por la comunidad después de la Primera Conferencia Pan Maa sobre Cultura y Desarrollo de 1991. La conferencia tuvo representación de todas las localidades de las tres Secciones de Gran Kisongo, Gran Purko, Gran Loita y los il-parakuyo. Estaban incluidos líderes tradicionales, los *Il-Laigwanaak*, quienes eran gente de recursos culturales y los miembros educados de la comunidad, participantes del diálogo. La conferencia estaba entonces ampliamente respresentada y basada, como para hacer que las resoluciones tomadas fueran de consenso comunitario. Por esta razón, la organización cubre todas las áreas de los pastoralistas maa.

La palabra maa, “*Inyuat*”, significa, esfuerzo/intento/tarea/acción/participación, en la lucha de cada uno por la supervivencia. Hemos simplemente llamado a la organización “*Maa Pastoralist Development Organisation*” (Organización de Desarrollo de los Pastoralistas Maa) en inglés, no sólo por una cuestión de conveniencia, sino también para mencionar y subrayar la principal fuente de sustento de la mayoría de los pueblos maa.

La organización ha sido recién registrada. Sólo tiene 5 meses de antigüedad, y por lo tanto, aparte de la conferencia, es demasiado joven como para alegar logros. Yo soy el único empleado de la organización por el momento; a causa de la falta de fondos, no hemos podido emplear la fuerza de trabajo requerida.

Pero como dice el dicho maa: “Hemos matado al león, bailemos para celebrarlo”. Habiendo registrado su organización, la comunidad maa de Tanzania, a pesar de las tribulaciones que ha sufrido, ha “matado el león”; y está ahora bailando de alegría y celebración. Hemos puesto nuestra supervivencia cultural y económica en custodia de esta organización.

Propósitos y objetivos

La comunidad maa de Tanzania, con la excepción de sus parientes, los *Il-Larusa*, son hoy el grupo particular más grande marginalizado del país. A través de los años, han alimentado una dirección de “aislamiento autoimpuesto” al margen de las demandas de desarrollo socioeconómico al mantener una prohibición vital tribal de difusión cultural. Su rechazo a adquirir una educación formal, su aborrecimiento de la vida citadina y la persistencia del pastoralismo a expensas de la agricultura, la mística de la inmortalidad y la celebridad que les otorgan a sus rituales tribales, han mantenido, sin lugar a dudas, vivos a este “aislamiento” y “proteccionismo”. Sus muchas instituciones tradicionales han contribuido a la satisfacción, confianza y por lo tanto, preservación de esta cultura. El entorno en el cual viven ha dictado no sólo su ocupación, sino también su vestimenta, la cual hoy les otorga una única y espectacular identidad cultural. La resistencia que han mostrado a aceptar la modernidad ha sido una fuerza poderosa en las mentes de los funcionarios gubernamentales, líderes eclesiásticos y funcionarios desarrollistas; y la política sugerida de abolición en vez de moldeamiento de estos rituales e instituciones tradicionales no ha tenido una amplia bienvenida en la comunidad. Escribiendo sobre nosotros en 1938, H. A. Fosbrooke dijo: “Desde su contacto original con los europeos, hace más

de medio siglo, han definido muy cortésmente como pueblo su actitud, más por hechos que por palabras, de que están satisfechos con su estilo de vida y pretenden mantenerlo. Han hecho ciertas adaptaciones y concesiones pero sólo después de un examen crítico y lenta absorción, no mediante una imitación irrazonable”.

Para que nuestra comunidad se convierta en una comunidad con sentido, los propósitos y objetivos de nuestra organización tienen que considerar y tomar nota de la anterior contradicción de desarrollo. Los propósitos y objetivos tienen que centrarse en nuestra personalidad básica - de mente, cuerpo y espíritu. Tienen que brindar la Satisfacción y Confianza que necesita la comunidad para sobrevivir como pueblo y como cultura.

En una de las cláusulas de la Constitución de Inyuat e-Maa, dejamos claro que alentaremos y promoveremos la tolerancia cultural y religiosa entre todos los pueblos y comunidades, no sólo en Tanzania, sino en todo el mundo, por la pacífica coexistencia de la humanidad. Hacemos ésto con la esperanza que otros actúen recíprocamente en forma tal que nos permita lograr nuestros queridos y deseados objetivos

El emblema de nuestra organización explica claramente lo que queremos y deseamos, y por lo tanto lo que defendemos.

- a) el escudo simboliza defensa, nervio y autoprotección, en la salvaguarda y preservación de nuestra cultura y otras posesiones.
- b) la marca que cruza “┐” el escudo de Norte a Sur y desde el este, es el emblema de la creencia y observancia religiosa maa, *Khapikhop*. Creemos que provenimos del Norte, más allá de la región de Africa oriental, y nos hemos dirigido hacia el Sur. El Este, donde salen el sol y la luna, simboliza la “fuente” de vida; en oposición al Oeste donde se ponen los dos. El Oeste es un símbolo de malos presagios.



- c) la vaca ordeñada por una madre llevando a su niño en su espalda tiene dos valores: la vaca en sí misma significa nuestro persistente pastoralismo, mientras que la madre y el niño significan la “familia” y la gran importancia que le otorgamos.

- d) el guerrero leyendo un libro es un emblema de la importancia de la educación, la cual necesitamos mucho en nuestra búsqueda de liberarnos de la ignorancia y también para aprender a tratar con el mundo exterior. El atuendo tradicional del guerrero significa la preservación, para afirmar que es posible obtener una educación formal manteniendo la personalidad básica.
- e) la mitad izquierda del escudo muestra árboles y una corriente de agua, para simbolizar nuestra preocupación por las cuestiones ambientales y de conservación. La corriente de agua expresa nuestra determinación de brindar agua a los seres humanos y al ganado, lo cual es de primera importancia para nuestra comunidad.

Así que mientras las ONG cristianas se concentran primariamente en la misión de evangelización, y en forma secundaria en el trabajo relacionado con el desarrollo y bienestar, Inyuat e-Maa se concentrará primero en el maatismo⁸ y en forma secundaria en el trabajo relacionado con el desarrollo y bienestar.

Los siguientes son los objetivos de la organización, en orden de prioridades:

Visión y estrategia

En la sección primera, vimos que la comunidad está constituida por una serie de entidades, cada una de las cuales es autónoma. El liderazgo de cualquiera de estas entidades (secciones) es en sí mismo vago, no efectivo. A nivel comunitario o nacional, no hay dirección. La fuerte dirección a nivel local está siendo sacudida por la legislación gubernamental, las transacciones de tierras, etc.

En el pasado, la comunidad logró vivir de acuerdo a esto, quizás porque existían menos fuerzas externas invasoras y destructivas. Pero hoy el mundo ha cambiado dramáticamente, con un creciente contacto externo. Nuestra cultura tradicional está siendo sometida a presión y el papel de los ancianos (la base de poder) está siendo erosionado mientras que hay una creciente escasez de recursos, desplazamiento y marginalización de la comunidad.

La organización tiene el objetivo de organizar a la comunidad dándole una visión y conducción en búsqueda de la liberación de la ignorancia y la privación. A través de la movilización, esperamos obtener unidad y cohesión comunitaria para:

- a. Elegir, planificar, implementar y evaluar proyectos que afecten sus condiciones de vida y su futuro.

- b. Cultivar la consciencia de los derechos de nuestro pueblo a través de la información y la educación.

Nuestra forma de encarar este proceso es vía una comprensión del mundo cultural de los pueblos, y también su organización social. Inyuat e-Maa no quisiera contemplar la centralización de la comunidad, porque es contraria a nuestra organización sociopolítica. Podría también causar muchos cuellos de botella en el proceso de desarrollo.

En cambio, la organización quisiera ver cada una de sus secciones dando forma a sus propias ONG de desarrollo a nivel de la sección. La localidad podría formar una ONG local de base como vínculo con la amplia ONG de la sección.

La dirección tradicional, los Oloiboni a nivel seccional, los Olaigwanani a nivel local, y los Engopiro a nivel sublocal, necesita ser transformada. Estas instituciones de base exigen alfabetismo y oficinas para tener la visión de manejar el proceso de desarrollo de nuestras demandas actuales.

Inyuat e-Maa, resulta ser entonces no precisamente una ONG sino una “Comunidad”; como la “comunidad cristiana”, la “comunidad musulmana”; etc. Podría ser un foro para todas las otras ONG maa, un custodio de la cultura maa y el vocero nacional de la comunidad. La comunidad de Kenya podría también organizarse según estas líneas. Al final del camino la comunidad podría obtener un organismo territorial para trabajar por la promoción de la cultura y los pueblos maa.

Baste decir que en este momento Inyuat e-Maa no considera a otras ONG locales maa como competidores - es la única ONG encargada de los asuntos culturales de la comunidad. Sin embargo, la organización sugiere que las ONG viables y sustentables deberían estar basadas en la organización sociopolítica de la comunidad. Serían entonces mejor comprendidas por sus miembros, quienes podrían contribuir crecientemente a su sustentabilidad.

Supervivencia cultural

La desintegración cultural es el mal que arrasa toda Africa. Es uno de los grandes males que ha sufrido el Africa, sin igual en ningún otro continente. Africa ha tendido a copiar más que a tomar prestado del mundo exterior lo que es bueno a seguir o alimentar y dar pie a sus propio patrimonio común, su cultura. Africa ha equiparado desarrollo con modernidad, con poca consideración de la velocidad del cambio, la inestabilidad que puede causar, y el aislamiento humano asociado con el mismo: las costumbres nativas africanas, los rituales, creencias e

instituciones han sido menospreciados y considerados como menos civilizados. Esta peligrosa y deplorable concepción errónea ha sido sostenida tanto por extranjeros como por nuestras propias elites africanas. Por lo tanto en el Africa de hoy no existe una sustentabilidad cultural. Los africanos deben cambiar, pero los cambios deberían relacionarse con su propio ser y también con los Dioses.

Inyuat e-Maa reconoce que la sociedad tradicional maa ha comenzado a resquebrajarse. La estamos viendo desintegrarse. Nuestro propósito más importante entonces es salvar a la sociedad de la desintegración total. Pondremos énfasis en nuestra construcción institucional moldeando las instituciones tradicionales que necesitamos para que el desarrollo comunitario de base se adapte al contexto contemporáneo. Los rituales tribales que nos relacionan con nuestro Dios también necesitan ser fortalecidos. En este momento, estamos tratando de vender una idea al Instituto Humanístico Holandés para la Cooperación con Países en Desarrollo, HIVOS, para que nos ayude a desarrollar el *En'donyo O'Ilmorwaak*, "La Colina Sagrada de los Ancianos". Este es un lugar sagrado en nuestra cultura. Durante unos 200 años, más de 12 generaciones de ancianos maa han sido iniciadas en este lugar. Esto sucede cuando nuestros jóvenes, los guerreros o *Ilmorraan*, atraviesan la edad de la juventud y son ordenados para ser mayores, o sacerdotes de la comunidad.

Inyuat e-Maa sabe que si permitimos que este lugar sagrado y otros con valores y simbolismos en nuestra cultura desaparezcan, nuestra cultura nunca será la misma otra vez. Las generaciones más jóvenes que han sido depositarias de la custodia y salvaguarda de nuestra cultura por las generaciones más antiguas, serán, si esto sucede, condenadas por la historia.

Supervivencia económica

La supervivencia cultural va de la mano de la supervivencia económica. Lo que contemplamos hoy es que la mayoría de aquellos que se unen a la iglesia son los miembros pobres de la comunidad; mientras que la mayoría de los ricos o pudientes son reacios a hacerlo. El orgullo, la dignidad y el honor son esenciales para nosotros. Sin embargo, sin poder económico no habrá orgullo, dignidad ni honor; y por lo tanto no habrá cultura.

Nuestra economía está basada en el pastoralismo de subsistencia, del cual no podemos depender hoy exclusivamente a causa de las crecientes demandas y necesidades del pueblo. La tierra que nos queda, sin

embargo, después de que las mejores tierras han sido apropiadas por otros, es árida o semiárida, bastante inapropiada para la agricultura. El énfasis estará todavía en el pastoralismo para evitar la degradación ambiental de estas frágiles regiones del mundo. Tiene que ser mejorado, a través del cuidado de la salud del ganado, atención de los recursos naturales (aguas, pasturas, etc.) y la creación de mejores condiciones para la comercialización del ganado y los productos ganaderos. Inyuat e-Maa trabajará también hacia el fortalecimiento de la comunidad en el control y manejo de todas sus actividades.

Sin embargo, como las condiciones de la vida pastoralista están declinando, mediante la pérdida de animales, inseguridad en la tenencia de tierras, creciente pobreza, los efectos de la sequía, etc., son también importantes otras actividades económicas. Trataremos de diversificar nuestra economía mediante la protección de la abundante fauna dentro de nuestras llanuras para recoger los beneficios de la misma. Podríamos crear unidades de uso múltiple de la tierra (ganado, fauna, turismo, etc.), en tales áreas; y reclamar pagos por permiso de caza y campamento del turismo que viene al área. Las mujeres serán alentadas a dedicarse a las artesanías tales como el trabajo de cuentas, en el cual se destacan.

Mucho de todo esto, sin embargo, depende del hecho de si conservamos nuestra tierra o no. Hemos sufrido grandemente a causa del despojo de tierras resultante de la creación de áreas protegidas, Parques Nacionales, agricultura a pequeña y gran escala, reservas forestales así como concesiones mineras y de caza. Hoy, en la mayoría de nuestras tierras esta pesadilla del desarrollo es aún persistente; la situación completa es caótica y sin reglas. En una localidad, Naberera en el Distrito de Simanjiro, por ejemplo, el año pasado, más de 35.000 acres de tierra fueron apropiados por 17 individuos en un sólo día.

Los acuerdos tradicionales maasai de tenencia de tierras que ayudaron a mantener el medio ambiente de estas frágiles regiones del mundo han sido destruidos por la legislación gubernamental, mientras que no se hace nada para reemplazarlos.

El caso de la Reserva de Caza Mkomazi (RCM) es uno de los últimos de estos acontecimientos que están sometiendo a nuestra comunidad a la escasez de recursos, desplazamiento y marginalización. Los miembros de la comunidad que vivieron en el área junto con la fauna durante muchos años fueron desalojados por la fuerza de esta área en 1988, convirtiendo al área en una zona exclusiva para la fauna.

“Mientras que la moderna estrategia de conservación enfatiza la importancia de los beneficios directos a los habitantes locales en

términos de una sustentabilidad a largo plazo, y esta estrategia está actualmente en práctica en el Área de Conservación de Ngorongoro (ACN) y en el Parque Nacional Serengeti, en la Reserva de Caza Mkomazi (RCM) la estrategia seguida está basada en las premisas de crear una activa hostilidad hacia los habitantes locales. Los pastoralista, quienes han residido en el área durante más de cien años, han sido privados de sus derechos ancestrales, desalojados sin preparación para su recepción en otra parte y han sufrido una alteración social y un desastre económico como resultado” (Fosbrooke, H.).

Con el apoyo del Instituto Internacional para el Medio Ambiente y Desarrollo (IIED), de Londres, Inyuat e-Maa y otras partes interesadas están desafiando esta jugada del “lobby” pro fauna.

Inyuat e-Maa quisiera que esta área de Mkomazi fuera devuelta a su antiguo estatus de relación ser humano/fauna. Si el Gobierno de la República Unida de Tanzania está de acuerdo, el IIED acuerda financiar un estudio de posibilidades orientado a convertir al área en una unidad de tierra de uso múltiple, como el Área Ngorongoro.

Inyuat e-Maa considera a la TIERRA como una cuestión que atañe la supervivencia de todos; esperamos trabajar junto con otras ONG locales del área para registrar la tierra dejada a nosotros. Por el momento, esta es la más inmediata solución al problema. Hay, sin embargo, problemas fundamentales referentes a los criterios a ser seguidos en este registro de tierra: hay quienes abogan por un procedimiento gubernamental de demarcación de aldeas, por un lado, y por el otro, quienes favorecen un acuerdo tradicional de tenencia de tierras, considerado más viable en un marco pastoralista.

Posibilidades

Sobre la cuestión de las posibilidades, me he referido a la cuestión de ¿qué oportunidades y chances tenemos; cuál es nuestro potencial y capacidad; cuáles son nuestras perspectivas y expectativas con respecto a nuestra sustentabilidad?

Gobierno de la República Unida de Tanzania

Nosotros, en tanto que una Organización No Gubernamental (ONG), o como Comunidad, en el seno de la comunidad de Tanzania en general, tomamos nota del hecho que la República Unida de Tanzania es el principal formulador de políticas y el principal agente desarrollista de cualquier otra entidad del desarrollo, ya sea internacional, guberna-

mental o ONG comunitaria local. Para que nuestra organización tenga buenas perspectivas, debemos reconocer y vivir con esta realidad. No somos competidores, sino más bien socios en el trabajo por el desarrollo de la comunidad y la totalidad del país.

Agencias de ayuda

Las agencias de ayuda del Norte han sido actores durante largo tiempo del desarrollo del Sur. Incluso estando aquí, debemos nuestra existencia a las agencias de ayuda tales como SIDA, DANIDA, FINNIDA, NORAD, HIVOS y el Instituto Internacional por el Medio Ambiente y Desarrollo (IIED), Londres. Sin embargo, con el fin de la Guerra Fría, algunos predicen el retiro de tales agencias de ayuda en un futuro próximo. No esperamos sobrevivir solamente basados en el apoyo de las agencias de ayuda. Pero, como todavía somos novatos, necesitaríamos algún tipo de cooperación con ellas; esta cooperación nos daría la capacidad de construir nuestros acuerdos de trabajo y nuestra capacidad.

La comunidad

Dado el tiempo de vida, creo que Inyuat e-Maa tiene el potencial de autosustentabilidad. De todos los procesos y teorías de desarrollo traídos a nuestro pueblo, ninguno ha seriamente considerado nuestras aspiraciones y necesidades culturales. Esta es una de las más importantes razones que explican el escepticismo de nuestra comunidad relativo a la aceptación del actual proceso de desarrollo. Habiendo reconocido esto esperamos, a través de la movilización, lograr mayor participación y apoyo comunitario.

La Constitución de la Organización estipula los órganos necesarios para la movilización comunitaria:

- *El Oloiboini* - Para el nivel Seccional. Se espera que esta dirección religiosa ceremonial ayude a la organización a identificar a los verdaderos líderes locales del pueblo. Estos líderes locales, *Il-Laigwanaak*, lo visitan oficialmente de tiempo en tiempo, no sólo para reconocer su papel de líder de la comunidad, sino también por cuestiones relativas al bienestar y a la salud de la comunidad en una localidad particular.

Sin embargo, en general, el *Oloiboni* puede ser visto como una institución positiva al servicio de las necesidades humanas (Hillman, E. 1991).

- Los *Olaigwanani* (pl. *Il-Laigwanaak*) - la base de movilización es la localidad, donde la dirección eficiente de la comunidad está basada. El *Olaigwanani* es el órgano de base que la organización podría contactar para cualquier proceso de movilización. El se vincularía con sus asistentes, los *Ingopir* (sing. *Engopiro*) para movilizar al pueblo en la localidad.

Para la comunidad, este líder es más efectivo e inspirador que los funcionarios gubernamentales de base.

- El *Olamal lo Ilmoran* - Fuerza de movilización juvenil a nivel local. Normalmente, moviliza los recursos para cubrir los costos de los ritos de pasaje del grupo.
- El *Olamal lo Ingoroyok* - Fuerza de movilización de las mujeres. El *Olamal*, la mayoría del tiempo, está orientado religiosa o moralmente. También, como lo dice Hillman, “sirve verdaderas necesidades humanas”, cuando sirve para movilizar a un grupo social particular para cumplir con sus necesidades de desarrollo. Como el *Olamal lo Ilmorran*, esta fuerza de movilización de las mujeres opera a nivel local o sublocal.

No obstante, el ingreso y el nivel de vida del pueblo debe ser mejorado para contribuir crecientemente a su desarrollo. Nos alegramos de la perspectiva de trabajar juntos con otras ONG locales del área, KIPOC, Inyuat e-Moipo, Ilaramatak Lorkonerei, ADDO y otras para poder lograr este objetivo.

La Organización Inyuat e-Maa está estructurada de la siguiente manera:

- El departamento socioeconómico - para tratar con el desarrollo socioeconómico de la comunidad de manera de unirse a la corriente principal de desarrollo nacional.
- Asuntos culturales y religiosos - para tratar todos los asuntos culturales en aras de la supervivencia cultural.
- Investigación y diversificación económica - para tratar todo el trabajo investigativo necesario para los tres departamentos de la organización y también para asesorar sobre las formas de diversificar la economía, previamente monocultural, de la comunidad.

En el futuro, esperamos que los tres departamentos se separen en entidades autónomas pero complementarias. El departamento de desarrollo socioeconómico se convierte en la principal ONG, asumiendo los derechos y las obligaciones financieras de Inyuat e-Maa. Investigación y diversificación económica se convierte en un ala económica autosuficiente para generar excedentes para la comunidad. La religión

maa dejará de ser informal para convertirse en formal cuando el departamento de asuntos culturales y religiosos de la ONG se convierta en un Instituto Cultural y Religioso de la Comunidad. El Instituto Cultural y Religioso será el organismo supremo para moldear y proyectar el desarrollo de las otras dos entidades.

Si logramos tener éxito en esta línea, habremos tomado prestado y no copiado de otros. Una de las más exitosas, progresistas, emprendedoras, religiosas y cohesivas comunidades del mundo de hoy, diría yo, es la Comunidad Ismailia, conducida por Su Alteza, S. S. El Aga Khan. Está actualmente estructurada según las líneas anteriores que quisiéramos implementar.

Conclusión

Shakespeare en “Hamlet - Príncipe de Dinamarca” dijo una vez:

“Pero, para terminar ordenadamente donde he comenzado,
Nuestra voluntad y destino corren en sentido tan contrario
Que nuestros recursos siempre fenecen
Nuestros pensamientos son nuestros,
sus fines no nos pertenecen”.

En conclusión, quisiera decir que lo anteriormente expresado son nuestras metas, y tenemos la voluntad de cumplirlas. Como Shakespeare dice, no obstante, debemos tener presente el hecho de que las metas, pensamientos y voluntades del pueblo, debido a las fuerzas invasoras, competidoras y peligrosas u otros defectos, pueden no ser nunca logrados.

Un culto maasai (ole-Saibull) aconseja que,

“Debe haber un matrimonio entre lo viejo y lo nuevo, lo tradicional y lo moderno; de otra manera, divorciar la tradición de la educación, de la religión y del progreso es destruir a los maasai desde dos frentes, los maasai cultos no tendrán raíces y los maasai tradicionales no tendrán vástagos. Hay una necesidad para los dos grupos de juntarse y evaluar sus diferencias para revisarlas de forma de asegurar su propia supervivencia como una comunidad competente dentro del seno de la sociedad de la cual los maasai son parte integrante... La respuesta debe ser una cuestión de opción entre la resistencia, la rendición o la adaptación”.

Creo que hay una divinidad que dará forma a nuestra meta.

Notas

1. Actualmente (desde 1988), la comunidad maasai de ambos países (Kenya y Tanzania) tiene títulos de arrendamiento sobre unas 600 hectáreas en *En'donyo o Ilmorwaak* (la Colina Sagrada de los Ancianos). El área está entre las montañas de Kilimanjaro y Meru, en el Distrito Hai de Tanzania.
2. El ritual de que se trata es el *olng'eherr*, que tuvo lugar en 1987/90 comprendiendo al grupo por edad *Ilkishumu* - ahora después del ritual rebautizado como *Ilkitoip*. El Gobierno de Kenya quería que el grupo de edad más joven, *Ilkimunyak*, que no había cumplido todavía con el precedente ritual de *Eunoto*, lo hiciera junto con los *Ilkishumu*. Según la costumbre, esto era suficiente para romper los vínculos entre los *Ilkisongo* de Kenya y Tanzania.
3. Las fuentes son Samwel Ole Makara, un luterano de Sekei, Arusha, y Lazarus Ole-Nairowa, un luterano de Monduli, a quienes les preguntó su Pastor porqué fueron a la Primera Parte del Ritual en *En'donyo o Ilmorwaak*. (Conversación personal con los dos, 1989).
4. "El matrimonio plural o poligamia, es encontrado en todo el mundo en una variedad de formas que están determinadas culturalmente ... entre los occidentales en forma de poligamia consecutiva". Hillman, E.; en *Polygamy Reconsidered: Christian Churches and African Plural Marriages*.
5. Ninguna de las dos Organizaciones está en el área actualmente. M.S. ha tenido una complicación operacional que culminó con la suspensión del programa. Anna Petit era la asistente técnica de SNV en el área; al fin de su función no fue sustituida. HIVOS/SNV, sin embargo, apoyan a KIPOC, la ONG del área.
6. La población de la Comunidad en ambos países es más o menos la misma.
7. Debido a esta razón, la Comunidad de Kenya no pudo tomar parte y no es por lo tanto miembro de la Organización.
8. Armazón institucional: ver las instituciones en la figura uno. - Búsqueda de una identidad maa. - Olkereti le Maa -- Cultura y religión maa.

CAPITULO 2

LOS BOSQUIMANOS DEL SUR DE AFRICA

ROBERT K. HITCHCOCK

LOS PUEBLOS INDIGENAS, EL ESTADO, Y LOS DERECHOS A LOS RECURSOS EN EL SUR DE AFRICA

Los gobiernos de Namibia, Botswana, Zimbabwe y Zambia están llevando adelante políticas que teóricamente devuelven el control sobre los recursos naturales a las comunidades locales. Un objetivo de estas políticas es alentar la conservación a través de permitir a los habitantes locales beneficiarse de la utilización de los recursos. Este trabajo valora los efectos del cambio de las reglas de manejo de recursos en los estados del sur de Africa. Basándose en cifras de los bosquimanos (san), himba, kalanga, y ndebele, queda demostrado que el grado en que los pueblos locales tienen control sobre los recursos varía mucho. Los estados del sur de Africa han tendido a otorgar sólo derechos limitados a los recursos a los pueblos indígenas, y mucho de los beneficios socioeconómicos de aquellos recursos no llegan a las comunidades locales. Se necesitan claramente grandes esfuerzos de parte de los estados, ONG, agencias de ayuda internacionales, y los mismos pueblos locales para promover los derechos a la tierra y los recursos de los pueblos indígenas de Africa.

Introducción

Durante los pasados varios años ha tenido lugar un dramático surgimiento de esfuerzos de gobiernos, agencias de ayuda internacionales, y varias organizaciones no gubernamentales para promover programas de manejo de recursos naturales de base comunal en el sur de Africa. Estas actividades fueron iniciadas en parte a causa del fracaso de las políticas de conservación previas, que quitaron el control de los recursos naturales a los pueblos locales y lo pusieron en manos del estado o compañías privadas (Anderson y Grove 1987; Adams y McShane 1992; Bonner 1993).

Los gobiernos de Namibia, Botswana y Zimbabwe están actualmente instrumentando políticas que teóricamente devuelven el control sobre los recursos naturales a las comunidades locales. La principal presunción subyacente en estas políticas es que los pueblos locales estarán más dispuestos a conservar los recursos si tienen la posibilidad de obtener beneficios económicos de ellos.

Algunas de los pueblos involucrados en los programas de manejo descentralizado de recursos naturales son grupos indígenas que dependen en cierta medida de plantas silvestres y animales salvajes para su subsistencia e ingreso. Generalmente descritos como poblaciones vulnerables a causa de su pobreza y su bajo estatus socioeconómico y político, los pueblos indígenas del sur de Africa han comenzado a organizarse en comités de acción de base y asociaciones en un intento de ampliar sus derechos. La cuestión es hasta qué grado estos esfuerzos serán exitosos dadas las actuales políticas gubernamentales.

Este trabajo valora los efectos del cambio de las reglas de manejo de recursos de estos países del sur de Africa (Cuadro 1). Los gobiernos de estos tres países han tendido a otorgar sólo derechos limitados a los recursos a los pueblos indígenas, y muchos de los beneficios socioeconómicos de estos recursos no llegan a las comunidades locales. Basándose en materiales sobre casos específicos, examina el grado en que los pueblos indígenas se han beneficiado de las políticas de manejo de recursos naturales.

Los ju/'hoansi de Namibia

Quizás la mejor conocida de las organizaciones populares de base comunal que participan en actividades de manejo de recursos naturales es la Cooperativa de Agricultores Nyae Nyae (CANN), una asociación de bosquimanos ju/'hoansi que participan en un esfuerzo desarrollista multifacético en el noreste de Namibia. Formada en 1986, esta organización se ha hecho cargo de una variedad de proyectos, incluyendo el establecimiento de más de 30 comunidades descentralizadas, cada una con su propia fuente de agua, huertas, y pequeños rebaños de ganado. La recolección de alimentos constituye parte de la subsistencia de estas comunidades ju/'hoansi, mientras que obtienen algunos ingresos de industrias rurales como la manufactura de artesanías.

Los ju/'hoansi han hecho esfuerzos para ganar más control sobre su tierra y recursos a través de peticiones al gobierno de Namibia y jugando un papel activo en una conferencia a nivel nacional sobre reforma agraria celebrada en la capital del país en 1991 (República de

Namibia 1991). El gobierno de Namibia otorgó tácito reconocimiento a sus derechos territoriales cuando declaró que aceptaría el sistema tradicional de manejo de la tierra ju/'hoansi como la base para el otorgamiento de tierras. Consiguientemente, los ju/'hoansi fueron capaces de convencer a algunos pastoralistas que se habían trasladado a sus áreas con su ganado, a que se retiraran pacíficamente, demostrando de esta manera su voluntad y habilidad para controlar sus recursos (Bieseke 1992; Hitchcock 1992).

Uno de los problemas es que los ju/'hoansi no tienen control legal definido sobre los recursos de su área. No tienen permitido proteger sus rebaños y aguadas de animales problemáticos como leones y elefantes, ni pueden explotar y vender maderas locales.

Se están haciendo ahora esfuerzos para establecer un programa de manejo de recursos naturales en Bushmanland. Algunos miembros de la Cooperativa de Agricultores Nyae Nyae están preocupados sobre las implicaciones de nuevos tipos de categorías de manejo de la tierra que podrían usurpar la autoridad de los ju/'hoansi. Están también preocupados de que la mayoría de los beneficios económicos seguirán dirigiéndose a los gobiernos o a una compañía privada de safari, Anvo Hunting Safaris, que ha estado operando en el área desde 1988. Sus esfuerzos para convencer al gobierno que permita a los habitantes locales tomar decisiones sobre el uso de recursos naturales no ha tenido éxito hasta ahora. Se están haciendo progresos a nivel regional, sin embargo, con el establecimiento de un Comité de Planeamiento Ambiental (CPA) a principios de 1992. El gobierno de Namibia está escuchando las inquietudes de los ju/'hoansi, y se están realizando esfuerzos para institucionalizar derechos de acceso a los recursos. Continúan aumentando las presiones ya que los pastoralistas y las compañías de turismo exploran Bushmanland oriental y solicitan permiso a las comunidades locales y al gobierno central para trasladarse al área.

Los himba del noroeste de Namibia

Los himba son pastoralistas seminómadas que utilizan aguadas muy dispersas y campos de pastoreo en las escabrosas montañas y llanuras arenosas del noroeste de Namibia y el suroeste de Angola. Sumando 9.000 individuos, los himba han tenido que enfrentar la sequía, la guerra y las cambiantes circunstancias económicas durante las pasadas dos décadas (Jacobsohn, Pickford, y Pickford 1990). Otrora uno de los más ricos pastoralistas de Africa, los himba han perdido muchos de sus

animales en una importante sequía en 1979-1982. Muchos de ellos pasaron a ser mucho más dependientes del estado en lo que respecta a alimentación, trasladándose a las ciudades. Otros se transformaron en trabajadores asalariados, mientras que otros se dedicaron a la recolección o a hortalizas irrigadas para vivir.

En los 80, los himba fueron afectados por la guerra entre la Fuerza de Defensa Sudafricana y la Organización Popular de Africa del Suroeste (SWAPO). Como resultado de esta difusión de armas en la región, la caza furtiva aumentó substancialmente. En Kaokoland se sucedieron cambios administrativos, con una centralización del control gubernamental. Las estrictas reglamentaciones contra la caza furtiva existían en los libros en Namibia, pero la implementación de estas reglamentaciones era complicada en una región tan remota como Kaokoland.

En un intento de responder a los problemas que enfrentaban los himba y otros grupos del noroeste de Namibia, fueron desarrollados dos programas a través de los esfuerzos combinados de las comunidades afectadas y una organización no gubernamental conocida como Desarrollo Rural Integrado y Conservación de la Naturaleza (DRICN). Un programa implicaba el establecimiento de un sistema de vigilancia comunal de la caza en el cual los himba locales fueron asignados el control de las áreas donde residen. Los guardianes son responsables de rastrear a los animales y buscar a los cazadores furtivos; toda la implementación de la ley es realizada por funcionarios gubernamentales. Los guardianes de los animales de caza son ayudados por el personal de campo del Ministerio de la Fauna, Conservación y Turismo. A cambio de sus servicios, los guardianes reciben un pequeño salario, alimentos y bienes. En el área donde hay guardianes de la fauna, la caza furtiva ha declinado considerablemente y las cifras de animales salvajes han aumentado en los últimos años.

El sistema de vigilancia comunitaria de animales salvajes ha sido exitoso por dos importantes razones. Primero, el sistema fue planificado e implementado por las comunidades participantes, y capitalizó el valor de los animales salvajes inherente al pueblo como recursos al permitirles la autoridad y la responsabilidad de administrarlos. Segundo, el sistema juntó la capacitación y apoyo de diversos actores -la comunidad, el DRICN, y el gobierno- que juegan papeles complementarios en el programa.

El segundo programa era un programa piloto de turismo, en el cual los turistas que llegaban al área pagaban una tasa de R25 (unos US\$10) por cabeza, por noche. Los fondos provenientes fueron distribuidos entre las comunidades con derechos tradicionales en el área. La población pudo también beneficiarse del turismo a través de la venta de

artesanías a los visitantes. Las agencias de viaje fueron alentadas a que los turistas se detuvieran y saludaran y hablaran con los residentes del área y de que fueran más conscientes del efecto ecológico del turismo, incluyendo el despojo de leña y los residuos abandonados.

El proyecto de turismo himba es un ejemplo de lo que se está intentando para permitir a las comunidades obtener una porción de beneficios del potencial local de recursos. El proyecto está funcionando bien en lo que respecta a la relación entre turistas y las comunidades, que ahora es más positiva, y las comunidades están disfrutando de beneficios económicos. El arreglo, sin embargo, es muy específico. Las agencias de viaje podrían decidir no cooperar con las comunidades, y no hay ninguna restricción legal que lo requiera. Para asegurar que el proyecto continúe trabajando sin problemas, el derecho de las comunidades al manejo de la fauna y el turismo debe ser protegido legalmente.

Habitantes de áreas remotas en Botswana

Existe una situación diferente en las áreas remotas de la República de Botswana. El gobierno de Botswana tiene todavía que aprobar una legislación específica que permita a los pueblos locales controlar los recursos en las áreas de tierras tribales (71% del país). En la Política de Tierras de Pastoreo Tribales (1975) y en la Política de Conservación de la Fauna (1986), hay estipulaciones sobre el aliento a las comunidades locales a utilizar la fauna y otros recursos naturales, pero todavía hay unas pocas comunidades que han sido capaces de obtener una porción de los beneficios de la venta de permisos de caza o del otorgamiento de concesiones a compañías de safari.

Hay una estipulación en las Regulaciones de la Conservación de la Fauna (Caza Unificada) de 1979 por la cual “permisos especiales” pueden ser otorgados a cazadores de subsistencia. Los Habitantes de Áreas Remotas (HAR) que dependen en forma importante de la fauna pueden usar estos permisos para cazar tipos específicos de animales. En la práctica, han sido arrestados por caza ilegal incluso teniendo estos permisos. Hasta qué grado tienen los pueblos rurales derechos de acceso a los recursos de la fauna es, por lo tanto, una pregunta sin respuesta.

El gobierno de Botswana, las comunidades locales y las organizaciones no gubernamentales han realizado esfuerzos para establecer proyectos comunitarios con respecto a la fauna. Estos proyectos no han sido todavía muy exitosos en parte a causa de problemas organizativos y también porque los beneficios de los proyectos han sido bajos. La

distribución de los beneficios no ha sido siempre muy amplia en las comunidades donde los proyectos han sido implementados (en Kedia y Mabutshane) (Cumming y Taylor et al. 1989; Hitchcock 1991).

En el caso del Fondo de Conservación Data, que ostensiblemente es un programa de manejo de recursos de base comunal en el noreste de Botswana, los beneficios todavía no han llegado a los habitantes de la región. En el establecimiento del programa hubo una consulta bastante limitada con el pueblo local. Algunos individuos, incluyendo a los bosquimanos tyua, fueron excluidos del área, que fue reservada con propósitos de conservación y ecoturismo. Además, la región controlada por el fondo contiene una importante fuente de sal, que es un importante elemento usado por los tyua para la generación de ingresos y para el trueque. El proyecto ha conducido entonces a un acceso más restringido a importantes recursos y a una reducción de los ingresos de los habitantes locales.

Varias de las comunidades de áreas remotas de Botswana están tratando de establecer sus propios programas de utilización de recursos. Los habitantes de Manxotae, en el río Nata en el noreste de Botswana, por ejemplo, están trabajando en proyectos de industria rural a pequeña escala. En la parte occidental de la región del Delta del Okavango, grupos de mujeres están comenzando a practicar la conservación de las palmeras usadas en la manufactura de cestos. Diversos grupos en el Distrito de Ghanzi han comenzado proyectos de horticultura y agroforestería. El Fondo de Desarrollo Kuru en el norte del Distrito de Ghanzi ha iniciado una serie de proyectos de desarrollo con implicaciones de manejo de recursos (Kann, Hitchcock, y Mbere 1990).

La complejidad de la situación de la tenencia de la tierra y recursos puede ser notada en el caso de la Reserva de Caza del Kalahari Central. Allí, los aproximadamente 1.000 bosquimanos y bakgalagadi han sido informados que tienen que abandonar las diversas áreas donde han vivido durante generaciones y trasladarse a un área relativamente pequeña (900 km²) alrededor de !Xade. No sólo la alta densidad de población va a agotar rápidamente los recursos locales, sino que surgirán conflictos sobre el uso de la tierra entre los grupos residentes y aquellos a ser reasentados allí. No hay ningún tipo de mecanismos formales para que los habitantes de !Xade se beneficien del turismo en el Kalahari Central. Han habido incidentes en el Kalahari en los cuales habitantes locales han sido golpeados y torturados por la policía y funcionarios del Departamento de Fauna y Parques Nacionales (Mogwe 1992).

A menos de que se realicen esfuerzos para asegurar que los habitantes locales de Botswana sean capaces de mantener los derechos

sobre tierras y recursos, estos proyectos podrían ser amenazados por intereses externos. Ciertamente, esto ya ha ocurrido en varias partes de Botswana donde gente no local ha introducido su ganado para usar la pastura y el agua. El ganado ha tenido efectos negativos sobre las huertas y otros proyectos relacionados con los recursos de los residentes locales. Se han realizado pedidos por parte de las comunidades locales para que el gobierno de Botswana les otorgue seguridad sobre la tenencia de sus recursos, pero hasta ahora no ha habido ninguna respuesta formal a estos pedidos.

Manejo de Recursos Naturales y CAMPFIRE en Zimbabwe

En el caso de Zimbabwe, cuyo Programa de Manejo de Areas Comunes para Recursos Indígenas (CAMPFIRE) se tiene como el mejor ejemplo de manejo de recursos y desarrollo de base comunal de Africa, los habitantes rurales han comenzado a obtener un cierto acceso a los beneficios económicos provenientes de los recursos de la fauna (Adams y McShane 1992; Bonner 1993). En el pasado, muchos de los habitantes del Zimbabwe rural consideraron a los animales salvajes más como un problema que una potencial fuente de ingresos, subsistencia y empleo. Los elefantes, búfalos y otros animales destruían sus campos y a veces mataban a la gente, y los animales de rapiña como los leones y leopardos reducían sus rebaños. La industria del safari servía a los turistas y cazadores no locales, y los pueblos de las áreas comunales vieron pocos, si es que algunos, beneficios de la presencia de las compañías de safari. El personal del Departamento de Parques Nacionales y Manejo de la Fauna era visto como implementador de leyes que a veces significaban que los pueblos locales eran encarcelados por caza ilegal o por obtener recursos dentro de los predios de Parques y Fauna.

Comprendiendo algunos de los problemas en la forma en que la fauna y otros recursos han sido manejados, el Gobierno de Zimbabwe aprobó la *Ley de Parques y Fauna* que permite a los distritos y comunidades locales obtener acceso a los beneficios de los recursos fauníferos. La devolución de la autoridad sobre la fauna fue realizado a través del otorgamiento de lo que ahora es conocido como el estatuto de Autoridad Apropiada de los distritos. A comienzos de 1993, 20 distritos eran reconocidos como poseedores del derecho a los beneficios de su recursos relacionados con la fauna.

El principio básico detrás de CAMPFIRE es la devolución de autoridad a las comunidades locales a través del otorgamiento del

acceso, control y responsabilidad sobre los recursos naturales. Un segundo principio es que las comunidades locales deberían tener el derecho de tomar decisiones con respecto a aquellos recursos naturales y cualquier actividad que los afecte. Un tercer principio es que las comunidades deberían recibir los beneficios de la explotación de los recursos naturales (Departamento de Parques Nacionales y Manejo de la Fauna 1992; Consultores Ambientales 1990, 1992). Como Martin (1986:iv, 17) lo ha notado, las formas de lograr los objetivos del programa de CAMPFIRE eran (1) obtener la participación voluntaria de las comunidades en un programa flexible que incorpora soluciones a largo plazo a los problemas de recursos y (2) brindar las instituciones apropiadas bajo las cuales los recursos puedan ser legítimamente manejados y explotados por las comunidades para su propio beneficio directo.

CAMPFIRE trata de asegurar que los ingresos provenientes de la fauna sean provistos a las comunidades productoras. Bajo la actual legislación, son los distritos los que tienen el derecho de tomar decisiones sobre la distribución de los beneficios. Se han hecho sugerencias por las organizaciones involucradas en la implementación de actividades de CAMPFIRE para que la legislación fuera cambiada de tal manera que permita a los instituciones de bajo nivel (comités de distrito de desarrollo, WADCOS, y comités aldeanos de desarrollo, VIDCOS) disponer de la autoridad para decidir sobre el manejo y la distribución de recursos.

Dada la diversidad socioeconómica y ecológica de Zimbabwe, no hay ningún modelo de otorgamiento de autoridad comunitaria que sea apropiado para todas las situaciones. Mientras que el Consejo del Distrito Nyaminyami tiene su propio fondo de la fauna, otros distritos han elegido sólo tener comités de manejo de la fauna. Alguno de los distritos de Zimbabwe han brindado beneficios a familias mientras que otros han mantenido los ingresos a nivel del consejo y han usado aquellos ingresos para suscribir proyectos de desarrollo en los distintos distritos en sus áreas.

El interés en los programas CAMPFIRE fue generado en el Distrito Beitbridge a finales de los 80 con visitas del Departamento de Parques Nacionales y Manejo de la Fauna (DNPWM) y, más tarde, reuniones de la Asociación CAMPFIRE y talleres regionales CAMPFIRE de concientización del Fondo de Zimbabwe. Este interés fue aumentado por contactos con un agente local de safaris y por agricultores comerciales. Consiguientemente, se formó un comité de la fauna del distrito. Este comité recomendó al consejo que el 90% de los ingresos fueran devueltos a la comunidad local. También sugirió que los ingresos fueran dados a los distritos y aldeas que produjeron aquellos ingresos. Una

recomendación adicional fue que la aldea que recibió la mayor proporción de ingresos, Chikwarakwara, tuviera el derecho de decidir la cantidad de dinero a ser otorgado a proyectos comunitarios y a los beneficios a ser recibidos por las familias (Child y Peterson 1991). El Consejo de Distrito aceptó estas recomendaciones y otorgó beneficios a las aldeas y las familias. La experiencia de Beitbridge indica que las comunidades pueden obtener acceso a los ingresos de la fauna bajo CAMPFIRE y que el vínculo entre conservación y desarrollo puede ser reconocido.

Otro de los distritos donde CAMPFIRE está siendo implementado es Tsholotsho, al sur del Parque Nacional Hwange en la Provincia de Matabeleland Norte, en el oeste de Zimbabwe. El área Tsholotsho estaba antes ocupada sólo por pueblos bosquimanos conocidos como tyua (chwa) quienes eran cazadores y recolectores móviles. Hoy, el distrito está también ocupado por los agropastoralistas kalanga y los pastoralistas ndebele. La mayoría de la gente del distrito obtiene ahora sus ingresos y sus medios de subsistencia de la producción agrícola, la cría de ganado, las industrias rurales a pequeña escala, y el trabajo asalariado.

En los años 30, cientos de tyua fueron expulsados de sus territorios tradicionales cuando se estableció a la Reserva de Caza Wankie (ahora el Parque Nacional Hwange). El proceso de despojo fue casi completado a finales de los 40 y comienzos de los 50 con la apropiación de tierra de pasturas tanto en Zimbabwe como en Botswana por parte de un proyecto agropecuario y agrícola de la Corporación de Desarrollo Colonial (CDC). El asentamiento de otras poblaciones en el período moderno se expandió en los 50, muchas de las cuales han sido expulsadas de los distritos superpoblados de Matabeleland Sur. El traslado a áreas remotas occidentales de sabana fue instigado por los administradores coloniales para reasentar pueblos y abrir el camino a la agricultura comercial blanca.

Los tyua y otros habitantes rurales de Tsholotsho no tienen permitido cazar o matar animales que invaden sus campos. Deben depender en cambio de los guardianes de animales salvajes del Departamento de Parques Nacionales y Manejo de la Fauna (DNPWLM) para que se ocupen de los animales problemáticos. Con el otorgamiento del estatus de Autoridad Apropiada a Tsholotsho en 1991, los habitantes recibieron teóricamente la autoridad de manejar la fauna en sus áreas y beneficiarse de los ingresos producidos mediante actividades relacionadas a la fauna, tales como caza y turismo. En la práctica, sin embargo, los beneficios han ido al Consejo de Distrito y no han sido distribuidos a nivel local excepto en la forma de proyectos decididos por el consejo

(caminos, escuelas). Como varias personas lo hicieron notar en entrevistas en 1992, la población de las zonas rurales del distrito no está recibiendo beneficios plenos de la fauna en sus áreas.

En el Distrito Mangwe Bulalima, el Consejo de Distrito invirtió importantes recursos de un Proyecto de Manejo de Recursos Naturales financiado por USAID en restaurar una represa que se usa con propósitos de abrevadero de ganado. El creciente número de ganado ha tenido su efecto en los pastos de la región, particularmente aquellos pastos que las mujeres tyua usan para la construcción de casas y para la venta a otros pueblos. Las mujeres tyua han argumentado fuertemente que los proyectos de manejo de recursos naturales están teniendo efectos negativos sobre sus niveles de vida.

En Zimbabwe, CAMPFIRE está siendo implementado en áreas donde existen regímenes de administración común de la propiedad. Las comunidades locales no poseen tierra propia; en cambio, tienen tierra sometida a sistemas tradicionales de tenencia. Al mismo tiempo, las comunidades de las tierras comunales de Zimbabwe no tienen derechos legales definidos a los recursos naturales aparte de la fauna; en cambio, tienen derechos consuetudinarios de explotación de recursos tales como pastoreo, madera, y pasto para quinchado. Lo que esto significa, en esencia, es que las comunidades locales tienen pocas posibilidades, si es que tienen alguna, en caso de que los consejos de distrito o empresarios particulares entren en sus áreas y exploten sus recursos no fauníferos.

Uno de los problemas de CAMPFIRE y otros programas de desarrollo rural en el sur de Africa es que muchas de las decisiones sobre manejo de recursos provienen de fuera de las comunidades productoras. Esto pueden ser visto, por ejemplo, en aquellos casos donde los consejos de distrito hacen sugerencias a instituciones de bajo nivel sobre cómo deberían gastar el dinero obtenido de ingresos provenientes de la fauna. Debe ser subrayado, sin embargo, que algunas de las personas a nivel de distritos y aldeas han comenzado a hacer trabajo de "lobby" para la obtención de un mayor poder de decisión, algo que los consejos de distrito han comenzado a tomar más en cuenta. Si bien la situación en Zimbabwe no puede ser descrita actualmente como de comunidades con autoridad, no es improbable que la tendencia sea hacia la creciente participación en las tomas de decisiones a nivel local.

Conclusiones

Estos casos indican que hay una importante variación en el grado en el cual los pueblos locales se benefician realmente de las políticas y

programas de manejo de recursos naturales en el sur de Africa. En algunos casos, estos proyectos han hecho más daño que bien. En otros casos, han tenido efectos ligeramente beneficiosos, pero no queda claro si van a continuar siendo positivos a largo plazo.

El problema con la mayoría de los proyectos y políticas nacionales de manejo de recursos naturales en el sur de Africa es que no logran dar a los pueblos locales un control legal asegurado sobre los recursos naturales y el poder de tomar decisiones sobre su uso. Hasta que esto así suceda, los elogiados objetivos de la conservación, la justicia social, y el desarrollo económico serán imposibles de obtener. Claramente, se necesitan mayores esfuerzos de parte de los estados, organizaciones no gubernamentales, agencias de ayuda internacionales, y de los mismos pueblos locales para promover los derechos a la tierra y los recursos de las poblaciones indígenas africanas.

Referencias

Adams, Jonathan S. y Thomas O. McShane

1992 *The Myth of Wild Africa: Conservation Without Illusion*. Nueva York: Norton.

Anderson, David y Richard Grove, eds.

1987 *Conservation in Africa: People, Policies and Practice*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.

Bieseke, Megan

1992 *Shaken Roots: The Bushmen of Namibia*. Johannesburg: Environmental Development Agency

Bonner, Raymond

1993 *At the Hand of Man: Peril and Hope for Africa's Wildlife*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

Child, Brian y John H. Peterson, Jr., eds.

1991 *CAMPFIRE in Rural Development: The Beitbridge Experience*. Paper 1/91. Harare: Department of National Parks and Wildlife Management and Center for Applied Social Sciences, University of Zimbabwe.

Cumming, D.H.M., R.D. Taylor, et al

1989 *Identification of Wildlife Utilization Pilot Projects*. Gaborone, Botswana: Department of Wildlife and National Parks.

Department of National Parks and Wildlife Management

1992 Policy for Wildlife Management. Harare: Ministry of Environment and Tourism.

Environmental Consultants

1990 People, Wildlife, and Natural Resources: The Campfire Approach to Rural Development in Zimbabwe. Harare: Zimbabwe Trust.

1992 Wildlife: Relic of the Past, or Resource of the Future? Harare: Zimbabwe Trust.

Hitchcock, Robert K.

1991 Traditional and Modern Systems of Land Use and Management and User Rights to Natural Resources in Rural Botswana, Part II: Community-Based Resource Management. Gaborone, Botswana: Department of Wildlife and National Parks and USAID.

1992 Communities and Consensus: An Evaluation of the Activities of the Nyae Nyae Development Foundation and the Nyae Farmers Cooperative in Northeastern Namibia. Report to the Ford Foundation, Nueva York, Nueva York.

Jacobsohn, Margaret, con Peter Pickford y Beverly Pickford

1990 Himba: Nomads of Namibia, Cape Town: Struik Publishers.

Kann, Ulla, Robert Hitchcock, y Nomtuse Mbere

1990 Let Them Talk: A Review of the Accelerated Remote Area Development Program. Gaborone, Botswana: Ministry of Local Government and Lands and Norwegian Agency for International Development (NORAD).

Martin, Rowan B.

1986 Communal Areas Management Program for Indigenous Resources (CAMPFIRE). Harare: Branch of Terrestrial Ecology, Department of National Parks and Wildlife Management.

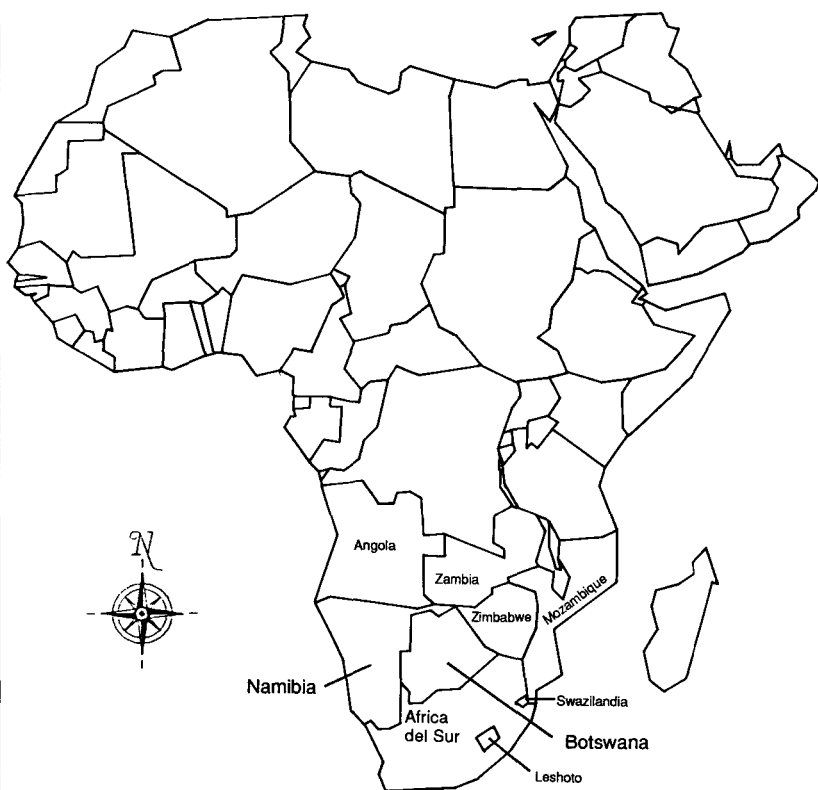
Mogwe, Alice

1992 Who Was (T)here First? An Assessment of the Human Rights Situation of Basarwa in Selected Communities in the Gantsi District, Botswana. Gaborone, Botswana: Botswana Christian Council.

Cuadro 1. Proyectos de Manejo y Desarrollo de Recursos Naturales de Base Comunitaria en África del Sur

Proyecto	País	Comentarios generales
D'Kar	Botswana	un fondo de desarrollo conocido como Kuru compuesto de 5 comunidades participantes de una amplia gama de actividades
Kedia	Botswana	un programa de utilización de la fauna en una comunidad remota de 700 habitantes en la parte occidental del Distrito Central
Lorolwane	Botswana	un área comunal de pastoreo con la participación estimada de unas 200 familias en manejo de ganado
Mabutsana	Botswana	varias comunidades rurales participando en proyectos de utilización de la fauna, turismo y artesanía
Santuario Nata	Botswana	un fondo de conservación comprendiendo un santuario y un programa de turismo
Reserva Bokong	Lesotho	comunidades locales participantes en un área de reserva de propósito múltiple incluyendo pastoreo, y turismo
Sehlabathebe	Lesotho	una asociación de pastoreo consistente de propietarios de ganado quienes manejan un área de llanura en una base comunal
Bazaruto	Namibia	pescadores del archipiélago de Bazaruto participantes de un sistema de cuidado de la fauna comprendiendo nidos de tortuga y turismo
Caprivi	Namibia	dos grupo de mafue participantes de un sistema comunitario de cuidado de la fauna
Purros	Namibia	comunidades himba y herero participante de un sistema comunitario de cuidado de la fauna, artesanías y turismo
Zeederburg	Sudáfrica	grupos nama con acceso permitido a un parque para pastoreo y turismo
Parque Nacional Richtersweld	Sudáfrica	un pequeño grupo de bosquimanos en una granja en el norte del Cabo involucrados en turismo
Reserva Natural Kosi Bay	Sudáfrica	una reserva principalmente de caza con tonga y zulú involucrados en turismo
Piggs Peak	Swazilandia	una serie de asociaciones zenzele (grupos de autogestión de mujeres) participantes de actividades generadoras de ingresos, horticultura y producción vinculada a la pesca
Lupande (ADMADE)	Zambia	Exploradores ambientales aldeanos de un programa de utilización de la fauna comprendiendo también educación y capacitación
CAMPFIRE	Zimbabwe	proyectos de utilización de la fauna, turismo y actividades generadoras de ingreso en una docena de los 55 distritos de Zimbabwe

Mapa de Namibia, Botswana y Naciones Adyacentes



DECLARACION DEL SECRETARIO PERMANENTE; MINISTERIO DE TIERRAS, REASENTAMIENTO Y REHABILITACIÓN (MLRR), NAMIBIA

Señoras y Señores,

1. Desde que recibí la invitación a esta Conferencia he estado tratando arduamente de identificar a los pueblos indígenas de Africa y relacionarlos con el estado porque después de la independencia de Namibia de Sudáfrica, el 21 de marzo de 1990, los pueblos indígenas de Namibia pasaron a formar parte del estado.
2. Cuando observo el panorama internacional la cuestión se explica sola. Los indios y los esquimales de Norteamérica. Los aborígenes de Australia.
3. El panorama de Namibia es diferente. Aquí contemplamos una población heterogénea, dividida en agrupamientos étnicos que fueron utilizados por los sistemas coloniales que los han oprimido durante más de cien años para tratarlos diferentemente y discriminarlos.
4. Nuestra joven república está enfrentada, por lo tanto, al gran desafío de la construcción de una nación; a crear una nación de un pueblo altamente dividido.
5. Para lograrlo, el Gobierno de Namibia comenzó con una constitución que garantiza y protege los derechos y libertades de todos sus ciudadanos independientemente de raza, color, credo, origen étnico o posición social. Además, se ha embarcado en la política de Reconciliación Nacional por la cual no se debe abrir las viejas heridas.

Sr. Presidente

6. Habiendo dicho eso, reconocemos sin embargo, que hay un problema peculiar que confronta a algunos grupos de nuestra sociedad a quienes consideramos estar en situación más desventajosa, siendo merecedores de especial atención. Los bosquimanos son uno de esos grupos.
7. Su estilo tradicional de vida nómada ha sido disturbado por la propiedad privada de la tierra, lo cual fue promovido por el sistema del “apartheid” y por la demarcación de parques nacionales de la fauna, para la protección y conservación de nuestros animales y vegetación. Esto les impide cazar para la sobrevivencia, tal como ellos acostumbraban.
8. A la misma luz, la introducción de la economía monetaria ha también significado que los bosquimanos, como cualquier otro ciudadano de Namibia no puede vivir sólo una vida de subsistencia. Necesitan ingresos monetarios con los cuales satisfacer sus necesidades. Esta necesidad de dinero fue explotada por el ejército colonial durante la Lucha de Liberación Nacional, el cual empleó algunos bosquimanos como rastreadores para detectar el movimiento de los soldados del Ejército de Liberación del Pueblo de Namibia (Plan).

La retirada del ejército de ocupación y la pérdida de las consiguientes fuentes de salarios, dejó a los bosquimanos indigentes, desempleados y marginalizados.

Sr. Presidente

9. Cuando hurgamos en nuestro pasado para ubicar donde estamos en el presente, se nos acusa frecuentemente de echarles todas las culpas al colonialismo. Sin embargo, en el caso de los bosquimanos, es justo decir que este grupo desplazado de Namibia fue despojado de sus antiguos campos de caza por la última ola de comunidades y colonos que entraron en nuestro país. Como consecuencia el estilo tradicional de vida bosquimano fue destruido por su introducción a la economía moderna que los hizo más vulnerables.
10. No obstante, el Gobierno de Namibia está al tanto del sufrimiento de la comunidad bosquimana y ha establecido como prioridad dentro de sus limitaciones presupuestarias, su desarrollo y mejora social.
11. A este respecto, la resolución N° 14 de la Conferencia Nacional sobre Reforma Agraria, en junio de 1991, recomendó que a los

bosquimanos así como a los pueblos desposeídos, les fuera otorgado especial protección de sus derechos territoriales.

El Gobierno de Namibia cree que a las comunidades de posición más desventajosa en nuestra sociedad, se les debe otorgar el derecho de hablar y deben también ser escuchados. A estos efectos, mi Ministerio organizó y fue sede de una Conferencia Regional sobre Programas de Desarrollo para los Bosquimanos Africanos, en junio del año pasado. Las comunidades bosquimanas de toda Namibia estuvieron representadas y tuvieron la libertad de expresar sus preocupaciones al Gobierno sobre tópicos como la Reforma Agraria y los derechos territoriales, la educación, la salud, la higiene, para sólo mencionar unos pocos.

12. Sin embargo, estamos enfrentados al desafío de cómo integrar plenamente a los bosquimanos en nuestra sociedad, de cambio rápido, sin pérdida de sus valores culturales. La mayoría de nosotros que hemos sufrido una transformación cultural, sabemos que es casi imposible; pero quisiéramos que fuera posible tener una cultura que crezca con uno. O no es posible acaso tomar algunos aspectos de la cultura, que uno aprecia, y crecer con ellos. Pero con cuidado de no quedar encerrado en una cultura que prohíba el desarrollo.

Sr. Presidente

13. Hemos comprendido que hay cuestiones que tratan con la aceptación social. No quisiéramos encontrarnos en una situación donde una parte de nuestra población sólo se desarrolla para servir a la otra. Tampoco queremos alimentar el mito que los bosquimanos deberían aferrarse a su viejo estilo de caza y recolección. O un desarrollo separado e independiente del resto de la sociedad en la cual tienen que funcionar como individuos.
14. Por otro lado, ponemos énfasis en la cuestión de los derechos individuales y la igualdad de oportunidades con la comprensión básica de que todos los habitantes de Namibia son iguales tal como lo declara nuestra constitución. También creemos firmemente que el único modo que el pueblo puede ejercer sus derechos plenamente es teniendo acceso a la educación, porque la educación facilita la habilidad de expresar su propio caso, no sólo en la comunidad de uno sino en un foro internacional como éste, y ser oído por su propia voz y no a través de un mediador, quien puede elegir una falsa representación.

Sr. Presidente

15. Es verdad que los bosquimanos tienen una cultura propia que los ha mantenido durante siglos. Pero hemos comprendido que la cultura no es algo que exista aislada del entorno.

La realidad es también que, quizás la vida nómada ya no sea posible. Como estamos experimentando una serie de sequías, la población aumenta y la presión sobre la tierra también.

16. A estos efectos, el Gobierno de Namibia se ha embarcado en esquemas de reasentamiento para grupos necesitados, a saber:

- (a) antiguos exilados
- (b) minusválidos
- (c) desplazados
- (d) bosquimanos

Hasta el momento los bosquimanos constituyen como grupo, la mayor parte de los Esquemas de Reasentamiento.

Sr. Presidente

17. El objetivo más importante del reasentamiento es la creación de hogares para los habitantes de Namibia sin tierras, otorgándoles tierras arables para establecerse, usar y desarrollar, de manera de ganarse la vida como individuos, familias o grupos.

Sin embargo, los Esquemas de Reasentamiento no sólo están proveyendo casas para los más desamparados sino que los transforman en autosuficientes en la producción de alimentos, y los ayuda a obtener un cierto nivel socioeconómico cuando puedan sentirse plenamente integrados a la sociedad.

Similarmente, la mayoría de los Centros de Reasentamiento tienen escuelas primarias, clínicas y en algunos casos cuando el reasentamiento se encuentra cerca de un hospital, una clínica móvil visita el centro dos veces por semana.

Con respecto a la producción de alimentos, el Gobierno proveyó herramientas agrícolas, servicios de arado; fertilizantes y semillas para un comienzo. Las huertas han sido introducidas en todos los esquemas para mejorar la dieta de los colonos. Y los resultados son que la gente está produciendo excedentes de ingresos monetarios. Un Esquema Bosquimano de Reasentamiento en el este de nuestro país provee ahora a una escuela local con verduras frescas una vez por semana.

Sr. Presidente

Tengo que admitir personalmente que como Gobierno podemos estar preocupados por el bienestar social y económico de nuestros grupos más desamparados pero nos falta el conocimiento antropológico sobre porqué los bosquimanos de nuestra sociedad tienen una vida nómada.

¿Son nómadas porque buscan alimentos o porque les gusta moverse? Esas son cosas que necesitamos entender antes de confinar a alguien a un hogar fijo cuyos valores quizás no disfrute.

Antes de hacer eso debemos estar convencidos como Gobierno de porqué la vida nómada es una vida que cualquier persona podría posiblemente elegir.

Nosotros en Namibia estamos sin embargo convencidos que la solución tiene que provenir de los mismo pueblos desamparados. Y los encuentros consultivos celebrados con los bosquimanos de Namibia confirman esta convicción, que los bosquimanos están en efecto en condiciones de asentarse y ser integrados en la sociedad de Namibia.

Sr. Presidente

Permítame concluir en que ha llegado el momento en nuestra sociedad de Namibia en el cual los bosquimanos no deben ser más considerados como meros objetos de apreciación estética y admiración por la investigación socioantropológica, sino como parte esencial de nuestra nueva y vibrante sociedad, orgullosos y prontos a tomar su lugar entre el justo pueblo de Namibia, nuestro país, nuestro continente, nuestra humanidad. Los bosquimanos de Namibia están prontos para formar el destino de nuestro país junto con todos los otros ciudadanos.

Les agradezco, Damas y Caballeros

DECLARACION DEL MINISTERIO DE GOBIERNO LOCAL, TIERRAS Y VIVIENDAS, BOTSWANA

Los basarwa, comúnmente conocidos como “bosquimanos”, se cree que son los primeros habitantes de lo que hoy es Botswana.

Mucha de su historia y cultura temprana están registradas en pinturas rupestres, relatos populares así como una serie de estudios antropológicos realizados de tiempo en tiempo.

El número de basarwa de Botswana se estima en unos 50.000. Están principalmente ubicados en los Distritos de Kgalegadi, Ghanzi, Noroccidental y Central.

Tradicionalmente, los basarwa viven en grupos, los cuales consisten de una serie de familias relacionadas. Viven enteramente de la caza, la fauna y la recolección de productos.

No tenían hogares establecidos. Se movían frecuentemente y se establecían durante cortos períodos en áreas donde abundaban los melones, nueces, frutas salvajes y otros productos del monte.

A causa de los matrimonios y la integración social con el resto de la población, el estilo tradicional de vida basarwa ha sufrido cambios tremendos.

No llegan probablemente a 3.000 los basarwa que todavía dependen enteramente de la caza y la recolección para su supervivencia.

A partir de 1974, el Gobierno instituyó un programa especial llamado el programa de Desarrollo de Areas Remotas, cuyo principal objetivo era facilitar la integración social de las secciones marginadas de la población, dentro del grueso de la sociedad.

Los proyectos de rehabilitación a gran escala han sido, hasta la fecha, realizados bajo este programa, con el objetivo de desarrollar e integrar a los basarwa y otros habitantes de áreas remotas al grueso de la moderna sociedad de Botswana.

La mayoría de los poblados habitados por los basarwa tienen acceso a servicios sociales básicos tales como escuelas, clínicas y agua potable.

Además, muchos niños basarwa van a la escuela mientras que sus padres buscan empleo en los sectores público y privado.

De las consultas realizadas con las Autoridades Locales de Distrito, incluyendo a los mismos basarwa, quedó claro que existe una inherente debilidad en la actual política del programa de Desarrollo de Areas Remotas. Esta política está siendo consecuentemente revisada para enfrentar estas debilidades.

Algunas de las áreas claves que recibirán atención como parte del proceso de revisión son las siguientes:

- (a) La necesidad de iniciar programas educacionales orientados a mejorar el acceso a la tierra de los basarwa.
- (b) La necesidad de asegurar el creciente acceso de los basarwa a la educación y capacitación para mejorar su acceso a las oportunidades de empleo.
- (c) La necesidad de hacer participar a los basarwa en el proceso de toma de decisiones sobre cuestiones relativas a sus comunidades. Se ha comprendido que la mayoría de las actividades de desarrollo que han sido realizadas en los poblados remotos hasta la fecha han sido mayormente prescriptas por el gobierno, sin la directa participación de los beneficiarios.
- (d) La necesidad de asegurar la aceptación social de los basarwa por el resto de la población y promover la afirmación basarwa.
- (e) La necesidad de promover actividades generadoras de ingreso y empleo, orientadas a la producción, en los asentamientos remotos.
- (f) La necesidad de reconocer y preservar la cultura y tradición únicas de los basarwa.

La finalización de la política sobre el programa de Desarrollo de Areas Remotas y la realización de una Conferencia Regional sobre el Pueblo San más adelante en este año en Botswana constituirán los acontecimientos más destacados del Año Internacional de los Pueblos Indígenas.

Se espera que todos estos acontecimientos resultarán en tremendos cambios y mejoras de las condiciones de vida de los basarwa en la próxima década.

DECLARACION EN NOMBRE DE EL PUEBLO ORIGINARIO DEL KALAHARI

EL PUEBLO ORIGINARIO DEL KALAHARI, KGEIKANI KWENI. Esta organización fue establecida después del seminario de la Sociedad de Botswana sobre Desarrollo Rural Sustentable y antes de la reunión subsecuente con el MLGL&H. Sus miembros provienen de los nharo, los t/aokwe, los g//anakwe, los g//wikwe y los #au//ae.

Los objetivos de los pueblos originarios son:

El reconocimiento de los n/oakwe como un pueblo.

La creación de un Consejo Nacional para los n/oakwe a través de representantes electos debidamente y para trabajar por el reconocimiento de los derechos territoriales para nuestros diferentes pueblos.

La revitalización de la cultura así como de la identificación individual con la cultura de los n/oakwe para fortalecer las múltiples formas de expresión importantes para nuestra cultura.

El establecimiento de una oficina para imprimir y distribuir información a nivel mundial así como entre nosotros, para contactar y fortalecer vínculos con otros pueblos originarios, para crear un archivo y una biblioteca con películas, vídeos y cintas grabadas, para cartografiar la distribución territorial de tsgore ya que son los centros de nuestras tierras ancestrales. Una oficina que será un lugar de encuentro para que los n/oakwe se puedan juntar, con sus problemas, para buscar financiación para becas, obtener ayuda legal, facilitar iniciativas desarrollistas por parte del pueblo, etc.

El primer obstáculo que encontramos en nuestro camino ha sido nuestro fracaso en la obtención de financiación de las agencias de ayuda locales.

Poder movernos libremente entre los n/oakwe, diseminados por todo el Gomghae, la Faz de Arena, que es nuestro mundo conocido, es

esencial. Para controlar, informar y mantenernos actualizados con la situación, se necesitan grandes subsidios para combustibles y vehículos todo terreno, porque es la única forma de comunicación posible para vincular a los diversos pueblos.

Queremos quebrar la apatía impuesta a nosotros a través de la pérdida de nuestra tierra ancestral, nuestros derechos al agua, la reunión de gente en asentamientos, la dependencia de vivir de la ayuda contra la sequía. A través de este Consejo Nacional también podremos beneficiar al país como pueblo capaz de crear nuestros propios planes de desarrollo en cooperación con el gobierno.

Los n/oakwe de Botswana son hoy un pueblo que han encontrado su propia voz.

Una voz que fue levantada por primera vez en el Seminario de Desarrollo Rural Sustentable de la Sociedad de Botswana, en Gaborone, en abril de 1992. Allí se trataron temas como:

- 1) reasentamiento forzoso de los pueblos de la Reserva de Caza del Kalahari Central (RCKC),
- 2) un nombre apropiado para los n/oakwe en cambio de nombres despectivos como tengyanateng,¹ basarwa,² batshobanaga.,
- 3) asuntos candentes como el abandono escolar prematuro a causa de castigos físicos, gravidez adolescente no deseada en las escuelas secundarias,³
- 4) enfermedades desconocidas,
- 5) alienación de tierras y recursos naturales.

Al gobierno de Botswana no le hizo gracia. Se llamó a una reunión para “discutir” estas cuestiones entre una delegación n/oakwe y el Ministro de Gobierno Local, Tierra y Viviendas (MLGL&H). Se suponía que esta sería una reunión entre el ministro (Sr. Chapman Butale) y una delegación n/oakwe representativa, presidida por el entonces secretario permanente, (Sra. Pelonomi Venson).

La reunión no se desarrolló tal como se esperaba. En vez de reunirse con el ministro y el P.S. tal como acordado, la delegación se confrontó con una alineación de 2 Ministros Adjuntos, el D. C. de Ghanzi, GD CS, tres Consejeros del Distrito, el Representante Parlamentario de Ghanzi y otros.

Pronto nos dimos cuenta que la intención no era discutir ninguna de las cuestiones presentadas por los n/oakwe en el seminario. Quiero describir esta reunión bastante detalladamente ya que fue la primer

reunión oficial entre un Ministerio de Botswana y una delegación representativa de los n/oakwe. Todo resultó tristemente mal:

Aunque fui invitado por el MLGL&H para llevar la delegación n/oakwe a Gaborone, no pude participar en forma plena en la reunión, ya que no hablo setswana. Se insistió que la reunión debería ser conducida en setswana, contrariamente a las leyes de Botswana, y a pesar del hecho de que ninguno de los miembros de la delegación leen o hablan setswana en forma fluida. Yo propuse de que la reunión fuera mantenida en inglés, el cual es un idioma nacional, lo cual me permitiría traducir para los n/oakwe. Esta propuesta fue rechazada.

Como ahora estaba claro para nosotros que no habíamos sido invitados a discutir los asuntos que habíamos planteado antes, sino a un interrogatorio, pedimos un receso para poder evaluar nuestra posición. Acordamos entonces presentar la declaración que habíamos escrito previamente, anticipando posible problemas. Cuando presentamos la declaración al P. S. fue rechazada con estas palabras: "No la aceptamos ya que no sabemos quien la escribió."

Parecía que todo lo que querían saber era cuales agencias foráneas habían puestos estas extravagante ideas en las cabezas de los n/oakwe.

Una acotación realizada en la reunión por uno de los Ministros Adjuntos mostrará el tono: "Ustedes piensan que estos extranjeros siempre los ayudarán (refiriéndose a las agencias de ayuda), bien, uno de estos días no estarán más aquí y quedaremos sólo nosotros, y nosotros los poseemos y los poseeremos hasta el fin del tiempo y no lograrán lo que quieren".

La presidencia quiso entonces oír de cada miembro de la delegación lo que tenían para decir, incluso si era en setswana deficiente. La reunión continuó con la delegación bajo gran compulsión y presión, bombardeada a preguntas por las diez poderosas figuras opuestas. La reunión se cerró en un callejón sin salida después de cuatro horas. Ningún miembro de la delegación presente en la reunión fue incluido en la Conferencia "San" que tuvo lugar el mes siguiente en Windhoek, Namibia.⁴

Algunos de los problemas que enfrentan los n/oakwe hoy son las enormes distancia entre los poblados, causando la falta de comunicación entre los diferentes pueblos. Hay hasta 100% de analfabetismo entre la gente de mediana edad y los ancianos, falta de tierras, falta de agua y privación forzada de la base tradicional de subsistencia, lo cual ha causado gran pobreza y hambre y las consiguientes enfermedades.

La falta de una base económica en los poblados obstaculiza el movimiento de la gente y un acercamiento para discutir sus problemas entre ellos mismos.

Un importante aspecto y papel de las ONG locales sería salvar la falta de comunicación brindando la logística necesaria.

Los vehículos de tracción en las cuatro ruedas son la más importante herramienta para llegar físicamente a áreas distantes para realizar reuniones cara a cara entre los n/oakwe. Por ej., llevó diez días para conseguir los siete delegados para la reunión de Gaborone. Una precisa información de la gente sobre la actual situación a nivel nacional sería sólo posible si tres cuartas partes de Botswana fueran transitadas por vehículos todo terreno como el único medio de comunicación.

La urgente necesidad de controlar e informar sobre la actual situación en la RCKC.

Desde comienzos de los 80 un muy sutil pero efectivo programa de intimidación comenzó a ejercer presión sobre los habitantes de la RCKC, en su mayoría g/wikwe y g//anakwe. Las amenazas a los residente consistían en cortar todos los servicios incluyendo el agua, las clínicas, el transporte y se amenazó con violencia física para forzar a los habitantes a trasladarse a Xade que entonces no constituiría más parte de la Reserva de Caza. Debe ser obvio para cualquiera cómo los habitantes de Molapo, Metsiamanong y Gope se sintieron amenazados a dejar sus antiguas tierras así como la gran presión que sumará a la gente que ya vive en Xade. Sin considerar que nunca fueron consultados o se les prometió indemnización.

Para ser justos, no parece haber discriminación oficial, sin embargo, existen algunas declaraciones preocupantes hechas por el gobierno.

1. Cuando se le preguntó por parte del Comité de Desarrollo de Tierras de 1978 cuáles eran los derechos de los basarwa que ocupaban tierra tribal, el Asesor de la Cámara de Litigio del Ministerio de Justicia contestó "que los basarwas no tenían ningún derecho excepto aquellos de caza". (Opinión al respecto: derecho consuetudinario sobre arrendamientos de tierras tribales, enero 23, 1978, MLGL & H expediente 2/1/1). Esta opinión nunca fue revocada.
2. Cuando el partido de oposición presentó la cuestión en el parlamento sobre qué planes tenía el gobierno para 1993, el año de los pueblos indígenas, el Ministro de MLGL&G contestó: "ninguno, porque nosotros consideramos que todos los batswana son indígenas de Botswana, excepto aquellos que hayan solicitado ciudadanía por registro. Además los esquemas de ayuda de los programas de desarrollo gubernamentales no trazan ninguna distinción entre los ciudadanos del país" (Daily News, marzo 5, 1993 BOPA).

Los n/oawke no son entonces oficialmente un pueblo indígena. Esta puede ser la razón de porqué el programa RAD está fracasando ya que los n/oakwe son como grupo el objetivo más importante de este programa.

Un batswana pobre necesita sólo dinero suficiente para estar equiparado con otro batswana con todo lo que eso significa sobre iguales derechos territoriales, etc. Un n/oakwe pobre no necesita sólo inteligentes planes de desarrollo, sobre los cuales nunca ha sido consultado. Se espera que olvide y descarte una de las más antiguas y apacibles culturas de la tierra. Se espera que supere la destrucción de su propia cultura y en menos de dos décadas se integre a una sociedad que siempre lo ha discriminado. Muchos de la elite hoy los consideran todavía como siervos ya que los “heredaron” de sus antecesores. La palabra setswana para siervo que todavía se usa hoy es *malata*.

Se espera que él sea igual en estatus, oportunidades como todos los otros batswana sin el beneficio del respeto de su cultura, lengua, derechos territoriales, situación social, educación, base económica y poder político. Pero se espera que él compita a la par en el mercado del cual no tiene ni siquiera la más mínima idea de las reglas de juego.

La imagen que entonces surge del n/oakwe de hoy es de un pueblo sombrío que levanta sus manos en el momento de las elecciones para votar por un consejero o un miembro parlamentario. Frecuentemente el mismo consejero que tendría que representar a ellos y sus intereses se da vuelta y los explota despiadadamente en nombre de los negocios.

De esta manera se enriquece y se torna poderoso en el poblado y domina la voluntad del pueblo, p. ej., un batswana es traído al poblado por un partido político, donde se le dice a la gente que voten por este hombre: “aquí está su representante partidario, si no les gusta, no tienen que votar por él la próxima vez (dentro de cuatro años)”. Es elegido. Lo primero que hace es obtener un permiso de vendedor ambulante (para ayudar a sus electores) y se muda físicamente al poblado.

En vez de vender sus mercancías a precios razonables, sus precios son generalmente el doble de las tiendas del pueblo más cercano. También vende alcohol, lo cual es ilegal. Como las ganancias son mayores, da créditos fácilmente, pero es despiadado en el cobro de las deudas. Muy pronto es propietario de ganado en el poblado. Todo el dinero de los programas de ayuda a la sequía (cercado, caminos de trabajo intensivo, etc.) van a parar directamente a él los días de pago. Es propietario de un vehículo todo terreno así puede explotar más al pueblo recogiendo leña, alimentos, paja para las casas, haciendo viajes al pueblo por precios exorbitantes, (episodio de Morama). Esta misma gente explotada es entonces llamada apática, perezosa, borrachos inser-

vibles, cuando los programas de desarrollo fallan, por los mismos que los explotan.

Notas

- 1) El significado de tengyanateng es “aquellos que están en lo más profundo”.
- 2) La pronunciación de basarwa debería en realidad ser *ba-sa-rua*, que significa “aquellos que no poseen”.
- 3) Los alumnos describen los años de escuela primaria como “los años del llanto” a causa del miedo, la vergüenza, la nostalgia, los castigos corporales, por ser aterrorizados y abusados en los albergues estudiantiles por cualquiera, sin posibilidad de defenderse o protegerse.
- 4) A la pregunta de a quién se permitiría asistir a la conferencia san en Windhoek, Namibia, se contestó otra vez “Que el gobierno elegirá la delegación, usaremos nuestros vehículos para ir a buscarlos, y les daremos alimentos y los instruiremos para que alaben a Botswana, porque Botswana es mejor que otros países.”
- 5) La tasa de crecimiento de la tuberculosis entre nuestro pueblo es la más alta de Africa. La diarrea infantil es uno de los factores más importantes de la mortalidad infantil.

*Honorable Ministro
Ministerio de Gobierno Local,
Tierras y Viviendas
Sr. C. Butale*

*El Pueblo Originario
del Kalahari,
mayo 17, 1992*

Veintiséis años de independencia han adelantado a Botswana y a nosotros, el pueblo originario del Kalahari, nos han retrasado.

El problema es que el Gobierno no ha sido capaz de identificar representantes con quien trabajar para adaptar los programas de desarrollo del Gobierno de Botswana de tal forma que satisfagan las necesidades especiales de los n/oakhwe (los j/twasi), quienes han sido consecuentemente marginalizados.

Sentimos ahora la necesidad de que el Gobierno nos reconozca como Un Pueblo, reconociendo la diversidad en términos de lenguaje y propiedad territorial.

Cuando teníamos control de nuestros territorios había una red de trabajo, una constante interacción y contacto entre nosotros. Los derechos territoriales eran reconocidos, mientras que se compartían los recursos con grupos vecinos.

Proponemos, para satisfacer los objetivos de desarrollo del Gobierno de Botswana, que se prueben nuevas formas de crear estructuras representativas.

Para lograr estos objetivos, proponemos entonces el establecimiento de un consejo nacional y pedimos al Gobierno que reconozca a este consejo como una legítima contraparte negociadora.

Sugerimos que se establezca una votación para cubrir consultas entre nosotros para establecer este consejo.

También solicitamos firmemente que se detenga la actual o futura alienación de tierras, tanto sea por reasentamiento o por cercado, hasta que el consejo sea establecido.

Por lo tanto le solicitamos que presente nuestras palabras al Gobierno para que puedan ser consideradas.

Y quisiéramos una reunión para poder negociar y acordar ésto antes de asistir a la conferencia en Namibia, del 16 al 18 de junio de 1992.

*Komtsa Komtsa
de los nharo*

*Roy Sesana
de los g/annakwe*

*Saikuta
de los g/wihve*

*Tsao
de los ju/twasi*

*Gomme Kgao
de los ju/twasi*

*Aaron Johannis
de los nharo*

(traducción de John Hardbattle)

*Dirección de contacto: First People of the Kalahari. P.O. Box 173,
Ghanzi*

AARON /AR/TWA JOHANNIS & KOMTSA KOMTSA*

DECLARACION DE LOS REPRESENTANTES DEL PUEBLO ORIGINARIO DEL KALAHARI

Aaron /ar/twa Johannis: No tenemos ninguna tierra que lleve nuestro nombre. Parecemos ser un apéndice de otros pueblos. Nos sentimos discriminados. Todo se perderá.

Komtsa Komtsa: Tenemos muchos pueblos, tal como hay muchos grupos tswana. Somos los habitantes de la Cordillera de Ghanzi. Los negros y los blancos llegaron después.

En la Constitución de Botswana los bosquimanos no son mencionados. En cada distrito hay ahora poblados bosquimanos.

Aaron /ar/twa Johannis: La gente aquí habla de “nomadismo”. ¿Por qué nunca nos preguntaron por qué nos desplazamos? No somos nómadas. Siempre han habido territorios respetados por todos. Por lo tanto no hay justificación para decir que no tenemos derecho a la tierra.

Como no tenemos derecho a la tierra parece que no somos un pueblo inteligente. Como consecuencia de nuestra cultura hemos siempre sobrevivido, por lo tanto somos inteligentes.

Si el Gobierno quiere asistirnos debería proveernos tierra suficiente en vez de dádivas.

El Gobierno habla de consulta. Pero allí donde vivimos no hay consultas. El Consejo Eclesiástico de Botswana nos ayuda con el transporte. Komtsa y yo, hemos visto que en todos lados pasa lo mismo en Botswana. Parece extraño que el Gobierno de Namibia consulte al pueblo. Parece como si el Gobierno de Botswana nos quisiera combatir porque queremos nuestros derechos.

En el Parlamento se planteó la cuestión de si los bosquimanos y el Consejo Eclesiástico de Botswana son la misma cosa. El Consejo Eclesiástico de Botswana es llamado la iglesia del demonio...

Lo que duele es que el “pueblo rojo” está desapareciendo. Por éso es que queremos nuestros derechos, nuestra tierra, nuestra cultura.

El Comisionado del Distrito vino a D’Kar y le presentamos esta cuestión. El declaró que deberíamos casarnos con mujeres negras para que nuestros hijos fueran batswana... Hemos visto en nuestro viaje que los hombres negros no toman mujeres bosquimanas. Y nunca me casaré con una mujer negra, eso significa la muerte, no sirve para nada...

Conocemos el derecho consuetudinario de Botswana. Si nos casamos con una mujer negra pagamos en ganado. Pero si hombres negros se casan con mujeres bosquimanas no hay compensación.

La ley no trabaja para nosotros. Recién hoy oí sobre la propuesta de revisión del Programa de Desarrollo de Areas Remotas.

Hemos escuchado la palabra “desarrollo” durante tanto tiempo que la palabra está ahí, pero nuestra tierra y cultura están desapareciendo. Las palabras son fácilmente pronunciadas pero no hay implementación.

Especialmente en tiempo de elecciones hay muchas palabras, pero después de las elecciones somos otra vez “habitantes de áreas remotas”.

Komtsa Komtsa: Gracias a Dios que estoy aquí. No diré mucho, Aaron ha dicho todo y es la verdad.

El Gobierno nos abandona. Somos discriminados hasta por nuestro Gobierno y eso duele.

Los Consejeros y Miembros del Parlamento deberían representarnos.

Acudir a la policía no sirve para nada. Me fue robado ganado de siete u ocho años. El oficial de policía lo escribió en una caja de fósforos y no se tomó ninguna medida. También soy discriminado por el Departamento Laboral.

Por lo tanto había un sinnúmero de razones para acudir al Consejo Eclesiástico de Botswana. Parece que el Consejo Eclesiástico de Botswana nos está ayudando. Como resultado ahora el Consejo Eclesiástico de Botswana está siendo discriminado.

Botswana logró su independencia en 1966. El Gobierno dijo, “Somos todos batswana”. No deberían usar su nombre sino llamarse “motswana”. ¿Por qué entonces se me llama de otra manera? Quiero ser reconocido como ciudadano, que se me consulte en vez de dárseme órdenes de que me mude. No somos nómadas, teníamos territorios. Nuestra gente en Ghanzi ni siquiera conocían a Maun porque permanecían dentro de sus territorios.

Cuando ya no hay fauna allí, ¿cómo puede decir el gobierno que lo hicimos nosotros? ¿Qué diría el Gobierno si se compara la cantidad de

animales salvajes cuando se obtuvo la independencia y ahora? Entonces había mucha fauna. ¿Qué ha pasado con ella a partir de 1966?

La palabra RAD (Remote Area Development-Desarrollo de Area Remota) significa “estoy profundamente, profundamente enterrado”, por eso no escucho nada. Queremos saber cómo nos llamamos.

Somos llamados “quemadores del monte”. ¿Por qué entonces Dios, que quema el monte con rayos, no tiene problemas?

Un león que come a un “eland” (especie de antílope - nota del T.) no va preso. Pero yo, cuando como un “eland” voy a prisión.

En el seminario de la Sociedad de Botswana nadie contestó esa pregunta sobre la quema del monte.

¿Quién me lava el nombre “RAD” de la espalda? Me lo tengo que sacar...

Nos llaman “basarwa” y nosotros llamamos a los negros “khebbe”.

Tenemos mucho dolor y si continúo, esto continuará hasta mañana.

Cuando los boers llegaron a Ghanzi me encontraron al borde del agua, ahora ellos tienen la tierra.

El gobierno ha seguido sus pasos.

Bajo el reinado de la Reina Isabel teníamos “impuesto a la vivienda”. Le preguntamos a dónde iba el dinero. Dijo que se usaba para el desarrollo del país. Pero ahora el dinero desapareció y la tierra también. Y he visto gente que nos roba nuestros niños.

* La declaración de Aaron /Ar/twa Johannis y Komtsa Komtsa en la Conferencia de Tune fue realizada en su propia lengua nativa y traducida simultáneamente por John Hardbattle. Rob v.d. Boom del *Grupo de Apoyo a Kalahari* en Amsterdam tomó notas de las declaraciones mientras que eran traducidas al inglés. Las declaraciones aquí presentadas son la transcripción de las notas de Rob v.d. Boom.

Los editores están agradecidos con Rob v.d. Boom por permitirnos usar sus notas para su publicación.

EXPERIENCIAS DE UN ESTUDIANTE DE MAGISTERIO

Mi nombre es #Oma G/aqó. Tengo 22 años de edad y estoy casado con Sebe. Ella tiene 18 años. Tengo un hijo, #Oma. El tiene un año y nueve meses. Mi esposa tendrá pronto otro niño. Vivimos en N!aici, una aldea de 23 personas. De estas 23 personas, doce son niños. N!aici es bastante pequeña. Una gran aldea tiene unas sesenta personas. //Auru es una de esas aldeas grandes. Allí estamos construyendo una escuela.

En N!aici, donde vivo, tenemos una huerta. La gente de la aldea trabaja en la huerta. Otros recogen leña. También tenemos cinco cabezas de ganado. Mi padre caza todavía. Los jóvenes de N!aici ya no cazan más.

En Bushmanland Oriental, hay 32 aldeas. Las llamamos n!oresi. Muchas aldeas tienen pequeñas huertas y ganado.

El gobierno de Namibia nos ayudó con alimentos. No teníamos muchos alimentos a causa de la sequía.

Yo soy un estudiante de magisterio. Quiero enseñar a los estudiantes de Bushmanland. Yo mismo fui a la escuela durante nueve años, de 1980 a 1989. La escuela estaba en Tjum!kui, el centro de Bushmanland Oriental. Al comienzo estaba bien, pero no había muchos ju/'hoan. Los damaras y hereros nos hacían la vida difícil. Muchos de los nuestros abandonaron la escuela después de poco tiempo. No recibieron ninguna educación.

En nuestra capacitación, hay diez estudiantes. Aprendemos a leer y escribir en inglés y en ju/'hoan. Enseñaremos a nuestros niños en ju/'hoan. Hasta ahora, no ha existido ninguna escuela en Namibia que enseñe en ju/'hoan. Nosotros, el pueblo ju/'hoan, siempre teníamos que aprender en un idioma extranjero, principalmente afrikaans. Esto se acabará cuando enseñemos como maestros en nuestras escuelas aldeanas. Entonces todos nuestros niños podrán aprender en nuestro propio idioma.

Actualmente realizamos enseñanza práctica en nuestras aldeas. Esta es nuestra primera experiencia con la enseñanza. Enseñamos a los niños cómo escribir sus nombre. Les leemos ju/'hoan historias. Jugamos con ellos, y dibujamos. Queremos que los niños se diviertan en la escuela. No deben temer a la escuela. Todos tienen mucha voluntad de aprender. Les gusta jugar y divertirse.

A los adultos de la aldea también les gusta. Ayudaron a construir la escuela trabajando junto a nosotros. El próximo año, en enero, comenzaremos nuestro primer grado en //Auru y en otras cuatro aldeas.

Creo que es importante aprender desde una edad temprana. Tenemos que ser capaces de hacer cosas nosotros mismos. Tenemos que ser capaces de entender lo que estamos haciendo. Sólo entonces podremos ser independientes de otros pueblos.

Para mi es una experiencia excitante estar en Copenhague. Es bueno poder hablar con su gente lejos de Bushmanland. Debemos hablar para entendernos. Le contaré a mi pueblo lo que hemos discutido aquí. Es muy importante que nos comuniquemos. Es tan bueno que se nos oiga. Deseo oír sus experiencias. Quisiera agradecerles a todos por la invitación a esta conferencia.

Muchas gracias.

(El Sr. #Oma G/aqó representó a la Fundación de Desarrollo Nyae Nyae de Namibia, Centro de Capacitación de Baraka, Bushmanland Oriental, en la conferencia).

ADMINISTRACION COOPERATIVA Y DERECHOS TERRITORIALES

Experiencia de trabajo dentro del contexto de la cuestión de los derechos humanos

Quisiera agradecerles por la invitación a hablar hoy en esta importante conferencia. Me han dado la oportunidad, aparentemente un derecho humano, de hablar en nombre de mis colegas ju/'hoan.

Quisiera destacar que nosotros, los ju/'hoansi, no hemos tenido el derecho de expresar nuestros problemas antes de la independencia. No estoy acostumbrado a dirigirme a un foro internacional de este tipo, pero me esforzaré por hacerlo lo mejor posible y estoy seguro de que aprenderé mucho de esta experiencia.

Quisiera hablar en nombre de mis hermanos y hermanas de Bushmanland, sobre Derechos Territoriales y nuestro sistema tradicional *n!ore*. Yo trabajo como administrador de la *Cooperativa de Agricultores Nyae Nyae*, dónde me considero como un “resolvidor de problemas” de cualquier complicación que pueda surgir. Es un puesto muy exigente, y debido a la vasta área de Bushmanland no es siempre fácil comunicarse eficientemente con todos nuestros 32 *n!oresi* (aldeas).

Considero muy difícil vivir en Bushmanland. Desde que el ejército sudafricano atrajo a un número considerable de damaras a trabajar para ellos, esta gente nos ha complicado la vida. Los altos salarios pagados por el ejército sudafricano introdujeron dinero a una sociedad no monetaria, lo cual llevó a problemas de abuso del alcohol y la explotación de los ju/'hoansi por otros pueblos que estaban más acostumbrados a una economía monetaria.

Quisiera destacar, sin embargo, que a pesar de todos los problemas no estoy para nada interesado en dejar Bushmanland: yo nací allí, y estoy dispuesto a contribuir con mi esfuerzo para que las cosas vuelvan a funcionar.

Dentro de la cooperativa trabajamos juntos para elevar la calidad de vida de todos los ju/'hoansi. Queremos ser independientes para pro-

ducir nosotros mismos productos agrícolas, incluyendo cría de ganado y el mantenimiento del equipo técnico. La estructura de la Cooperativa es democrática, donde cada *n!ore* elige dos representantes quienes a su vez eligen la dirección de la Cooperativa, que consiste del Presidente, el Director, el Administrador y el Administrador Adjunto.

El establecimiento de una cooperativa es un proceso difícil, pero está dando frutos lentamente. La situación del ganado en los *n!oresi* es buena, y cada *n!ore* tiene agua buena y limpia. El problema es, que a veces la gente quiere mucho demasiado rápido. Encaramos este problema siempre y consecuentemente en nuestras reuniones con los aldeanos. Es un asunto que requiere mucho tiempo y dedicación.

La vida diaria en Bushmanland gira en torno a los *n!oresi*. Bushmanland o el área Nyae Nyae es nuestro gran *n!ore*. Es como un territorio para todas nuestras familias. El gran *n!ore* consiste de nuestros pequeños *n!oresi*, los cuales son territorios de una familia extendida. *N!ore* significa básicamente el lugar donde uno nació así como también los padres y los abuelos. En Bushmanland Oriental tenemos 200 de esos "*n!oresi* familiares".

El *n!ore* no es sólo un trozo de tierra. Es un trozo de naturaleza. Es nuestro recurso natural. En tal *n!ore* encontramos toda nuestra entera subsistencia, las verduras, las plantas de alimentos silvestres, el agua, la caza y el material para nuestras casas, las herramientas y demás. Cada *n!ore* no nos provee con los mismos recursos naturales, por lo tanto las familias ju/'hoan han aprendido a compartirlos. Hemos aprendido a ayudarnos los unos a los otros para poder sobrevivir en un entorno tan severo. Para abreviar, el *n!ore* es la columna vertebral de nuestra sobrevivencia, y por lo tanto el fundamento de nuestra cultura.

Deseamos mantener y administrar nuestros *n!oresi* para nuestros hijos y nietos, de tal manera de tener algo de valor para ofrecerles para el futuro. Si se hecha un vistazo al otro lado del cerco de la frontera con Botswana dónde nuestros hermanos y hermanas han perdido sus derechos a los *n!oresi*, uno se podría dar cuenta que allí los ju/'hoansi viven en la pobreza y sin ningún derecho, oprimidos por otros quienes se han apropiado de la tierra ju/'hoansi.

Nosotros, los ju/'hoansi, consideramos al derecho a nuestros *n!oresi*, el derecho a usar y administrar los recursos naturales, como esencial para nuestras vidas.

Quise atraer la atención de Uds. hacia ésto para informarles de cómo dependemos de nuestros *n!oresi*, y cómo nuestra cultura y nuestro bienestar están ligados a este sistema de tierras. Nosotros los ju/'hoansi nacimos aquí, crecimos aquí, nos casamos aquí. Sin embargo, Bushmanland pertenece al gobierno - ¿porqué no tenemos el derecho a la tierra? Conocemos los animales, conocemos los alimentos del monte, nos enseñaron cómo usar

estos valiosos recursos naturales para el mejor beneficio de todo nuestro pueblo. Tenemos miedo de la gente que se establece en nuestras tierras, y otra vez nos quita todo. Para nosotros, los derechos territoriales son derechos humanos. Derechos humanos con los cuales la Cooperativa de Agricultores y todo el pueblo ju/'hoansi están comprometidos.

El gobierno independiente de Namibia nos ha brindado numerosas oportunidades para expresar nuestros problemas, preocupaciones y planes futuros. Hablamos en la Conferencia Nacional de Tierras en 1991, en la Conferencia Regional San en 1992, y recientemente en el Seminario sobre Educación, Capacitación e Información de UNIC/UNAM/UNESCO. Participamos regularmente en el Comité de Planificación del Medio Ambiente de Bushmanland, y estamos ahora tomando parte en esta importante conferencia que refleja el año de los Pueblos Indígenas.

Junto con mis hermanos y hermanas que están en Bushmanland, considero este evento como una aleccionante experiencia y una magnífica oportunidad para encontrar a otros grupos indígenas.

Creo que será interesante intercambiar nuestros puntos de vista, y lograr un nuevo aporte de todos los que participan aquí. Queremos saber si hay otros lugares que tienen los mismos o similares problemas, queremos saber si han habido grupos indígenas que han asegurado exitosamente sus derechos territoriales y cómo lo han logrado.

Debo admitir que a veces llevo casi a perder las esperanzas con respecto a nuestra causa. Quizás podamos obtener nuevo y fresco aliento de los pueblos aquí presentes. Quizás podamos darnos cuenta de que no estamos solos con nuestras dificultades, y quizás encontremos nueva fuerza en nuestra lucha por nuestros derechos, los cuales nos han sido privados durante tanto tiempo. Y quizás hasta nosotros, el pueblo ju/'hoansi, podamos ofrecer ideas a nuestros amigos de otros países.

Me alegro ante la perspectiva de un diálogo y un proceso de aliento mutuo. El aliento es una poderosa herramienta para todos los que están comprometidos en nuestra lucha por justicia y poder de decisión. Si hemos de crear este espíritu de aliento, la conferencia podría ser un punto inicial para un futuro mejor y más seguro para todos los pueblos indígenas del mundo.

Gracias por habernos invitados a ser parte de esta reconstrucción de nuestra realidad.

Muchas gracias.

(El Sr. Kxao Moses #Oma representó a la Cooperativa de Agricultores Nyae Nyae, Baraka, Bushmanland Oriental, Namibia, en la conferencia).

KIPI GEORGE

DECLARACION EN NOMBRE DE LOS BARAKWENA DE NAMIBIA

Distinguidos invitados, hermanos y hermanas,

En nombre de los barakwenas, la Iglesia Evangélica Luterana de Namibia (ELCIN) encabezada por el Obispo Kleopas Dumeni y el Gobierno de la República de Namibia bajo la dirección de Su Excelencia, Dr. Shafiishuna Sam Nujoma, quiero agradecerles por invitarme a participar en esta importante Conferencia para los pueblos indígenas que tiene lugar en Copenhague, Dinamarca.

También me siento honrado de expresarme en esta Conferencia. Creo que aunque el gobierno colonial en nuestro país nos dividió en territorios, inmediatamente después de la independencia nuestro gobierno de la República de Namibia durante la Conferencia de Tierras en junio de 1992 y tal como está indicado en la Constitución de nuestro país, afirmó el derecho a la ocupación de las tierras. La comunidad barakwena piensa que este es un paso muy importante, porque sin tierra nadie se puede desarrollar.

Hace muchos años, muchas comunidades de Namibia eran dueñas de la tierra donde vivían, pero la comunidad san se desplazaba de un lado a otro, porque no disponía de tierra donde asentarse, pero hoy el Gobierno de la República de Namibia después de 3 años de independencia y la Iglesia Luterana Evangélica de Namibia han asentado a más de 6.000 san en Namibia, incluyendo a la comunidad san barakwena de Caprivi Occidental, en Namibia.

Durante muchos años el gobierno colonial declaró a nuestra tierra en Caprivi Occidental como un área de conservación natural sin tomar en cuenta al pueblo, sino solamente a los animales y los árboles. Sin embargo nuestro Gobierno hoy dio tierras a la comunidad san para cultivos y pastoreo. La Iglesia Evangélica Luterana de Namibia está

ahora ayudando al pueblo san a desarrollar esta tierra, y estamos agradecidos.

Uno de los serios problemas de los barakwenas de Namibia es el trabajo, tal como Uds. quizás sepan muchos de los hombres han estado trabajando en la ex Fuerza de Defensa Sudafricana, y después de la Resolución 435, quedaron sin trabajo. La Iglesia Evangélica Luterana de Namibia ha empleado algunos miembros, pero sin embargo, todavía se necesitan fuentes de empleo para mejorar el nivel de vida.

La Iglesia Evangélica Luterana de Namibia ha construido, hasta el momento, tres escuelas primarias y tres clínicas, por lo cual los barakwenas están muy contentos. Las escuelas y clínicas mencionadas anteriormente nos permitirán ser autosuficientes y desarrollar nuestra comunidad. Quiero apelar a la comunidad internacional en esta Conferencia para que nos apoye en el futuro desarrollo de nuestra comunidad. Al mismo tiempo las escuelas que mencioné, construidas por la Iglesia Evangélica Luterana de Namibia, están contribuyendo a la educación de nuestro pueblo, aunque las aulas son todavía insuficientes y pedimos a la comunidad internacional que nos ayude con materiales y fondos.

El Gobierno y ELCIN han cavado pozos de agua en nuestra área, pero a causa del crecimiento de la población, estos pozos son insuficientes para proveer de agua potable al pueblo. También necesitamos asistencia en este terreno.

Para finalizar quiero mencionar las áreas de consideración:

1. La tierra
2. La educación
3. La vivienda
4. La salud
5. Los proyectos generadores de ingresos y
6. El agua

Hermanos y hermanas, les agradezco a todos.

CAPITULO 3

LOS PIGMEOS DE AFRICA CENTRAL

LA RELACION ENTRE LOS BATWA Y EL ESTADO DE RUANDA

Ruanda es un pequeño país ubicado en Africa central y encerrado territorialmente entre los siguientes vecinos: Burundi, Zaire, Uganda y Tanzania. Comprende 11 distritos (provincias llamadas Prefecturas) y 145 subdistritos (llamados Comunas). Tiene un área de 26.338 km². Con una población de unas 8 millones de personas, su densidad es de más de 280 por km². Ruanda es independiente desde el 1 de julio de 1962. Su pueblo está dividido en tres grupos étnicos: la mayoría *bahutu* (86%), los (*nilóticos*) *batutsi* (13%) y la pequeña minoría *batwa* (0,4%). Los historiadores relatan, si bien sin precisión, que los *batwa* fueron los primeros en llegar al país. Los *bahutu* llegaron en segundo lugar de la región del Tchad, alrededor del siglo X de nuestra era. Los *batutsi* llegaron por último de Etiopía alrededor del siglo XV. Hay muchos credos religiosos en Ruanda de los cuales los principales son el católico romano, el protestante, los adventistas del 7º día y los musulmanes. Entre los *batwa*, el 44,63% son católicos, el 14,88% son protestantes, el 8,68% son musulmanes y el 31,81% pertenecen a otras religiones.

La situación del grupo objeto de interés (poblaciones indígenas)

Desde la llegada de los *batutsi* y los *bahutu*, los *batwa* sufrieron diversos tratamientos inhumanos infligidos por los nuevos compatriotas. Fueron marginalizados y discriminados. No compartían bebidas con personas de otros grupos étnicos. Desde el comienzo fueron corridos de la selva que era como su madre nutritiva. Consecuentemente, no pudieron más practicar sus actividades profesionales de caza y recolección de los frutos de la selva. A causa de esto algunos penetraron aún más profundo en la selva pero el resto se quedó con los agricultores *bahutu* y los ganaderos *batutsi*. Una pequeña minoría *batwa* todavía

vive en la selva, son pigmeos y practican aún la caza y la recolección de frutos de la selva. Aquellos que se quedaron con los bahutu y los batutsi son llamados alfareros porque abandonaron la caza. Adoptaron la agricultura y la cría de ganado aunque sin tierras ni ganado. Por lo tanto existen dos subdivisiones de los batwa: los *batwa de la selva* que viven en la selva y los *batwa alfareros* quienes se sedentarizaron y practicaron la alfarería tradicional. Una pequeña minoría batwa que permaneció en la selva de Giahwati (en el norte del país) está viviendo ahora en la periferia de la misma selva. Se les ha prohibido cazar y no son más capaces de procurarse alimentos. No la pasan bien; no tienen casas; en realidad son miserables.

Desde tiempos inmemoriales, los batwa fueron considerados por sus vecinos como mentalmente atrasados, como bufones, verdugos, imbeciles, villanos, privados de inteligencia, en realidad casi como bestias salvajes merecedores de ser marginalizados. Fueron discriminados y actualmente marginalizados. Esa es la razón por la cual en los primeros tiempos ningún *mutwa* accedió a la educación primaria o secundaria. Esto fue debido al tratamiento de los bahutu y los batutsi. Así lo fueron claramente durante el período monárquico-colonial y también después de la independencia.

Durante el primer régimen republicano que duró 12 años, nada se hizo para el bienestar de los batwa. Siempre fueron mantenidos fuera de las riquezas del país. Si bien algo se hizo para mejorar su situación durante la Segunda República, tal como el acceso a la educación secundaria e incluso a la Universidad de un pequeño número de batwa, fue demasiado poco para tener importancia. No se encuentra ningún *mutwa* entre los ministros, directores generales, prefectos (gobernadores provinciales), burgomaestres (jefes de distritos), consejeros locales, jefes de los organismos paraestatales o empresas privadas. Ha llegado por lo tanto el momento para luchar por la salvaguardia de nuestros derechos e intereses. Debemos luchar por nuestra integración social, económica, político y sociocultural así como por nuestro desarrollo.

El aspecto sociocultural

Los batwa siempre han tenido que soportar dificultades relacionadas a su integración social. Ellos no mantienen casi ningún intercambio comercial con los otros grupos étnicos; no usan la misma pajita para beber; excepto raras excepciones, un vaso de bebida usado por ellos tiene que romperse después de su utilización. Un *mutwa* no puede casarse con una mujer de otros grupos étnicos, y viceversa.

En la escuela, los niños batwa se ven enfrentados al mismo problema de integración. Los persigue un complejo de inferioridad y de minoría y los maestros no se molestan en tomar medidas efectivas para efectuar tal integración social. Esto resulta en el abandono de escuelas. De la misma manera, los batwa no podían juntar agua del mismo pozo que los otros grupos sino que tenían un pozo propio.

Si no, tenían que esperar a la noche para asegurarse que todos los demás se hubieran ido a sus casas para juntar agua en el último lugar. La exclusión del pueblo batwa también incluía los aspectos de alimentación, saludos y casamientos. El racismo estaba tan integrado en la conciencia colectiva que hasta circulaban proverbios tales como: “una cabra no puede montar a una oveja”.

Es cierto que las cosas no eran perfectas entre los bahutu y los batutsi. Los primeros tenían algunos privilegios sobre los últimos pero las diferencias nunca llegaron tan lejos como a la erección de barreras segregacionistas con los batwa. Queda claro que algunos batwa aceptaron tal situación y permanecieron en las colinas sujetos a todas clases de maniobras racistas: esos son los batwa alfareros. Por el contrario algunos batwa bastante más conscientes prefirieron vivir con privaciones antes de perder su libertad: son los selváticos. Huyeron de los poderosos racistas y se aislaron en lo profundo de la selva en la medida en que éstas fueron accesibles. Es bastante claro por lo tanto, que esta segregación contra los batwa en general y contra los batwa selváticos en particular, no es muy diferente de otras formas de injusticia social que la historia ha conocido en el tiempo y el espacio, la esclavitud y el “apartheid” (segregacionismo).

El aspecto económico

Los batwa sufren más privaciones que el otro grupo étnico debido a la falta de tierras, lo cual es la base de todo desarrollo económico. La selva, que constituía el patrimonio y la fuente de subsistencia de los batwa, asegurándoles su supervivencia tradicional (caza y frutos) está desapareciendo rápidamente por destrucción desde 1960, sin que nadie piense en brindar una alternativa para los batwa, cuya mayoría había sido expulsada de las áreas periféricas de la vieja selva sin haber sido asentados en ningún otro lado.

Además, no ha habido ninguna política que brindara actividades alternativas capaces de generar ingresos (donde poder trabajar con sus propias manos). No tienen ningún trabajo asalariado. Son los más miserables. Sin poder económico, no pueden satisfacer sus necesidades

que requieren gasto de dinero. Esto explica su pobreza abyecta y atrasada. Sobreviven gracias a la mendicidad y en una miseria lamentable.

El aspecto político

No se encuentra ni un solo mutwa en los escalones más elevados de los servicios públicos tales como ministros, gobernadores, alcaldes, etc. Los batwa son los completamente olvidados. No tienen ningún representante en la administración pública, y las cosas son aún peores a nivel político. Algunas autoridades locales no se han siquiera molestado en realizar un censo de los batwa entre la población en sus áreas respectivas.

Los problemas más importantes que enfrentan

a) Pobreza

Los batwa son pobres en todo. Les falta ropa: están siempre en harapos. La venta de cerámica no les reporta mucho, si es que les reporta algo, a causa de la competencia de los plásticos modernos y los artículos de metal (p.ej. ollas, cuencos, etc.). Las vasijas para líquidos y para la cocina hechas por los batwa ya no pueden venderse en los mercados y cuando lo son, tienen el valor de unos veinte francos, que equivalen a 0,138 U\$. Imaginen qué tipo de vida esa es para un ser humano. No tienen nada para comer y cuando encuentran algo es sólo para una comida diaria, además insuficiente. Los niños y las madres son los más vulnerables.

b) Salud

A causa de la pobreza, los batwa no obtienen tratamiento de salud básico en los centros de salud. No tienen dinero para pagar por servicios médicos en los hospitales u otros establecimientos médicos. Esa es la razón por la cual hay un alta mortalidad infantil entre los batwa. Las mujeres en estado de gravidez tienen miedo de ir a las consultas pre natales e incluso natales para que no se las ponga en ridículo por su pobre vestimenta. La higiene falta en todos lados (p. ej. agua potable, agua para el lavado, etc.).

c) Educación

Este terreno es el más deplorable de todos. En realidad, el acceso a la educación secundaria es casi imposible. Esto se debe a la desconfianza de los bahutu y los batutsi quienes afirman con orgullo y confianza que

esto es una cuestión de incapacidad intelectual y debilidad de parte de los jóvenes batwa. Este pretexto es siempre presentado para explicar los pocos casos de niños batwa voluntariosos que logran llegar a la escuela y son exitosos. Las reales causas son la pobreza, falta de medios financieros, complejo de inferioridad, la no integración con los compañeros escolares, la reserva de los niños mutwa con respecto al maestro lo cual resulta en un tratamiento subjetivo durante los exámenes, la humillación de los mutwa y el complejo de superioridad de sus compañeros de clase. Todos estos factores juegan un papel negativo en la educación de los batwa.

La proyectada duplicación del número de batwa en las escuelas secundarias no sólo ha permanecido como letra muerta sino que más bien se ha convertido en un rechazo masivo sin remordimientos. Esto ha desilusionado aún más a otros niños batwa e incluso a los padres que desesperadamente tienden a creer que no pueden progresar.

d) Vivienda

La mayoría de las familias batwa habitan chozas de pasto. No tienen suficiente tierra arable y no tienen medios para construir ellos mismos casas duraderas y apropiadas.

e) Desnutrición y subalimentación

Este es un problema muy triste. Los batwa no obtienen alimentos, y cuando encuentran algo es sólo suficiente para una comida diaria, la cual es incompleta.

f) Infraestructura pública y privada

Existen servicios de salud, establecimientos de educación desde el nivel primario al universitario, centros de desarrollo y capacitación permanente a nivel de distritos (comunidades) y provincial (prefecturas). Desafortunadamente el acceso de los batwa a cualquiera de estos establecimientos no es para nada fácil. Los batwa son ciertamente un pueblo olvidado en lo que respecta a los aspectos administrativos y políticos.

Organizaciones No Gubernamentales establecidas en Ruanda

Hay en Ruanda cuatro ONG que se ocupan de la integración, la promoción y el desarrollo de los batwa (pueblos indígenas).

A.P.S.D. Asociación para la Promoción Social de los Desposeídos, anteriormente llamada Asociación para la Promoción Social de los Batwa, fundada por una monja hace doce años. Está situada en la región

de Butare (Prefectura), especialmente en la región sur de Nyabisindu (parte meridional del país).

A.D.I.G.M.A.R. Asociación para el Desarrollo Global de Grupos Marginalizados de Ruanda, que opera entre los pigmeos en las regiones de Ruhengeri-Gisenyi (en el norte y noroeste del país.).

A.P.B. Asociación para la Promoción de los Batwa, que es una asociación creada recientemente, hace casi dos años. Es el Hermano Reverendo Gratian de la Congregación de Hermanos de Caridad de Butare quien logró sacar algunas familias batwa de los barrios bajos de esa Prefectura.

No se puede negar que se han hecho algunos logros por parte de estas asociaciones pero, para decir la verdad, fueron demasiado pequeños para constituir una mejora significativa de la suerte de los batwa. La situación de éstos sigue siendo crítica a pesar de los subsidios recibidos del Estado y las ayudas recibidas de organizaciones internacionales y benefactores durante los últimos doce años.

Teniendo en cuenta que este grupo étnico minoritario batwa está desapareciendo rápidamente, del 1% al 0,4% del total de la población debido a la extrema pobreza, desnutrición, falta de integración, desconfianza, falta de educación, falta de servicios sanitarios y otros problemas para la supervivencia de los batwa, un grupo de intelectuales batwa que trabajan en Kigali (la capital de Ruanda) y de otras partes del país, se juntaron para discutir soluciones al problema de la marginalización de los batwa del resto de la sociedad de Ruanda. Decidieron entonces fundar una asociación con el objetivo de encontrar soluciones para los problemas respecto a la promoción, la integración, la liberación, la evaluación y la emancipación de pueblos indígenas.

A.D.B.R. Asociación para el Desarrollo Global de los Batwa de Ruanda. Es esta asociación antes mencionada que fue establecida el 31 de enero de 1993. Es todavía una organización *de facto* sin ningún registro oficial porque el puesto de Ministro de Justicia está desde ese entonces vacante. Esperamos que el asunto sea solucionado muy pronto.

Los principales objetivos de A.D.B.R.

- Apuntar al desarrollo de todos los batwa, tanto alfareros como selváticos - Procurar su total integración (aspectos económicos y socioculturales)

- Alentar la asistencia escolar para los niños y la alfabetización de los adultos
- Trabajar estrechamente con la autoridades correspondientes y organizaciones no gubernamentales para la promoción de los batwa
- Mantener y salvaguardar los intereses de ese grupo étnico
- Despertar un espíritu de cooperación y promover el desarrollo de la mujer mutwa - Mejora de las condiciones de vida del grupo
- Creación de fuentes de trabajo y modernización de la alfarería
- Inducir a los batwa selváticos a la protección del medio ambiente.

La relación entre A.D.B.R. y el Gobierno de Ruanda

Tal como ya he dicho, la asociación A.D.B.R. apareció en el momento oportuno porque tiene que ocuparse de los problemas respecto a los pueblos indígenas, los cuales (los problemas) han experimentado los batwa en su país durante años y años. Desafortunadamente hay muchas desventajas a tomar en cuenta. Al ser todavía joven, la asociación ADBR carece de las herramientas necesarias para satisfacer sus necesidades básicas, como equipos de oficina, medios de locomoción y telecomunicación, etc. El Gobierno de Ruanda no quiere proveer los medios que nos permitan convertirnos en una Organización No Gubernamental representada por miembros de otros grupos étnicos. Deberíamos recibir subsidios tal como son otorgados a otras asociaciones como ADIGMAR y APSD. De hecho, somos los más interesados y debemos ser los mejores para resolver todos nuestros problemas. Como una forma de colaboración, hemos escrito muchas cartas a las autoridades locales explicando nuestros problemas y proponiendo remedios. También logramos obtener una hora en los programas radiales de Radio Ruanda que nos permite informar sobre la situación de todos esos problemas a las autoridades y a los pueblos interesados (es decir, los Pueblos Indígenas). A grandes rasgos, ADBR está preparada para colaborar seriamente con el Gobierno y con otras ONG que luchan honestamente por los derechos e intereses de los Pueblos Indígenas. El Gobierno es reacio a otorgar subsidios a ADBR porque la mayoría de aquellos responsables en los altos cargos tienen todo tipo de relaciones con los patrones de las otras ONG más bien rivales. Los primeros no quieren perder los beneficios que reciben de esos pueblos indígenas como gracias por la ayuda otorgada.

Es bastante comprensible, por lo tanto, que esas autoridades no puedan alentar la existencia de una asociación rival fundada y administrada por gente interesada y consciente de sus propias preocupaciones.

La Asociación por el Desarrollo Global de los Batwa de Ruanda (ADBR) ha sido obstaculizada por la opresión ejercida durante siglos sobre ese grupo étnico del cual legítimamente provenimos. La opresión ha sido perennemente caracterizada como alienación y represión de nuestros derechos ciudadanos en detrimento de su inalienabilidad (de los derechos), irrevocabilidad y universalidad. A la luz de esto hemos entregado un memorándum a las autoridades de Ruanda que contiene las siguientes aspiraciones.

- Considerando, por un lado, que la historia de Ruanda reconoce a los batwa como los ocupantes originarios del país;
- Considerando, por el otro, que Ruanda está habitada por tres grupos étnicos (los bahutu, los batutsi y los batwa);
- Recordando el hecho de que Ruanda ha estado bajo la dominación monárquico-feudal durante más de cuatro siglos;
- Tomando en cuenta el hecho de que durante tantos años la etnia batwa fue marginalizada en la sociedad de Ruanda;
- Lamentando que la Autoridad administradora (Bélgica), a pesar de su inteligencia, fracasó en el cumplimiento de su mandato de procurar el progreso del pueblo entero, erradicando todo elemento nocivo para el desarrollo de todos los componentes de la población entera;
- Comprendiendo, para coronar la desgracia, que los subsiguientes regímenes republicanos favorecieron la oligarquía, el nepotismo, el regionalismo y el tribalismo, lo cual constituye una afrenta a la democracia y un obstáculo al desarrollo nacional, por lo menos; de ahí la parálisis de las altas esferas;
- Tomando en cuenta la existencia de derechos civiles y humanos votados y reconocidos por la Asamblea Constituyente de las Naciones Unidas y ratificados por sus países miembros;
- Basándose en la proclamación de las Naciones Unidas de 1993 del Año Internacional de los Pueblos Indígenas y Aborígenes en países independientes y el deseo que termine exitosamente en su favor;
- Considerando el hecho que Ruanda está actualmente en una fase decisiva de su historia por lo que necesita un renovamiento de los corazones guiado por un sentido de hermandad, de tolerancia, de franqueza recíproca, de concordia nacional y de limpieza en la administración de la riqueza nacional;
- Notando que las actuales negociaciones de Arusha constituyen una oportunidad para la supervivencia del país pero que desafortunada-

mente la ausencia de un representante batwa entre los negociadores es lamentada por los batwa de Ruanda;

- Considerando que los batwa deberían poder expresarse sobre el futuro de su país pero que las negociaciones tienden a encarar un nuevo país ignorando implícitamente a los batwa ya que son sólo los otros grupos étnicos que comparten la conducción del destino de la Nación en la exclusión de los batwa.
- Indignados al comprender que ni el Gobierno de Ruanda, ni el país mediador, ni los partidos políticos participantes en el Gobierno de transición, ni las organizaciones internacionales (observadores) presentes en la negociación, han expresado una sola palabra con respecto a la devolución de los derechos a los batwa de participación en el próximo Gobierno de Transición y en la Asamblea Nacional de Transición;
- Notando que los batwa tienen un destacable retraso en su desarrollo político, social, económico, cultural y artístico, cuyo retraso es imputado a los sucesivos gobiernos, incluyendo al belga;
- Exigiendo la aplicación de los derechos humanos, los derechos civiles y los derechos de las minorías;

EXIGIMOS LO SIGUIENTE

1. Que el Estado disponga un equitativo otorgamiento de tierras en favor de los batwa, quienes no tienen ninguna hasta el momento (es decir, los batwa alfareros y selváticos).
2. Que, con efecto inmediato, el estado indemnice a los batwa selváticos en compensación por su propiedad, abusiva y arbitrariamente usurpada por el Proyecto G.B.K., el Consejo de Turismo ORTPN, los servicios militares y los empresarios individuales.
3. Que el Estado facilite la competente participación de los batwa en la administración de los asuntos estatales, tal como el acceso a los puestos públicos: por ejemplo en la conclusión de las actuales negociaciones los batwa deberían ser asignados un portafolio ministerial y un escaño en la Asamblea Legislativa, mientras que deberían serles otorgados en la administración al menos dos puestos de subprefectos (administradores provinciales - gobernadores).
4. Que el Estado facilite a los empleados públicos batwa, de acuerdo con sus capacidades, acceso a préstamos para la construcción de sus hogares.

5. Que el Estado dispense de tasas escolares a los niños batwa que asisten a la escuela primaria y secundaria.
6. Que el Estado otorgue becas a los estudiantes batwa para la prosecución de educaciones elevadas (p. ej. Universidad, etc.).
7. Que el Estado se ocupe lo antes posible de la construcción de una Escuela de cerámica para la modernización de la cerámica, que es la artesanía que los batwa naturalmente dominan.
8. Que el Estado, asistido por Bélgica (en compensación por sus fallas durante la era colonial), brinde apoyo a ADBR (Asociación para el Desarrollo Global de los Batwa) en sus estadios iniciales para el logro de sus metas patrióticas. En realidad, el apoyo debería consistir en, entre otras cosas, el otorgamiento de un terreno para la construcción de una oficina central, la asistencia financiera para la construcción de oficinas y para la adquisición del equipo, de un vehículo comercial para todo tipo de transportes y de un automóvil para la locomoción del Representante Legal de la Asociación.

Gaspard Sebalinda es Representante Legal Adjunto de la Asociación para el Desarrollo Global de los Batwa de Ruanda (A.D.B.R.).

LA ETNIA BATWA Y SU SITUACION FISICA EN RUANDA

Colegas, Damas y Caballeros

En nombre de la Asociación por la Promoción de los Batwa, me siento extremadamente feliz y honrado de estar aquí presentando a la etnia *batwa* y su situación física en Ruanda.

Quizás algunos de Uds. conozca la posición geográfica de Ruanda y otros no. Brevemente, Ruanda es un pequeño país, sin salida al mar y de unos 26.338 km², ubicado en el mapa en el corazón de Africa. Al norte está la república de Uganda, al sur Burundi, Tanzania al oeste y Zaire Oriental en el este. Los batwa, *bahutu* y *batutsi* habitan el país y la población es de unos ocho millones. Como otros pueblos indígenas del Africa tropical, los batwa han sido marginalizados, pauperizados, pisoteados, privados de sus tierras y propiedades, etc. La invasión de la sociedad dominante compuesta por las dos tribus, sumergió a los batwa en ese mar de miserias y necesidades.

Nuestros ancestros fueron los primeros en ocupar este territorio y entonces era totalmente una selva. Dependían de la caza y la recolección de tubérculos. Su felicidad y goce en sus ecosistemas más la suficiencia de recursos de los entornos ecológicos, fueron alteradas por los agricultores (*bahutu*) que llegaron en segundo lugar, destruyendo brutalmente el escenario natural por la codicia de los cultivos. Invadieron la selva y nuestros ancestros se vieron forzados a desplazarse de tiempo en tiempo perseguidos por el machete y la azada. Para cuando llegaron los eremitas (*batutsi*) junto con sus rebaños de ganado, la selva estaba casi desapareciendo y el país transformándose en semiárido. El pastoreo y otras actividades creadas por el hombre habían convertido a nuestro territorio casi en un desierto en algunas regiones y áreas.

En este redespertar de la democracia, especialmente en el Tercer Mundo y en los países del Bloque Oriental después de la Guerra Fría, algunos batwa (10) no estaban convencidos de formar un partido

político. No podemos competir en política para ganar las elecciones. En cambio formamos una asociación, para analizar y buscar las soluciones de los problemas que los batwa encuentran en el país. La Asociación para la Promoción de los Batwa no puede lograr sus objetivos sola y por eso es que las puertas están abiertas y los brazos extendidos, pidiendo a otros que se nos junten y por eso es que golpeamos sus puertas en busca de cooperación y apoyo. Los objetivos de la asociación son:

- presentar y defender los intereses y derechos de los batwa
- actuar como intermediarios de los batwa en asuntos concernientes a ellos con las autoridades y otros benefactores
- asistir a los batwa para mejorar su atención sanitaria primaria, educación, situación socioeconómica y cultura.

Fue oficialmente legalizada por el Ministerio de Justicia el 8 de noviembre de 1991 (M.Am 371/05 del 8/11/1991). Fue publicada en la Gaceta del Gobierno N° 15 de 1/8/1992. Normalmente, es ilegal y completamente prohibido para cualquier organización funcionar antes de ser legalizada. Sus logros han sido, para mencionar sólo algunos:

- dos meses después de su reconocimiento oficial, APB junto con otras organizaciones indígenas del cinturón tropical del mundo formaron la Alianza Internacional de los Pueblos Indígenas y Tribales de las Selvas Tropicales, el 15 de febrero de 1992 en Penang, Malasia.
- APB ha sido admitida dentro de la Organización de Naciones y Pueblos No Representados (UNPO), el 15 de enero de 1993.
- en la República Centroafricana, en M'Baiki, en un encuentro Intergrupar para Pigmeos, APB fue elegida Coordinador Internacional junto con John Peter Godding
- también se produjo una afiliación de dos Grupos Integrados, a saber: el Grupo Integrado de Mujeres y el Grupo Integrado de Jóvenes
- a través del reconocimiento del Ministerio de Justicia, el Ministerio de Obras Públicas ha otorgado un terreno de unas tres hectáreas y media para establecer y concentrar los servicios y actividades de APB.

Hay otros muchos logros incluyendo también la Escuela de Capacitación en Carpintería y Sastrería para los jóvenes batwa y demás.

La situación

Como muchos otros de sangre pigmoidea en el Africa tropical, la etnia batwa está enfrentando muchas amenazas, tangibles e intangibles, en Ruanda. Han habido demasiados planeamientos de las políticas de desarrollo de nuestro país y no hemos sido reconocidos por nuestra tarea, participación y aportes. En este momento, no hay ninguna mención de los batwa ni siquiera en los planes para el futuro de este país. Hay negociaciones entre el Gobierno de Ruanda y el Frente Patriótico de Ruanda, y nosotros no estamos allí, si bien estamos plenamente comprometidos y somos víctimas del corriente conflicto. Tal como dice el dicho: cuando dos elefantes pelean, el que sufre es el pasto. Muchos tipos de partidos democráticos multipartidarios han sido registrados, pero desafortunadamente ninguno por batwa y para batwa. Deben Uds. juzgar las razones de por qué no nos introducimos directamente en política.

La conducción, el liderazgo y el gobierno han sido del dominio de los bahutu y batutsi desde la organización del sistema de gobierno, o más bien, desde su invasión a Ruanda. Se nos niega la participación en el equipo de tomas de decisiones sobre asuntos y problemas que arrasan al país. No hay trazas de batwa en ningún tipo de administración o dirección.

Hay también mucha explotación en el campo de la educación, donde se encuentran en porcentajes menores si se compara con cualquier otra sociedad importante. Uds. saben bien que la educación es la columna vertebral de todo tipo de desarrollo. Y esa es la excusa de ellos para privarnos de la participación y compromiso en la atmósfera de la intelectualidad. Pero esto no es cierto porque incluso aquellos que han ido a la escuela no están reconocidos como educados en términos de empleos, dirección y otras combinaciones sociales. Siempre se nos niega la mezcla libre con ellos. Todavía estamos investigando si esto fue planeado para así *mantenernos* bajos sus pies y desprecio. En la Constitución de Ruanda y en los Convenios internacionales, especialmente los Derechos humanos Universales, se declara que todos los pueblos son iguales. ¿Porqué entonces esto no se aplica a la etnia batwa de Ruanda y otros seres humanos de sangre pigmoidea del Africa tropical? Los animales están mejor que nosotros y las autoridades no hacen absolutamente nada para remediar la situación. Los costos educativos son muy elevados y los batwa no los pueden enfrentar, si las otras tribus reciben ayuda de Caritas, Børnefonden, etc., ¿porqué no se benefician los batwa de las mismas fuentes?

Existe un constante sufrimiento y muertes entre los batwa y la raza

de sangre pigmoidea en el Africa tropical. Carecen de medicina preventiva y son atacados por la malaria, gusanos, etc. Las autoridades no toman ningún tipo de medidas y pronto desapareceremos de la faz de la tierra.

Tal como otros seres humanos, mostramos e ilustramos nuestra cultura en danzas y cantos. Esto ya es objeto de abuso y el Conjunto Nacional de Danza - URUKEREREZA lo representa. Casi tres cuartos de la obra está compuesta por batwa y eso no se revela a la comunidad internacional, desapareceremos de todo tipo de existencia social si no se hace nada. Nuestro recurso es la arcilla como material primario para producir vasijas, lo cual es otra forma de mostrar nuestra cultura a través de los productos tribales. Esto ha sido también apropiado por la sociedad dominante para hacer ladrillo, o el área donde se obtiene, para cooperativas agrícolas y pastoreo.

Desde que hemos sido expulsados de la selva, no hemos recibido indemnización en forma de nuevas tierras o incluso material como otros. No se nos toma para nada en consideración para esto, mientras que la sociedad dominante recibe algo para compensar su propiedad. Esto causa un gran estrago porque los batwa no poseen tierra hasta el momento. La tierra es para los granjeros de la sociedad dominante y aquellos batwa que acceden a adquirir una franja a través de un largo período de lucha, o bien reciben una demasiado pequeña para satisfacer las necesidades de su familia o de características físicas semiáridas. La vasta y fértil tierra está siendo apoderada por la rica sociedad dominante para pasturas y cultivos mientras que los batwa son forzados al deshaucio. La sociedad dominante hace las leyes y somos oprimidos por ellos mientras que están amparados por la ley.

El impacto de la explotación económica y política

Otra amenaza importante es el concepto de desarrollo y el estado de Ruanda el cual se impone sobre los marginalizados batwa y su estilo de vida. Las instituciones internacionales que financian muchos proyectos de desarrollo en Ruanda están despreciando nuestra presencia y soslayan nuestra participación en los beneficios. Es el estado y la sociedad dominante que aprovechan las circunstancias y la raza de sangre pigmoidea del Africa tropical está siendo cada vez más pisoteada y privada de sus derechos y propiedades.

Bueno, para poder desarrollar, las formas de organización económica occidentales deben reemplazar y destruir nuestros estilos de vida... que son considerados primitivos. Es un concepto tecnológico de

desarrollo muy provocador que juega un gran papel en la opresión de mi sociedad tribal. Ha disturbado nuestros recursos y autonomía política, para no mencionar el equilibrio ecológico. Un ejemplo a mano lo constituyen los proyectos financiados por el Banco Mundial en la Reserva Nacional Gishwati, que ha desplazado a mis hermanos y hermanas y los ha alejado forzosamente de sus ecosistemas para pavimentar el camino para un proyecto de desarrollo agrosilvopastoral. No han sido indemnizados por eso y están ahora vagando por el país mendigando comida, etc. Si el concepto es ese, la sociedad dominante decide cual proyecto a ser iniciado en un lugar a través de más voces, más decisión y conclusión, luego los pocos batwa que viven en el lugar se ven privados de su derecho de autodeterminación. Y si casi todas las organizaciones internacionales financiadoras basan su concepto de desarrollo en ese sistema democrático del cual, de hecho, no estamos en contra, apelamos ahora a Uds. por la raza de sangre pigmoidea del Africa tropical.

En el informe del Presidente sobre la Consulta de la ONG sobre las operaciones de las Facilidades Ambientales Globales (GEF) en Africa, mayo 5-7, 1992, París, él declaró que las ONG para poder influir y contribuir a la GEF así como otras actividades conservacionistas, deben hacer un esfuerzo para contactar al gobierno. "Por otro lado", continúa, "el gobierno debería también tomar la iniciativa de comprometer al pueblo y utilizar sus conocimientos locales, juntos pueden mejor identificar las actividades ambientales potenciales para GEF". Desafortunadamente, los batwa de Ruanda son mantenidos a distancia de tales proyectos de GEF.

El concepto de estado nacional es en gran parte un mito. Considerar al estado nacional como la única unidad política aceptable ha llevado continuamente a la marginalización y negación de los derechos políticos de los pueblos indígenas y tribales y otras minorías como los batwa en Ruanda.

La Declaración Universal de Derechos Humanos proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, con raíces en el medio occidental individualista, no tiene ninguna previsión para la protección de los grupos y comunidades étnicas que viven en el sistema del estado moderno. El artículo 17 declara que todos tienen el derecho a la propiedad privada y nadie debe ser arbitrariamente privado de su propiedad. Un absurdo, a la raza de sangre pigmoidea del Africa tropical no le ha sido reconocido el privilegio. Las fábricas de cerámica como Gatagara y Muyunzwe, que se supone tienen que beneficiar a los batwa en lo que respecta al conocimiento de modernizar su artesanía, están en marcha y no benefician a ningún individuo tribal importante.

La fábrica de ladrillos Ruliba, en la ribera del río Nyabarongo cerca de Kigali, financiada por la organización D.D.A. es de propiedad total de la sociedad tribal dominante y ningún batwa es considerado para la participación y compromiso en sus aportes y resultados. Hay que recordar que la arcilla es nuestro patrimonio tradicional y no implica una profunda intelectualidad para mezclarlo y dejarlo pronto para la producción.

La Asociación para la Promoción de los Batwa celebró un seminario en Kigali del 23 al 25 de marzo de este año y su tema fue “La integración de la etnia batwa en la democracia”. Asistieron muchos funcionarios gubernamentales, y representantes internacionales y religiosos. Damos las gracias a Konrad-Adenauer (una organización de base alemana de Ruanda) cuya asistencia financiera ayudó al seminario a lograr sus objetivos. Brevemente, los participantes concluyeron que las miserias, retrasos, etc., de la etnia batwa son el resultado de los respectivos gobiernos de Ruanda por su negligencia con respecto a ellos.

Propuestas

En lo que respecta a la capacitación y desarrollo, la etnia batwa y la raza de sangre pigmoidea quisieran solicitarles pleno apoyo para la capacitación a nivel primario, secundario, superior y de otro tipo. Tengan la bondad de ayudarnos a lograr nuestras metas de liberar a los batwa de las cadenas de la opresión y la esclavitud.

Finalmente, quisiéramos agradecer a las organizaciones que apoyan la causa de los pueblos indígenas del mundo. También tenemos gran aprecio por el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), el Centro de Investigación para el Desarrollo (CDR), DANI-DA, y todos Uds. quienes tomaron parte en la organización de esta conferencia. Que Dios los bendiga.

Muchas gracias por la atención prestada.

ESCLAVO Y ENCLAVE

Hacia un ecología política del Africa Ecuatorial

Los tres países del “Africa Ecuatorial” a los cuales se refiere este estudio – Gabón, el Congo y la República Central Africana – están en un momento decisivo de su historia. Después de tres décadas de “independencia”, dominados por políticas unipartidarias, están ahora los tres comprometidos dificultosamente en una liberalización política. Los partidos políticos han surgido en gran profusión, las organizaciones no gubernamentales están proliferando y críticas cuestiones sociales y económicas que no han sido cuestionadas, o incluso han sido incuestionables durante décadas, son otra vez sujeto de intenso y dedicado debate.

Las selvas y los pueblos que todavía dependen de ellas para sus necesidades diarias no son, sin embargo, prominentes entre las nuevas cuestiones que se discuten. A pesar del hecho de que las economías de estos países son altamente dependientes de la explotación de recursos naturales – renovables y no renovables – las voluminosas deudas externas de los países, el empeoramiento en la balanza de pagos y los caóticos asuntos financieros internos son centro de atención; un hecho no tan sorprendente considerando que estos países están entre los más urbanizados de Africa.

Este estudio¹ examina en particular la situación de las comunidades rurales de estos países y las selvas tropicales que brindan la base de su subsistencia. Muestra cómo las instituciones sociales y políticas tradicionales de los pueblos habitantes de la selva – bantú y “pigmeos” – fueron transformadas en forma marcada por el tráfico de esclavos, la era colonial y las subsecuentes intervenciones de los intereses comerciales y los nuevos estados africanos.

Históricamente debilitadas por la intervención externa y todavía marginales con respecto a las prioridades gubernamentales y confección de políticas, las comunidades rurales están hoy al punto del colapso. Sin embargo, por otro lado, los estados que han tomado el

control de sus tierras y selvas son desesperadamente inefectivos y corruptos, siendo apenas más que redes de patronazgo para el enriquecimiento de la elite indígena y los intereses comerciales externos.

El resultado es que las selvas del Africa Ecuatorial están virtualmente indefensas, habiendo sido desprovistas de cualquier tipo de seguridad institucional efectiva, ya sea local o gubernamental. Si estos países no están sufriendo las asombrosas tasas de deforestación que han casi destruido las selvas del Africa Occidental, es sólo porque todavía no han experimentado la misma presión de inmigrantes. Sin embargo, a medida que la explotación maderera se intensifica -y con ella las redes de caminos- y en la medida en que los pobres de las zonas rurales se vuelquen sobre las fronteras de los países vecinos, tal como seguramente lo harán debido al colapso de las economías rurales y el aumento de la población, estos aflujos de migrantes rurales empobrecidos serán imposible de detener. Para que no se repita la experiencia del Africa Occidental se necesitan tomar urgentes medidas ahora para afirmar controles efectivos sobre las selvas y sobre las empresas basadas en las selvas. Esto implica una revaloración y reafirmación del control comunitario sobre las selvas, al mismo tiempo que una retirada de la protección política a los negociantes inescrupulosos de la carne y las maderas selváticas. Lograr ésto requerirá una radical transformación de las economías políticas de estos países.

Africa Ecuatorial

El "Africa Ecuatorial" de este estudio, comprendida por Gabón, el Congo y la República Central Africana, contiene unas 47 millones de hectáreas de selvas tropicales cerradas, las cuales combinadas con aquellas de Angola, Camerún, Zaire y Guinea Ecuatorial constituyen la segunda área mayor de selvas cerradas tropicales del mundo después de la Amazonía - ver cuadro 1) (Sayer et al 1992).

La Cuenca del Congo es el territorio de varios cientos de pueblos emparentados, sumando unos 12 millones de individuos (Vansina 1990), la mayor parte de ellos estrechamente relacionados lingüísticamente y referidos en la literatura antropológica como los "bantú occidentales", así como unos 300.000 llamados "pigmeos" y grupos similares (Beauclerk 1993). Hoy, en el "Africa Ecuatorial", los pueblos que habitan las áreas selváticas, principalmente dependiendo de economías autosuficientes basadas en la agricultura rotativa, cosecha de árboles, caza y pesca, suman menos de 2 millones, debido a la alta proporción de población en estos países que vive en las ciudades.

Cuadro 1.

Áreas estimadas de selvas tropicales cerradas en África Central

millones de hectáreas

África Ecuatorial

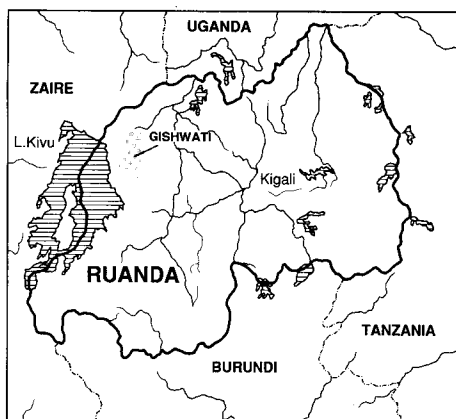
Gabón	20,5
Congo	21,3
República Central Africana	5,2
<i>Sub total</i>	47,0
Camerún	15,5
Guinea Ecuatorial1,	7
Zaire	119,0
Angola	2,9
<i>Total</i>	186,1

Fuentes: Sayer et al 1992

África Ecuatorial está actualmente sufriendo una tasa muy lenta de deforestación comprendida entre un 0,3% - 0,5% por año, lo cual corresponde a la muy baja densidad de población del área. A pesar de estas bajas tasas de pérdidas de selva, hay una masiva y extendida degradación de la selva debido a la caza excesiva para el comercio de carne y otros productos animales y debido a la mal controlada y despilfarradora explotación maderera. La minería y un descuido general de las economías rurales contribuyen a estos problemas.

Las selvas

Hace unos 18.000 años durante el mayor período de sequía de la prehistoria africana, contemporáneo con la glaciación Wurm II del norte de Europa, las selvas del África Ecuatorial fueron probablemente reducidas a uno o dos "refugios" selváticos aislados, que cubrían una pequeña proporción de la región, siendo el resto cubierto por extensas sabanas (Vansina 1990; Sayer et al 1992:20). Las selvas se extendieron una vez más hasta hace unos 5.000 años cuando el cinturón tropical era aún más húmedo y la extensión de la selva era aún mayor que hoy. Desde entonces, parece que ha habido un progresivo y muy gradual



Distribución de la población pigmea africana
Fuente: Dyson 1992



secamiento de la región, sometiendo a la selva a tensión. Muchas de las florestas de terreno seco del Africa Ecuatorial de hoy “se dan bajo regímenes pluviales marginales para este tipo de vegetación y como consecuencia son más vulnerables a los disturbios y pequeños cambios del clima que las de otras regiones” (Holdgate 1992:vi). Como resultado, las selvas se están retirando gradualmente (Carroll 1992:12).

Desde el punto de vista de la flora, estas selvas son de las más diversificadas de Africa y todavía contienen abundancia de fauna lo que las convierte en un punto central de las preocupaciones de los conservacionistas, incluyendo su notable fauna de elefantes selváticos, gorilas de tierras bajas, varios tipos de chimpancés, antílopes selváticos, una muy diversa fauna de aves, etc. (McShane-Caluzi et al 1992; Carroll 1992; Wilks 1990).

Los pueblos

Las investigaciones arqueológicas en el Africa Ecuatorial están en su infancia. Muestran una ocupación humana del área por cazadores y recolectores que usaban herramientas de piedra simple desde al menos 70.000 AC (Oslisly y Peyrot 1987) pero sigue siendo una cuestión abierta si estos pueblos están relacionados de alguna manera con los llamados pueblos “pigmeos”, los cuales están considerados como los descendientes de los primeros habitantes sobrevivientes de la región.

Las cuidadosas reconstrucciones de Jan Vansina de las migraciones de los “bantú occidentales” desde su origen, cerca de la frontera entre Nigeria y Camerún, sugieren que comenzaron su penetración de la región basados en una economía agrícola bien desarrollada de batatas y palmeras oleaginosas hace unos 5.000 años. De acuerdo a estas reconstrucciones, la primer ola de colonos bantúes habría llegado al sur y al este hasta el Río Congo hacia el año 3000 AC y se extendieron a través de los grandes Lagos Centrales africanos hacia el 2000 AC.

La posterior introducción del hierro (desde alrededor del 2500 AC) (Oslisly y Peyrot 1987) y de bananas y otros elementos del complejo de cultivos de tubérculos malayo-polinesio (desde alrededor del 1000 AC) llevó a un uso mucho más intensivo de la tierra y la selva, declinando la importancia de la pesca, la caza y la recolección en relación a la agricultura y, luego, el comercio (Vansina 1990: Murdock 1959).

Vansina ha subrayado las tradiciones de igualdad de la sociedad bantú de estos tiempos primeros. La organización social, argumenta, reflejaba un modelo descentralizado de asentamientos en el cual algunas familias, y entre ellos algunos individuos, ejercían el liderazgo debido tanto a una estima personal como a una afirmación de algún tipo real de autoridad o poder. Los poblados eran fluidos y móviles y los líderes locales eran responsables frente al resto de la aldea, o al menos frente a otros hombres o ancianos.

De un tenor similar, los estudios detallados de Robert Harm sobre las aldeas del Congo medio de mitad del siglo XIX enfatizan la desconfianza profundamente arraigada dentro de la cosmología bantú occidental hacia la acreditación de poder. El caracterizó a la cosmología bantú occidental como un “juego de suma del cero” en la cual un incremento del poder espiritual o estima social o riqueza material implicaba una disminución proporcional de los otros dos y en el cual las ganancias de un individuo eran siempre vistas como aportando una correspondiente pérdida al grupo social en forma más amplia (Harms 1981). Tales creencias eran expresadas, por un lado en fuertes presiones para compartir y redistribuir la riqueza y otros recursos y, por otro lado, a través de acusaciones de “brujería” que eran la principal expresión de tensiones y celos no resueltos. De acuerdo a tales análisis el temor a la “brujería” era un gran ecualizador: una sanción contra la codicia y el crecimiento personal. Como lo dice Vansina “la brujería era una ideología de igualdad y cooperación” (Vansina 1990).

La nueva tecnología del hierro y las bananas, junto al natural crecimiento, resultó inevitablemente en un tal incremento de la población que hacia fines del primer milenio, según Vansina, la población era de unas 4 personas por kilómetro cuadrado (Vansina 1990). El resultado

fue el surgimiento de nuevas tradiciones de jerarquía que se superponen inconvenientemente a las tradiciones igualitarias, y todavía existe hoy en dinámica tensión con las mismas. De acuerdo a la interpretación de Vansina, la guerra y la competencia por la tierra y después por esclavos llevó al surgimiento de aldeas mucho mayores y más centralizadas, asentamientos empalizados, armamento elaborado, etc.

Estas nuevas formas de jerarquía política fueron expresadas a través de nuevas formas de simbolismo, comprendiendo a animales de rapiña solitarios. Leopardos, águilas pescadoras y pitones representaban la autoridad de los líderes y, de acuerdo a las nuevas costumbres, el “botín del leopardo” -una especie de tributo simbólico por el cual los restos de los leopardos matados eran confiados a los superiores de uno- eran ahora enviados más arriba en la jerarquía, no sólo a los jefes de aldeas como en el pasado sino a líderes guerreros regionales y más adelante incluso a “reyes”.

Es posible ver esta misma tensión entre los ideales del respeto igualitario y la subordinación, en las ambiguas nociones de los bantú sobre los llamados “pigmeos”, por un lado reverenciados en mitos como la fuente de mucho conocimiento y sabiduría sobre la vida en la selva y por otro lado despreciados como seres primitivos e inferiores.

Estas nuevas jerarquías tradicionales del Africa Ecuatorial iban a ser exageradas por las futuras normas de comercio y por las intervenciones coloniales hasta el punto donde la desaparición de las tradiciones igualitarias puede ser vista como uno de los mayores problemas del área bantú occidental de hoy. Casi todas las presiones externas desde el contacto han exagerado la tendencia a la jerarquía y reducido la responsabilidad de los líderes frente a sus conciudadanos.

El comercio de esclavos

El más trágico y obvio ejemplo de cómo el contacto con “occidente” aparejó los aspectos jerárquicos y arbitrarios del liderazgo en las sociedades bantúes fue el comercio de esclavos, el cual costó la vida de varios millones de africanos y condujo al transporte a ultramar de aún más millones.

El comercio de esclavos en las costas del Africa Ecuatorial comenzó con los portugueses alrededor de 1580, pero recién fue vigoroso después de 1640. La cima del comercio de esclavos fue a mediados del siglo XVIII y ya estaba declinando cuando los británicos decidieron detener el comercio por la fuerza (Harms 1981).

Desde el punto de vista del efecto del comercio sobre la futura

economía política de la región, la característica clave para apreciarlo es que los esclavistas europeos nunca se introdujeron mucho dentro del país a partir de sus haciendas esclavistas, y en realidad no estuvieron casi nunca involucrados en el negocio de la caza de esclavos. Por el contrario, ésto fue realizado por africanos e implicó la transformación de los viejos tipos de peonaje y condiciones de trabajo servil en esclavitud pura, así como la masiva intensificación de las incursiones y la guerra.

La esclavitud siempre implicó una transacción en dos sentidos, aunque en términos muy desiguales, por la cual los africanos eran intercambiados por bienes occidentales: tejidos industriales, productos de metal, abalorios, y -algo esencial para la perpetuación del tráfico- armas, municiones y pólvora.

Los esclavos fueron traficados en toda la cuenca del Congo, resultando en la distribución de productos comerciales occidentales a través del continente, llegando al menos hasta 1.700 kilómetros río arriba desde la desembocadura del Congo, al norte, al sur a las sabanas de la República Central Africana y Angola, y al este hasta la red de tráfico de esclavos del África oriental dominada por los árabes (Pakenham 1991; Bierman 1990; Harms 1981; Manning 1957).

El tráfico de esclavos tuvo un profundo efecto no sólo sobre los grupos que perdieron miembros a causa de la esclavitud, sino también sobre aquellos comprometidos en el tráfico. Los estudios de Robert Harms (1981) han mostrado cómo, para ganar control sobre la red de tráfico, grupos sociales dispersos y diferenciados juntaban sus miembros e identidades para aumentar su fuerza. Internamente los grupos eran dominados por "empresas comerciales" generalmente constituidas por un jefe y sus hijos. La creciente importancia de la riqueza hereditaria, la acumulación del capital y la correspondiente necesidad de resistir a las costumbres redistributivas, condujo a muchas sociedades tradicionalmente matrilineales del Congo medio a convertirse en patri-lineales en forma creciente. Las empresas comerciales evitaban las demandas redistributivas de la sociedad tradicional y aumentaron su fuerza numérica reclutando gente como esclavos, tanto como trabajadores, como esposas (sin derechos matrilineales de herencia) y para producir herederos flexibles.

El marfil de los elefantes surgió gradualmente, al lado de los esclavos, como una mercancía de importancia y a mediados del siglo XIX había reemplazado mayormente a los esclavos como la principal exportación de la cuenca del Congo. Sin embargo, ésto sólo perpetuó la dominación de la economía política de la selva por los jefes comerciantes.

Como Robert Harms (1981) ha anotado:

“El comercio del marfil tal como el tráfico de esclavos era esencialmente un tipo de empresa extractiva: no estimulaba el crecimiento de industrias subsidiarias ni alentaba a una mayor productividad de parte del común de la gente. Algunas clases de africanos obtuvieron beneficios a corto plazo de la venta de colmillos, pero como los elefantes podían ser matados a un ritmo mucho más rápido que lo que tardaban los colmillos en crecer, era sólo una cuestión de tiempo antes de que este recurso fuera escaso. No brindó una base para una prosperidad a largo plazo o una base de crecimiento económico autosustentable.”

La era colonial

El fin del siglo XIX fue testigo de una lucha indecorosa por parte de los poderes europeos por el control del continente africano, en la cual la competencia por el control del comercio en la cuenca del Congo jugó un papel determinante (Pakenham 1991). Como el surgimiento de los poderes industriales europeos en el continente comenzó a amenazar la supremacía británica en el comercio internacional, los esfuerzos por proteger las fuentes de materias primas baratas y mercados cautivos desafiaron crecientemente la ideología del mercado libre que había prevalecido a comienzos del siglo XIX, y fue descartada en favor de una estrategia imperial (Martin 1983).

El intento proteccionista de los colonialistas no era un secreto. Como un delegado anotó a la Asociación Francesa de Industria y Agricultura en marzo de 1899, el objetivo de los colonialistas debe ser:

“desalentar por adelantado cualquier signo de desarrollo industrial en nuestras colonias, para obligar a nuestras posesiones de ultramar a mirar exclusivamente hacia la madre patria por productos manufacturados y para cumplir, por la fuerza si es necesario, su función natural, la de un mercado reservado por derecho a la industria de la madre patria” (en Dumont 1962:51).

El África Ecuatorial, más adelante llamada África Ecuatorial Francesa (AEF), cayó bajo el control de los franceses. Las fábricas portuguesas, las holandesas y, especialmente, las británicas activas a lo largo de los ríos de Gabón (Kingsley 1897) fueron indemnizadas (algunas bastante generosamente) y se les intimó a irse. Sin embargo, incapaz y poco dispuesto a administrar directamente esa vasta área, el gobierno francés otorgó la mayoría de la región a unas 40 compañías, las cuales sin ningún tipo de consulta con la población local obtuvieron así control sobre el 80% de todo el territorio de 700.000 km² (Austen y Headrick

1983:46). Algunas concesiones eran enormes, el área controlada por la *Compagnie Française du Haut Congo* comprendía 3,6 millones de hectáreas, por ejemplo (Hecketsweiler et al 1991:73).

Dentro de estas vastas concesiones las compañías tenían casi el control soberano de las enormes zonas selváticas, incluyendo el derecho a su propia fuerza policial y a dictar sus propias leyes. El objetivo concreto de los concesionarios era extraer la riqueza de los recursos naturales del área -principalmente caucho, marfil, y más adelante café, cacao y aceite de palma- lo más barato y rápido posible. También había otros motivos: como Austen y Headrick (1983:47) anotan “el motivo básico para tomar concesiones era frecuentemente la especulación de mercado en Europa más que el espíritu de empresa en Africa.”

Localmente, el proceso también estaba abierto a considerables abusos en la medida que los concesionarios eran sujetos a muy poco escrutinio - la esclavitud, violencia, muertes y castigos inhumanos estaban ampliamente documentados y más tarde causaron un escándalo público (Pakenham 1991). Sin embargo, incluso después que los peores abusos fueron confirmados, los beneficios para la economía local fueron mínimos.

Como Charles Nouffard, entonces Secretario de las Colonias escribió en 1907:

“Dado el modo en que el comercio es actualmente llevado adelante en Gabón, uno no puede decir que contribuye a la riqueza de la colonia. Este tipo de comercio, basado en la recolección de productos de la selva es más parecido a una empresa minera que descubre las riquezas naturales y luego las extrae” (Pourtier 1989b:127).

Aunque las concesiones fueron inicialmente otorgadas por un término de 30 años, muchas de las compañías que obtuvieron las concesiones en los 80 están todavía activas hoy o han pasado directamente sus derechos a otras compañías extranjeras - una curiosa continuidad de intereses, que refleja también la continuidad política entre la era colonial y la poscolonial (Pourtier 1989b:141).

El yugo administrativo

La historia del sistema de concesiones es relativamente bien conocida y por lo tanto no nos expandiremos aquí. Menos conocida es la medida en la cual las autoridades coloniales francesas intervinieron por fuerza en la vida cotidiana de los pueblos locales para facilitar su explotación. Porque pronto quedó claro al Estado colonial francés que era necesaria

una presencia permanente del gobierno francés para asegurar la efectiva administración de los nuevos territorios. Surge también claro de las fuentes coloniales que las comunidades locales tomaron con amargo resentimiento la apoderación de sus tierras y vidas.

El hecho que la población local se resintiera con los impuestos era sólo parte del propósito, ya que su valor simbólico de atadura de los africanos al estado colonial era al menos tan importante como el beneficio económico obtenido. Como un informe colonial anota en 1911:

“El pago de los impuestos por cabeza es para la mente indígena un testimonio de sumisión; esta percepción general le otorga entonces una considerable importancia política; debería ser la conclusión lógica de una ocupación metódica” (citado en Pourtier 1989b:80).

La resistencia era generalizada. De hecho, todo el interior del AEF tuvo que ser puesto bajo control francés mediante un proceso de conquista, ya que las aldeas estallaban en reacción contra las demandas de ceder trabajo y productos forestales a los concesionarios y luego contra el pago de impuestos a los administradores franceses. El resultado fue una prolongada guerra por etapas de 50 años de duración.

Como Roland Pourtier anota:

“Pagar impuestos significaba el fin de la libertad para pueblos que nunca habían rendido tributo de ningún tipo. La brutalidad con la cual fue cumplido, sumada a todos los excesos cometidos por los concesionarios, fue lo que el fuego a la pólvora” (Pourtier 1989b:91).

Los levantamientos africanos fueron brutalmente acallados, pero fue un proceso largo. Como un administrador destacó “todo el interior tuvo que ser conquistado, valle por valle, aldea por aldea”, mientras que encontraron una “empecinada e inesperada resistencia” (Austen y Headrick 1983:40). Poco a poco los franceses tuvieron que aumentar su presencia militar. Las milicias fueron establecidas en 1887, las cuales realizaron acciones policiales limitadas pero violentas para cobrar impuestos. Siendo estas inadecuadas para la tarea, fueron reforzadas por “*tirailleurs*” senegaleses en 1902, cuyas prácticas eran incendiar las aldeas y forzar a los deshauciados aldeanos a reasentarse cerca de sendas y caminos. En 1906 fue establecido un ejército territorial y para 1909 se decidió sobre un Programa de Ocupación. Hacia los años 30, cuando las últimas áreas de resistencia fueron puestas bajo control en lo que ahora es el oeste de la República Central Africana, los franceses estaban usando aviones para descubrir aldeas escondidas en la selva antes de enviar al ejército para incorporarlas (Pourtier 1989b; Austen y Headrick 1983:38).

Como el mayor problema para los colonialistas en ese momento no era tanto el control de la tierra sino la escasez de mano de obra, el objetivo de las intervenciones fiscales y militares era aplicar la adscripción forzosa al trabajo, y, a través de varios impuestos y tasas tanto en productos como en dinero, obligar a los africanos a involucrarse en la economía de mercado, lo cual significó, esencialmente, mano de obra para los concesionarios.

La destrucción de la economía tradicional de autoabastecimiento se ajustaba a esta lógica y por esta razón, tal como lo ilustra el caso de una orden dada a las tropas en 1914, los soldados fueron ordenados “destruir sin misericordia todas las plantaciones y edificios posibles”. La toma de rehenes incluyendo mujeres y niños, el pillaje, el encarcelamiento arbitrario, las ejecuciones y las masacres, la quema de poblados y el saqueo de comunidades enteras hasta su último bien disponible, eran prácticas comunes - una patrulla que volvió a su base informa haber tomado “44 machetes, 15 peines, 15 calderas y ollas, 7 cestas de caucho y un perro” (Pourtier 1989b:98).

Es importante comprender que estos no eran excesos arbitrarios cometidos por soldados celosos por demás de su deber. Las “cacerías de hombres”, para obtener mano de obra forzosa para las concesiones, plantaciones, construcción de caminos, portadores y más adelante el ferrocarril Congo-Océano, fueron fundamentales para la economía colonial (Austen y Headrick 1983:32). El ferrocarril en sí mismo, construido para competir con el ferrocarril belga del otro lado del Río Congo, empleó más de 80.000 personas bajo las más terribles condiciones. En total se estima que unos 20.000 africanos murieron en su construcción (Guichaoua 1989:17), registrándose una mortalidad del 45% en el peor año (Austen y Headrick 1983:71).

Las campañas para reducir a las poblaciones resistentes fueron expresamente llevadas adelante en apoyo de los concesionarios quienes estaban teniendo problemas con la participación indígena. Por lo tanto desde 1917 el ejército colonial se embarcó en una brutal campaña en el Congo superior para asegurar que los pueblos locales trabajaran para la *Compagnie Française du Haut Congo*. Un detallado estudio en esa área realizado por la Unión Mundial por la Conservación concluyó que:

“El resultado fue catastrófico y el efecto psicológico sobre la población fue profundamente negativo y todavía persiste hoy. Las aldeas fueron vaciadas, los aldeanos huyeron a los campamentos de caza y pesca fuera del alcance del reclutamiento para el “trabajo” y el ejército. Este éxodo masivo al monte de la actual frontera entre Gabón y el Congo, entre 1917-1920, es llamado por tradición la “guerra del caucho” (Hecketsweiler et al 1991:70).

Atrocidades similares ocurrieron en las regiones caucheras de Ubangi (actual RCA) un poco más al norte, dónde en los años anteriores a 1914, los aldeanos que no lograban escapar eran atados juntos, y llevados desnudos a la selva para trabajar en la extracción del caucho. Vivían a cielo abierto y comían lo que podían encontrar. Un misionero francés que fue testigo de la escena escribió: “La población fue reducida a la miseria más oscura ... nunca habían vivido tales momentos, ni siquiera en los peores días de las invasiones [esclavistas] árabes”. (Austen y Headrick 1983:35).

“Regroupement des villages”

“Las condición nómada que es la antítesis de la civilización se da a lo largo de los ríos, por lo que debemos aplicar todos nuestros esfuerzos para forzar a los pueblos indígenas a establecerse de una manera permanente alrededor de los centros comerciales” (Comandante Gabon Masson, 1882, en Pourtier 1989b:104).

Un elemento central en la política administrativa francesa era el reasentamiento de las dispersas y móviles comunidades africanas en aldeas mayores, permanentes, en caminos y sendas de transporte. Como un funcionario colonial lo expresó:

“Ningún programa serio puede ser efectivamente llevado adelante en este país sin primero lograr que la población local se concentre en aldeas mayores” (Pourtier 1989b:102).

Por lo tanto, uno de los principales propósitos de la conquista era efectuar esta aldeanización por la fuerza y poner la población local bajo el control de la administración de tal manera que pudieran ser obligados a aportar su impuesto y fuerza de trabajo y por lo tanto asegurar que estaban bajo vigilancia para prevenir futuras rebeliones. Todo esto, se alegaba, era para beneficiar a la población local, facilitando a la administración el suministro de atención sanitaria, educación y otros servicios. Estos beneficios demoraban en llegar pero las onerosas cargas del estado colonial eran impuestas inmediatamente.

La política de “*regroupement*” fue aplicada a través de toda el AEF y tuvo lugar durante varias décadas, aunque generalmente sujeta a cambios políticos y revisiones debido a espontáneas migraciones de los reacios africanos a sus territorios ancestrales. La política continuó hasta la independencia y en Gabón y el Congo continuó hasta los años 70, con la misma lógica. (figura 2: mapas de reagrupamiento)

La política de “*regroupement*” tuvo efectos devastantes sobre los pueblos locales. En los primeros tiempos, el reasentamiento fue llevado

Revisando la experiencia colonial en el Congo Superior, el equipo de la Unión Mundial por la Conservación concluyó:

“El proceso de colonización no consistió en nada más... que el saqueo sistemático de la región con un completo desprecio por los habitantes y su identidad sociocultural” (Hecketweiler et al 1991:72).

Una terrible pero importante ironía es que el desprecio de la administración por los estilos tradicionales de vida ha continuado en la era de la independencia. Como un “*préfet*” regional anotó en el Gabón independiente en 1963:

“Estamos cansados de estos caseríos aislados, que, siendo tan numerosos y de una ubicación tan excéntrica, perdidos en la vastedad de la selva de Gabón, nunca han permitido al gobierno de Gabón controlar a su población o tener un contacto permanente con ellos y ha impedido, por lo tanto, la mejora de su nivel de vida” (citado en Pourtier 1989b:110).

Convencidos de que “ningún jefe de familia puede deslindarse del deber de modernizar”, el gobierno poscolonial continuó forzando a las aldeas a reasentarse, separándolas como en el pasado de sus cosechas y plantaciones sin ninguna indemnización, destruyendo modelos de residencia que reflejaban realidades sociales y políticas locales y arrojando, al menos temporariamente, al desorden a los sistemas tradicionales de otorgamiento de derechos sobre la tierra. Ciertamente en algunos aspectos los programas de “*regroupement*” bajo la administración independiente fueron más onerosos que en el pasado. Las casas de los nuevos asentamientos tenían que ser dispuestas en líneas regulares con tamaños definidos de terrenos y sendas (Pourtier 1989b:110). El programa continuó en los años 70 y la fuerza policial fue usada cuando los habitantes locales se resistieron. Consecuentemente entre 1955 y 1975, el número real de aldeas en Gabón se redujo a la mitad.

La alteración de los modelos de residencia de los pueblos, y de los sistemas de liderazgo y vínculos con la tierra iba a tener serias consecuencias a largo plazo. En la medida que las economías petroleras florecieron en la costa en los años 60 y 70, el éxodo rural se transformó en un torrente. Para pueblos que ya habían sido desarraigados, el traslado a la ciudad era nada más que una de las muchas reubicaciones.

La elite indígena

La razón de la sorprendente continuidad entre las políticas coloniales e independientes yace en la aculturación de la elite africana, la cual al tiempo de la independencia había absorbido la cultura francesa, los

valores franceses, la educación francesa y los gustos franceses hasta el punto en que las tradiciones indígenas eran tratadas por ellos con desprecio (Davidson 1992).

El proceso comenzó antes que las colonias fueran formalmente anexadas. Ya hacia la mitad del siglo XIX, los pueblos costeros estaban inmiscuidos en relaciones de comercio europeas de acuerdo a valores europeos.

Como James Barnes dice:

“el estatus fue cada vez más medido en términos europeos, eso es, en dinero o bienes usados en transacciones comerciales. La práctica tradicional de trueque dejó paso a un nexo monetario que alteró, quizás en forma irreversible, los métodos tradicionales de evaluar y determinar el valor” (Barnes 1992:19).

Una vez que el territorio fue anexado el proceso de asimilación se convirtió en una política más consciente (Barnes 1992:26), una parte tan crucial de la estrategia colonial de toma de control de la población local como el aplastamiento de la resistencia indígena por la fuerza de las armas, el obligatorio “*regroupement des villages*” y la extracción del excedente indígena en forma de trabajo forzado, peonaje, impuestos y levas.

Desde el comienzo del siglo XX las autoridades francesas discriminaron entre los africanos locales y sus patrones coloniales. Mientras que los últimos estaban amparados bajo la ley francesa, los primeros estaban sujetos al “*indigénat*”. Este proceso de discriminación legalmente constituido asignaba un estatus legal inferior al pueblo local y permitía a los administradores franceses una amplitud considerable para administrar justicia tan severamente como lo consideraran apropiado. Como Barnes anota (1992:26) “las personas bajo el “*indigénat*” estaban sujetas a penalidades e impuestos sin la protección legal que era adjudicada a los ciudadanos”.

Sin embargo, la pequeña elite indígena afrancesada estaba exhimida notablemente de esta discriminación, cuyos miembros eran considerados “*évolués*” y, por lo tanto, tenían acordado el estatus de ciudadanos. En Gabón, como en todas partes, esto creó una elite local acostumbrada a la presencia francesa y servidora de sus intereses”.

El proceso de coptación de la dirección indígena se extendía hasta el nivel comunitario, ya que la administración civil impuso una jerarquía de “*chefs du canton*” y “*chefs du village*” elegidos para actuar como intermediarios entre los aldeanos y la administración. Dependientes de las autoridades coloniales para sus posiciones y generalmente resentidos e incluso, a sus espaldas, ridiculizados por los mismos aldeanos, estos líderes se convirtieron frecuentemente en herramientas dispo-

nibles en las manos coloniales y ayudaron a la injusta explotación en las concesiones (Hecketweiler et al 1991:70).

Además, debido al éxito de la “*mission civilatrice*” colonial francesa, que puso mucho más énfasis en la educación de sus súbditos como parte de una consciente política de asimilación, había poco conflictos entre los educados “*évolués*” y los jefes tradicionales. Como Austen y Headrick (1983:79) anotan:

“Los jefes y sus familias estaban generalmente en las primeras filas de aquellos que adquirirían una educación occidental, reforzando por lo tanto su posición. Los franceses alentaban incluso a los jefes a enviar a sus hijos a la escuela y ocasionalmente construyeron instituciones especiales para ellos.”

El progreso en la era colonial era entonces medido en términos del grado en el cual los individuos o grupos habían adquirido una apariencia occidental y una cultura francesa. Surgieron grupos étnicos favorecidos, considerados como más “*evolucionados*” y menos “*atrasados*”, y grupos que habían sido los intermediarios en el comercio precolonial ahora se convirtieron en una importante base de apoyo de la administración.

Es una estructura y una práctica que persiste aún hoy. Los líderes y jefes, y los grupos étnicos favorecidos, continúan sintiendo que ellos deben su lealtad primaria a las elites urbanas y a la administración y no a los aldeanos o a las más remotas, más tradicionales comunidades rurales.

A nivel local, tal como entre la elite urbana, estas intervenciones fueron social y culturalmente destructivas. Como el equipo de la Unión Mundial por la Conservación concluyó de su estudio en el Congo Superior:

“El sistema colonial de explotación, impulsado por poderosos imperativos políticos y económicos, se desarrolló en completa contradicción con el contexto local social, económico y cultural - los modelos tradicionales de vida social fueron reemplazados, sin ninguna clase de compensación, por un sistema jerárquico de tipo occidental no adaptado a la mentalidad local y por lo tanto ineficiente, socioeconómicamente hablando, a causa de una completa incompreensión mutua” (Hecketweiler et al 1991:72).

Concesiones madereras: “Devoradoras de hombres”

El comercio de productos forestales no madereros, que había reemplazado al tráfico de esclavos y en el cual estaban basadas las ex-

pectativas de ganancia de los concesionarios, disminuyó a comienzos del siglo XX. En el interior, el comercio fue gradualmente suplementado con plantaciones y cultivos comerciales - algodón y maníes en las zonas más secas; cacao, café y palmeras oleaginosas en las áreas más húmedas, forestadas. Las compañías concesionarias que operaban en el interior recibieron considerables fondos de ayuda para el desarrollo de parte de los franceses en la era de posguerra, a través del programa FIDES, con el objetivo de aumentar la producción agrícola con métodos modernos (Barnes 1992; Pourtier 1989b; Dumont 1962). Incluso en los años 60, después de la independencia, las plantaciones establecidas en las concesiones, tales como la de la *Compagnie Française du Haut Congo*, recibieron fondos substanciales del Fondo Europeo de Desarrollo (Hecketsweiler et al 1991; Young 1983).

En la costa, sin embargo, el comercio de productos forestales no madereros fue más rápidamente reemplazado por el comercio de la madera. Como en Brasil a comienzos del siglo XVII (Hemming 1978), el interés inicial en la madera fue para extraer tinturas rojas para el uso en Europa. Más tarde, comenzó un pequeño pero importante comercio del ébano (Wilks 1990:21).

El famoso "*okoume*" (*Acoume klaineana*) comenzó a ser usado en las cajas de cigarros en 1882, pero fueron sus excelentes cualidades como madera contrachapada que lo llevó a ser un líder del mercado (Wilks 1990:21). Restringido a las selvas occidentales de Gabón y el Congo, formó y todavía lo hace, la base de una bonanza maderera y se transformó en la base de la economía política del AEF - hasta los años 60, esta única especie representaba el 95% del comercio maderero de Gabón (Pourtier 1989b:145). El comercio del "*okoume*" creó fortunas para los ricos madereros extranjeros y el árbol fue incorporado al escudo nacional de armas de Gabón en la independencia. El champagne se hizo conocido en estas costas como el "*jus de okoune*" y Gabón todavía se enorgullece de tener una de las más altas tasas de consumo de champagne del mundo (Barnes 1992; Wilks 1990; Pourtier 1989b:279).

En los años iniciales, la extracción de la madera tenía que ser hecha con hacha y sierra de mano, los grandes troncos eran llevados con fuerza humana a los ríos y arroyos y se llevaban flotando a los barcos comerciales que esperaban. El proceso era muy intenso desde el punto de vista laboral y recayó en la población local el proveer de fuerza de trabajo. Los informes de las condiciones en los campamentos madereros son de amarga lectura. Reclutados en el interior y enviados a los campamentos madereros costeros, los hombres tenían que trabajar bajo dietas pobres, alojados en abrigos primitivos y por salarios por demás lamentables, durante meses. El alcoholismo era un serio problema en

los campamentos y la desnutrición, debido a la dependencia de una dieta de arroz molido, se manifestó en una explosión de beriberi. Las enfermedades, como la “gripe”, fiebre amarilla y tripanosomiasis, florecieron y las enfermedades venéreas eran comunes, y eran llevadas de vuelta al interior cuando los trabajadores retornaban a sus familias. La población disminuyó debido a la alta mortalidad (Pourtier 1989b:177-178).

La escasez de mano de obra siguió siendo la principal dificultad de estas economías de enclave. Por ejemplo “en 1926 las compañías madereras requirieron la autorización de reclutar 19.000 trabajadores, el gobierno permitió 9.000 y, al final, sólo pudieron ser encontrados 4.800 hombres” (Austen y Hendrick 1983:36). En los años 30, se estimó que entre un tercio y la mitad de los hombres de las aldeas del interior de Gabón fueron llevados a los campamentos madereros y la explotación continuó utilizando un cuarto del total de la fuerza de trabajo masculina del país hasta los 50, cuando la mecanización hizo superflua a la fuerza de trabajo (Pourtier 1989b:175-177).

Es importante darse cuenta de lo que este proceso implicó. Como Leroy Vail ha notado de un proceso similar en Africa Oriental-Central durante el mismo periodo:

“Los migrantes eran pagados lo suficiente para su supervivencia y para el pago de impuestos, mientras se esperaba que sus esposas y familias se mantuvieran solas con una agricultura marginal, manteniendo un hogar al cual el migrante retornaba regularmente para procrearse y finalmente para retirarse. El costo de reproducción de la población trabajadora era entonces transferido del sector capitalista a la aldea. Esto significó efectivamente que las aldeas estaban subsidiando el establecimiento de las empresas capitalistas en toda la región. Los empleadores disponían del uso de los trabajadores en la cima de su capacidad física, pero escapaban a los costos de servicios de salud y beneficios de retiro que habrían sido de su responsabilidad si la fuerza de trabajo hubiera sido plenamente proletarizada” (Vail 1983:210).

La consciencia de las autoridades coloniales tenía obviamente remordimientos por esta degradación y explotación de la población local demasiado evidente. Como el Gobernador General Reste dijo en 1937:

“Lenta pero continuamente la mayor parte de la población se traslada a través de la selva hacia la costa. Los campamentos madereros son grandes devoradores de hombres... Todo ha sido subordinado a la explotación de la selva. Las selvas han esterilizado a Gabón, volteando a los hombres y eliminando a las mujeres. Esta es la imagen de Gabón: un país sin caminos, sin programas sociales, sin organización económica, habiendo la explotación de la selva absorbido toda la fuerza viva del país... Entre 1927 y 1938 fueron generados casi 2

billones de francos. ¿Cuánto de este dinero ha quedado en el país? ¡Nada!... No hay un solo maestro indígena, doctor o veterinario, funcionario agrícola o agente de obras públicas” (Pourtier 1989b: 146,173,181).

La explotación maderera, inicialmente llevada adelante sin demasiado orden a lo largo de las riberas de los ríos inferiores, se trasladó al interior una vez que los árboles más accesibles había sido talados y fue pronto sujeta a regulaciones. En 1899, el Estado afirmó los derechos a toda “*Terre vacante et sans maître*” y comenzó a otorgar concesiones madereras principalmente para salvaguardar las inversiones de las compañías en vías de ferrocarril, mini locomotoras y maquinarias. Hacia 1914 el proceso de entrega de las concesiones madereras estaba legalizado y hacia los años 20 la explotación maderera estaba en marcha seriamente y el área de operaciones se extendía hasta la selva costera de lo que ahora es el Congo (Pourtier 1989b:153).

Las grandes concesiones madereras estaban concentradas en las manos de unas pocas compañías francesas. Los intentos de otorgar a líderes locales permisos para talar pequeñas áreas no logró quebrar el oligopolio. O bien los locales eran persuadidos para efectuar “sub-contratos” con las compañías extranjeras o los permisos eran sacados a nombre de los líderes locales solamente y el control efectivo era inmediatamente pasado a sus patrones extranjeros. Una práctica común de los madereros franceses era tomar mujeres africanas en concubinato y sacar los permisos en sus nombres o en el de sus padres (Barnes 1992:19; Pourtier 1989b:155). Hacia 1939, del millón de hectáreas de Gabón bajo concesiones, el 66% estaba controlado por sólo siete compañías mientras que otros 83 poseedores de permisos tenían el restante 34% (Pourtier 1989b:159).

(Figura 4: mapas de las concesiones madereras: era colonial)

La mecanización, con sierras a cadena y tractores poderosos que fue introducida alrededor de 1950, llevó a una rápida expansión de la industria. Hacia 1960 las concesiones madereras cubrían unas 3 millones de hectáreas en Gabón y proveían un 80% del ingreso del país. El pequeño puñado de madereros constituía entonces la real fuerza en la economía política del país cuando se acercaba la independencia.

Independencia: *plus ça change...*

La presión en favor de la independencia no fue notada en el AEF, siendo exigida de forma mucho más vociferante por los estados africanos occidentales francófonos (Barnes 1992; Davidson 1992; Young 1983).

Sin embargo una vez que el proceso de otorgamiento de la independencia a las colonias africanas comenzó, la lógica para transferir el poder a la elite africana emergente creció en forma irresistible. Las demandas de independencia basadas en el derecho de autodeterminación eran sólo una pequeña parte de esta lógica - ciertamente en Gabón la exigencia de los más prominentes políticos locales era por la plena integración a Francia tal como fue asegurada a Guadalupe y Martinica (Barnes 1992:34). Mucho más persuasivos eran los argumentos económicos. Una vez que quedó claro que los costos potenciales del mantenimiento de una presencia colonial pesaban más que los beneficios, ahora que la dependencia económica estaba asegurada, los intereses propios prevalecieron (Martin 1983:25). El AEF, dividida en los tres países, Gabón, el Congo y la República Central Africana, obtuvo la independencia en 1960.

Para el saliente gobierno colonial, la preocupación crucial era asegurar que los gobiernos "independientes" apoyaran a los intereses franceses. Tanto en Gabón como en el Congo, el principal objetivo era garantizar que las compañías madereras francesas tuvieran asegurado el continuo acceso a la selva, pero en Gabón, en particular, los franceses también tenían interés en mantener el acceso a minerales estratégicos -principalmente manganeso y uranio- siendo el último de importancia fundamental para el desarrollo del programa nuclear francés y su '*force de frappe*' independiente. En la República Central Africana -como decidió llamarse la región Ubangi-Shari del AEF- el principal interés que los franceses querían proteger era el algodón, el café y los diamantes.

En Gabón, los intereses franceses jugaron un papel determinante en la selección de la futura dirección. La alianza de larga data entre la elite costera mpongwe encabezada por el hombre de negocios indígena Paul Gondjout, los fang costeros '*évolué*' conducidos por el futuro Primer Ministro Leon Mba y los madereros franceses formaron el nexo de poder. Los madereros vertieron dinero en los fondos electorales de Mba para la Asamblea Territorial de 1957, para descabezar la tentativa de liderazgo de los vigorosos agricultores fang del interior encabezados por Jean-Hilaire Aubame, de inclinación más democrática (Barnes 1992:33). Una figura clave del lado francés era el maderero Roland Bru, quién lanzó su apoyo a Mba y se transformó en un prominente asesor de Mba después de la independencia e incluso obtuvo un puesto oficial en el gobierno (Barnes 1992:39; Pean 1983).

Después del acceso de Mba al poder, las tradiciones democráticas fueron rápidamente desbaratadas. La prensa fue suprimida, las manifestaciones políticas prohibidas, la libertad de expresión cercenada, los otros partidos fueron gradualmente aislados del poder y la constitución

cambió de acuerdo al modelo “gaullista”, concentrando el poder en la Presidencia, un puesto que Mba asumió él mismo. Sin embargo, cuando Mba disolvió la Asamblea General en enero de 1964 para instituir un régimen unipartidario, el resultado fue un golpe del ejército, que intentó sacarlo del poder y restaurar la democracia parlamentaria (Barnes 1992:42).

Un año antes de Gaulle había prevenido a los estados africanos que “Francia intervendría si consideraba en peligro sus intereses” (Barnes 1992:43). En qué medida el régimen dictatorial de Mba era sinónimo de los “intereses franceses” pronto quedó escandalosamente claro. En un plazo de veinticuatro horas a partir del golpe para voltear a Mba, los paracaidistas franceses intervinieron para restaurar a Mba en el poder. Después de unos pocos días de enfrentamientos, el golpe fue derrotado y la oposición fue encarcelada a pesar de las amplias protestas y desórdenes. Incluso el Embajador de los EEUU denunció la intervención como “una escandalosa traición de la independencia de Gabón... una acción unilateral de parte de un gobierno en París exclusivamente preocupado de sus intereses estratégicos” (Barnes 1992:43). Los franceses eran imperturbables y, por cierto, los paracaidistas permanecieron en el Campamento de Gaulle en las afueras de Libreville hasta el día de hoy, donde comparten la cima de una colina con el fabuloso palacio del sucesor de Mba, el Presidente Haji Omar Bongo - un inolvidable símbolo de la coincidencia de intereses entre los franceses y la elite indígena gobernante.

Con el establecimiento de un estado unipartidario, el abuso de poder y de funciones se convirtió en norma. La riqueza fue concentrada en las manos de la elite gobernante y la red de patronazgo se alejó más y más de las preocupaciones cotidianas de los ciudadanos normales. La Presidencia pasó sin problemas de Mba a Omar Bongo, quien, de acuerdo al autor francés Pierre Pean, era “la elección de un poderoso grupo de franceses cuya influencia en Gabón continuó después de la independencia” (Barnes 1992:47).

La floreciente economía de enclave basada en el uranio, manganeso, maderas y petróleo absorbió la disidencia contra los excesos y la represión del gobierno de Bongo. Tal como James Barnes lo dijo:

“la participación y la cooperación fueron recompensadas generosamente, y el Presidente era particularmente generoso con aquellos quienes expresaban su alianza personal y política con su régimen... Bongo creó un monopolio del proceso de toma de decisiones... [y desarrolló] un sistema de patronazgo controlado por [él] que recompensaba a los fieles con atractivos contactos en la burocracia civil y militar” (Barnes 1992:50).

Los puestos claves en su administración fueron otorgados a 125 franceses. Los paracaidistas permanecieron en el Campamento de Gaulle y, junto con una guardia presidencial de 1.500 hombres comandados por mercenarios franceses y marroquíes, se encargaron de la seguridad. Bongo también buscó protección espiritual contra sus enemigos. Se convirtió al islamismo para protegerse contra ataques de brujos y ha sido iniciado en una sociedad secreta que supuestamente lo protege contra la brujería. Aquellos que persisten en su oposición a su régimen han sido víctimas de violaciones de derechos humanos, incluyendo prisión arbitraria y tortura, de acuerdo a Amnistía Internacional y el Departamento de Estado de los EEUU (Barnes 1992).

Bongo y sus compinches han amasado importantes fortunas habiendo transformado, en las palabras de Assam Assele, “Gabón en su coto privado, enriqueciéndose generosamente en el proceso” (Barnes 1992: 60). El profesor Barnes alega que *billones* de francos franceses han sido transferidos *anualmente* a bancos suizos y franceses.

La historia de la República Central Africana no es distinta. Después de que un accidente aéreo terminó con la vida del primer Presidente Barthélemy Boganda, de espíritu independiente, su sucesor, David Dacko recibió fuerte apoyo francés. Pero sus políticas represivas y la ausencia de reformas efectivas lo hicieron localmente impopular, y fue ampliamente considerado como una “marioneta francesa, sólo preocupado de cultivar los intereses franceses” (Newton 1989:107).

Cuando Jean-Bedel Bokassa reemplazó a Dacko en el Día de Año Nuevo de 1966, algunos tuvieron la esperanza de que el país, que estaba prácticamente en la bancarrota a causa de la mala administración de Dacko, podría tener una chance de recuperarse. Sin embargo, el régimen antojadizo y violento de Bokassa se convertiría en sinónimo de los peores excesos de la dictadura africana - “la sistemática perversión del estado en un instrumento de rapiña de su gobernante” (Young 1983: 292). La corrupción masiva fue la norma y el mismo Bokassa pareció no hacer distinción entre los ingresos del tesoro del Estado y su ingreso personal. Bokassa es famoso por su alianza con el Presidente francés Giscard D’Estaing, quien era un entusiasta cazador de caza mayor en las sabanas orientales de la República Central Africana. Bokassa recompensó su amistad con generosos obsequios de diamantes - causando un escándalo en Francia cuando fue expuesto en *Paris Match*. A cambio, D’Estaing apoyó la megalómana coronación de Bokassa como Emperador del “Imperio Centrafricano” en 1977 y la avenida que lleva al Palacio Imperial, construido para la coronación, todavía lleva su nombre. El contribuyente impositivo francés tuvo que financiar la pérdida de US\$20 millones por esta farsa.

El monstruoso despilfarro de los ingresos estatales y el soborno y la venalidad institucionalizadas socavaron el sector exportador. La producción de café declinó, la producción de algodón cayó cinco veces y los ingresos por concepto de diamantes fueron desviados a cuentas bancarias privadas. Recién en 1979, cuando surgió a luz que Bokassa visitaba las prisiones para torturar personalmente y matar a los prisioneros que habían contrariado sus caprichos, el gobierno francés le quitó finalmente su apoyo. Los paracaidistas fueron enviados una vez más y Dacko fue restaurado en el poder, para ser reemplazado por un hombre fuerte del ejército, el General Andre Kolingba, el actual Presidente, en 1981 (Lamb 1990; Newton 1989; Young 1983).

La independencia en el Congo siguió un curso un tanto diferente. Inicialmente, el régimen posindependentista era de molde marcadamente colonial - servil a los intereses políticos y económicos franceses. Sin embargo, como Crawford Young anota (1983:310), "fue rápidamente corroído por la venalidad y se transformó en una vergüenza no sólo para sus sostenedores internos sino también para sus patrocinadores franceses". Después de un levantamiento callejero, el régimen fue volteado en 1963 y un gobierno marxista-leninista de línea dura asumió el poder. Los franceses optaron por no intervenir.

Quizás sorprendentemente, la influencia francesa y el papel del capital extranjero en el Congo no fue tan rechazado como la retórica podría sugerir. El estado creó monopolios comerciales para la agricultura, la forestería y otros sectores fueron nacionalizados incluyendo la red de distribución petrolera. Pero las concesiones madereras, algunas de las plantaciones de palmeras oleaginosas y muchos otros intereses de importación y exportación permanecieron en manos extranjeras. Las compañías petroleras extranjeras fueron también aseguradas una tajada satisfactoria. "Incluso después de una década de marxismo-leninismo oficial en el Congo, la primacía de la comunidad comercial francesa era inmediatamente visible al más casual visitante de Brazzaville" (Young 1983:312).

Todos estos tres países permanecieron vinculados a la economía francesa a través de su pertenencia a la zona del franco francés, que mientras que ayudó a estabilizar las economías y posponer la inflación también resultó en una permanente sobrevaloración de la moneda (*The Economist*, 8 de mayo de 1993). Las prácticas administrativas francesas también prevalecieron, perpetuando un estilo verticalista de gobierno que negó a la población local una voz efectiva (Young 1983:294). Ciertamente el número de extranjeros en la conducción de la economía y la administración realmente aumentó en la era posindependentista. En el Congo, durante los años 60, había 11.000 extranjeros - "quienes

consumían el 40% de los productos y servicios comerciales, tenían todas las reservas privadas del país, todas las cuales eran exportadas por dinero” (Guichaoua 1989:26). La cifra se mantuvo estable durante algunos años y aumentó otra vez con el “boom” del petróleo de los años 70. En Gabón el número de extranjeros aumentó de unos 4.300 al tiempo de la independencia a unos 30.000 en los años 80, traídos principalmente para trabajar en la industria petrolera. La cifra se ha reducido a unos 13.000 hoy - debido a la crisis en la balanza de pagos del país (Barnes 1992:55).

Aunque el sector comercial africano aumentó en la era posindependentista, particularmente en Gabón, donde una elite empresaria indígena se había establecido durante el tráfico de esclavos, el comercio ha permanecido en gran medida en las manos de compañías extranjeras (Barnes 1992:74). En el Congo y la RCA muchas de las casas comerciales europeas eran descendientes directos de las notorias compañías concesionarias de la temprana era colonial (Young 1983:301). La elite ‘*évolué*’ compartía las ganancias, o bien trabajando para las compañías extranjeras, o bien alimentando las filas de la burocracia. En el Congo, donde esta última tendencia estaba más fuertemente marcada, los asalariados se reprodujeron de 3.000 en 1960 a 73.000 a fines de los años 80. ¡Un aumento del 2.500% en 25 años! (Guichaoua 1989; cf Young 1983:303). Como Young ha dicho, esto creó una “burguesía estatal que rápidamente ocupó su lugar junto con el estado extranjero dominante anterior” (Young 1983:302).

Pactos con el Demonio: las economías de enclave

La estrecha convergencia de intereses entre las burocracias posindependentistas, las elites indígenas gobernantes y el capital foráneo abrieron un abismo cada vez más profundo entre los gobernantes y los gobernados. El resultado fue que a pesar de que el “desarrollo” fue ciertamente promovido en los tres países, fue de un tipo que soslayó a los pobres rurales. Los proyectos prestigiosos de construcción, minería, ferrocarriles, petróleo, forestería y agricultura comercial sirvieron los intereses de la elite urbana y las compañías extranjeras, perpetuando las economías de enclave de la era colonial.

El más famoso de estos proyectos, y uno con las mayores implicaciones para el futuro de la selva de Gabón fue el ‘*Transgabonais*’, un ferrocarril de inmensos costos que une a Libreville con Franceville, que incluso el Banco Mundial se negó a financiar en base a que era antieconómico y que sería de más utilidad para Gabón una red de carreteras (Pourtier 1989b:231).

El presidente Bongo no fue disuadido. En un famoso discurso declaró:

“Juro frente a ustedes, que con o sin el Banco Mundial, el *Transgabonais* será construido. Será construido de una manera o de otra, con unos o con otros. Si significa hacer un pacto con el demonio, haremos un pacto con el demonio” (Haji Omar Bongo, Presidente de Gabón, febrero de 1973 en Pourtier 1989b:229).

El mundo está lleno de demonios. A pesar de no tener la sanción del Banco Mundial, otros bancos y empresas estaban dispuestos a hacer negocios. El proyecto *Transgabonais* fue apoyado entre otros por el Banco Africano de Desarrollo, algunos estados árabes, Canadá, EEUU, Italia, Alemania Occidental, la Comunidad Europea, Japón, Francia y el Reino Unido, quienes suministraron US\$45 de ayuda a los contratistas constructores Taylor Woodrow y Wimpsey (Barnes 1992). Los US\$5 billones de beneficio garantizaron lucrativos contratos a una larga serie de compañías constructoras y consultoras extranjeras.

Sin embargo este es un proyecto loco. Aparte de las ciudades de Franceville y Libreville a ambos extremos del ferrocarril, las vías sirven sólo a unas 150.000 personas dentro de los 100 km a ambos lados del ferrocarril. Incluso el manganeso que el ferrocarril podría conducir a Libreville para la exportación está comprometido por tratado a ser exportado vía un muy costoso sistema de transporte por cable y tren a través de Pointe Noire en el Congo. Con el proyecto minero de la US Steel en Belinga ahora detenido, la única esperanza de ingresos para el ferrocarril es la madera (Barnes 1992; Pourtier 1989b). A las miles de hectáreas de selva limpiadas para establecer el ferrocarril, ahora debe ser agregado el talado de millones más, simplemente para mantener el ferrocarril.

En nombre de la diversificación de la economía, el proyecto ha creado, de hecho, una mayor dependencia de las empresas extranjeras y doblado al país bajo el peso de una substancial deuda externa.

Pero la principal inversión extranjera en Gabón y el Congo en la era posindependentista -sobre todo francesa, pero también en forma importante japonesa, de los EEUU y otros países europeos- ha sido en minería y petróleo. Las reservas de potasio, uranio, manganeso, petróleo y gas han sido explotadas en forma lucrativa, brindando generosos beneficios a las empresas extranjeras (Barnes 1992; Guichaoua 1989).

Sin embargo, las ganancias de estas economías de enclave han sido en su gran mayoría rapatriadas por las compañías mineras, mientras que los ingresos del estado han sido desviados por las elites de los países y usados para pagar a las abultadas burocracias. Poco ha sido invertido en empresas sustentables o servicios importantes para las vidas de los

pobres quienes constituyen el grueso de la población. El dinero no ha brindado la base de un real crecimiento económico (Martin 1983:83).

La explotación maderera

Las políticas del África Ecuatorial de la era posindependentista, esbozadas antes, aseguraron que la explotación maderera permaneciera siendo un enclave de compañías extranjeras que gozaron del patronazgo de las elites gobernantes. En los tres países se intensificó la explotación maderera, e incluso después del “boom” del petróleo en Gabón y el Congo, las importantes fortunas a lograr a través de la industria aseguraron que el sector permaneciera vigoroso.

La explotación maderera mecanizada, que comenzó a desarrollarse en los 50, extendió en gran forma el área de extracción durante los 70 y los 80. Mientras que se extraían 50 metros cúbicos de madera por jornada de trabajo de una persona en 1950, se extraían más de 300 metros cúbicos por jornada de trabajo en 1970. Para este entonces incluso las selvas remotas del norte del Congo y el sur de la RCA estaban bajo explotación (Carroll 1992). Este tipo de explotación maderera requería altos gastos generales e inversiones substanciales, haciendo la explotación maderera aún más el privilegio del capital extranjero (Pourtier 1989b:166).

En Gabón, las áreas de explotación maderera fueron divididas en 1961. La selva costera, ya muy explotada pero más fácilmente accesible de la “Zona 1” fue reservada para los nacionales - aunque frecuentemente la subarrendaron a extranjeros como en la era colonial, mientras que la hasta ahora en su mayoría intocada “Zona 2” del interior fue abierta a las compañías extranjeras. De 3 millones de hectáreas bajo concesión en 1960, el área aumentó a 5.766.000 en 1976. Doce compañías dominaban el comercio. De forma no sorprendente, una de las que recogieron algunas de las mayores ganancias fue la *Nouvelle Société du Gabon*, dirigida por el asesor de Mba y el protegido de Bongo, Roland Bru (Pourtier 1989b). Hoy la compañía es una de las tres que explotan ilegalmente la Reserva de la Fauna La Pope, la pieza central del programa de conservación del Gobierno y sede de un proyecto de ecoturismo financiado por la Comunidad Europea.

Roland Pourtier (1989b:170) tiene esta impresión de los millonarios madereros extranjeros:

“La mayoría de los madereros son empresarios europeos, muchos viejos colonialistas de tipo aventurero, con grandes vientres y aún

mayor apetito por francos, visceralmente vinculados a su vida del monte, a flote con la buena fortuna y conociendo demasiado bien como obtener éxito financiero.”

La explotación maderera se está ahora expandiendo a la nueva “Zona 3” a ambos lados del ferrocarril *Transgabonais* -también referida como la ‘*Zone de Attraction du Chemin de Fer*’- donde otras 3 millones de hectáreas serán accesibles en 37 lotes bajo la condición de que los troncos sean transportados por tren. La industria ha sido reacia a aceptar este negocio. El ferrocarril paraestatal -OCTRA- cobra altas tarifas y muchos madereros prefieren sacar furtivamente sus troncos por los atroces caminos antes que pagar. Hacia 1992, unas 8,6 millones de hectáreas de la selva de Gabón estaban bajo concesión aunque sólo unas 4 millones de hectáreas estaban siendo realmente explotadas (Banco Mundial 1992a:12).

Poco se sabe del efecto directo de esta explotación maderera sobre la fauna (McShane-Caluzi et al 1992:51). La explotación maderera abre la selva al asentamiento y los cultivos rotativos a pequeña escala, pero esto es usualmente un fenómeno temporario - al reubicarse los trabajadores con sus familias para estar cerca del lugar de trabajo. Lo que es más dañino, es que también abre áreas de otra manera inaccesibles a la caza para el floreciente comercio de la carne de monte (ver más abajo). El impacto a largo plazo sobre la flora es también mal comprendido: pero lo que es claro es que la presente tasa de talado es insostenible y los valiosos recursos madereros están siendo liquidados más rápidamente de lo que se pueden regenerar.

Gabón tiene una larga serie de leyes y reglamentos concebidos para controlar la explotación comercial y asegurar el mantenimiento de una producción sustentable (Wilks 1990). Sin embargo, son poco tenidas en cuenta o aplicadas (McShane-Caluzi et al 1992:21; Wilks 1990:76). Y como el servicio forestal del gobierno está financiado por el presupuesto central más que por las tasas y tarifas sobre la misma explotación, hay pocos incentivos para las autoridades forestales de imponer los reglamentos (Reitbergen 1990). Por otro lado, los mismos madereros se aseguran que los forestales tengan adecuados incentivos para no aplicarlos. Como resultado, casi todos los reglamentos forestales no son aplicados, controlados u observados. El Departamento Forestal no hace inventarios. Los planes de manejo para la explotación son raramente requeridos. Las inspecciones son raras y las estadísticas no son controladas. Las reglamentaciones del ciclo de corte son mayormente ignoradas así como las reglamentaciones, de cualquier manera inadecuadas, del tamaño del corte (McShane-Caluzi et al 1992:21).

La falta de control del corte de árboles ha dañado seriamente las selvas. La extracción imprudente de madera escogida, unido a repetidas entradas a la zona para cortar, ha causado excesivo daño a las reservas residuales llevando a su destrucción completa como bosques comerciales (Rice y Counsell 1993).

En el Congo la historia ha sido muy parecida. En 1988 unas 7,7 millones de hectáreas de un total de 13 millones de hectáreas de selva explotable estaba bajo concesión (Hecketsweiler 1990:15). Las compañías extranjeras u operaciones conjuntas dominadas por capital extranjero producen la mayor parte de la madera - casi 80% de los troncos para aserrar, 90% de la madera cortada y 92% de la contrachapada (Hecketsweiler 1990:32). Tal como en Gabón el gobierno “carece en gran medida de adecuada competencia técnica y económica para controlar y administrar racionalmente sus selvas” (Ibid:39).

Durante los años 70 la explotación maderera en el Congo fue ampliamente usada como un mecanismo fraudulento para la fuga de capitales, a través de falsas declaraciones de cantidad y tipo de madera exportada y a través de la transferencia de precios. Pero los intentos del gobierno de doblegar esos crímenes a través de la creación de un monopolio estatal para el comercio de la madera fue inefectivo. La agencia estatal trabajó a pérdidas debido a la ineficiencia y la corrupta connivencia entre los madereros y los funcionarios (Djombro 1992).

Un informe recientemente filtrado, preparado por el Banco Mundial, revela que de hecho la industria maderera del Congo está estafando al gobierno en millones de dólares. Los impuestos no pagos, los derechos de sellado, las tasas de corte y transporte se estima que exceden los US\$12 millones sólo sobre la producción declarada, pero enormes cantidades de madera se están escapando a través de la frontera, ilegalmente, al vecino Camerún y a la República Central Africana.

De acuerdo al informe, “casi todas las compañías del sector forestal están ‘fuera de la Ley’”. A pesar de la buena legislación, y los contratos que supuestamente aseguran un cuidadoso manejo forestal, no hay una efectiva visión general sobre las actuales operaciones. El informe concluye que la “administración forestal es inexistente” y como resultado “la selva es dejada a merced de los madereros quienes hacen lo que quieren sin ser responsables frente a nadie”.

Las compañías están sacando el mayor provecho de esta falta de adecuada supervisión. Por ejemplo, la compañía francesa *Forestière Nord Congo* (FNC) tiene derechos exclusivos durante 10 años para talar unas 187.000 hectáreas de selva en el norte. El contrato obligaba a la compañía a procesar el 60% de los troncos en el lugar y a establecer un gran aserradero y una planta procesadora de madera, de materiales

importados completamente nuevos. En cambio, el gobierno otorgó a la compañía generosos beneficios - impuestos de importación muy reducidos y cinco años de licencia impositiva sobre la producción maderera, incluyendo impuestos a la compañía, impuestos a la propiedad y tasas de talado. Sin embargo, en completa violación de estos términos, la compañía compró un aserradero estropeado de segunda mano en el Congo que nunca había funcionado, no ha procesado ningún tronco y ha exportado troncos durante seis años a través del hueco impositivo que se aseguró. Incluso los impuestos que tendría que haber pagado, todavía no lo ha hecho. En total, la compañía le ha costado al Congo unos US\$2,9 millones en ingresos perdidos.

Justo al norte de FNC, otra concesión aislada está siendo trabajada por la *Société Forestière de Missa* (SFM) que resulta ser una fachada para la compañía SCAD, la cual está talando madera y operando un aserradero apenas del otro lado de la frontera, en la República Central Africana. Habiendo agotado su concesión forestal en la RCA, SCAD está ahora usando su concesión de un cuarto de millón de hectáreas en el Congo para mantener abastecido a su aserradero. Entonces, aunque el contrato de establecimiento de SFM compromete a la compañía a extraer su madera por carretera hacia el sur (desarrollando por lo tanto la infraestructura del norte del Congo), de hecho toda la madera está desapareciendo en la RCA, hasta el extremo que la administración local no tiene ningún tipo de registro del comercio de la compañía. El gobierno del Congo tampoco ha hecho ningún intento de establecer aduanas o puestos forestales para controlar las actividades de la compañía. "En realidad", anota el informe, "el Congo ha generosamente cedido a la compañía un trozo de su territorio sin obtener ningún tipo de beneficios". De hecho, siendo todos los empleados extranjeros, hasta los salarios van al extranjero.

Apenas al sur de aquí, por el río Oubangui, el proyecto conjunto franco-congoleño SOFORIB, ha realizado un desastre aún mayor. Como las otras, ha evadido su obligación de procesar el 33% de la madera extraída, enviando sólo troncos río abajo a Brazzaville para su exportación. Pero SOFORIB, siendo el 49% de propiedad del Gobierno del Congo, también ha logrado incurrir en una enorme deuda de unos US\$10 millones. No es de sorprenderse que después de todos estos golpes de suerte, todos los extranjeros a cargo de las operaciones han dejado el país.

Las cosas no están mucho mejor en la concesión de medio millón de hectáreas explotada por la *Société Congolese Arabe-Libyenne* - una empresa conjunta del gobierno del Congo (51%) y *Jamahiriya Arabe-Libyenne* (49%). También ha dejado de cumplir con los requerimientos

de procesar la madera localmente pero disfruta de cualquier manera de sus 7 años de exención de impuestos. Tampoco está pagando sus cuentas y ha logrado acumular una saludable deuda de U\$7,8 millones. La situación, concluye el informe, es “catastrófal”.

La *Société Nord Bois de Sangha* (SNBS - 53% *Boissangha* (francesa), 5% *Labame* (francesa) y 32% congoleña) tiene impuestos pendientes por valor de U\$290.000, mientras que “la mayoría de los compromisos realizados por la compañía no han sido cumplidos”. Al lado, la concesión de 480.000 hectáreas explotada por CIB, un “holding” de la compañía alemana *Heinrich Feldmeyer*, ha acumulado una deuda de U\$1 millón y “no está respetando el plan de manejo”.

Quizás lo más doloroso de todo, sin embargo, es el gran complejo de corte y procesamiento de madera que se ha desarrollado alrededor de la noroesteña capital Ouessou. Aquí la SCBO (*Société Congolais Bois de Ouessou*) con 1,13 millones de hectáreas se ha beneficiado de una gran “ayuda” externa para instalar un aserradero altamente sofisticado y tecnología de producción de maderas enchapadas - que el informe critica como un resultado de ‘*folies de grandeur*’. Con el asesoramiento técnico de la compañía finlandesa *Jaako Poyry Oy* y unos U\$12 millones del Banco Mundial, SCBO se consolidó con un 51% del gobierno del Congo, 45% *Société Agro-Finance* de Luxemburgo y 4% *Silos de Sud-Ouest*. Su directorio incluía al mismo Presidente del Congo, un ex ministro y un consultor en administración francés. Pronto los costos se dispararon de unos estimados U\$39 millones a U\$63 millones. Se incurrió en más préstamos con una variedad de bancos africanos pero el aserradero nunca fue completado y ahora está conservado en naftalina con sólo un pequeño aserradero llevando adelante algún talado elemental. El informe termina destacando: “la situación es catastrófal y no es posible más actividad dentro del presente arreglo”. El fracaso de la compañía es “debido simplemente a la sobrevaloración del proyecto, el cual ha permitido a algunos buitres enriquecerse incommensurablemente a expensas del Congo” (Commett 1992).

Mientras tanto en el sur del país la situación es de alguna manera peor. Aunque la supervisión es un poco más rigurosa, y el procesamiento más desarrollado, la calidad del manejo de la selva es muy pobre. Casi todas las empresas de la región están fuera de la ley y los impuestos no pagados sobre la producción declarada totalizan más de U\$1 millón (Commett 1992). Típicamente, las compañías practican una muy selectiva alta graduación seguida por cortes repetidos. Así, en vez de realizar un sólo corte intensivo y luego esperar 35 años o más antes de permitir la entrada de las maquinarias en la selva, como lo requieren los reglamentos, los madereros vuelven cada pocos años a cortar más

árboles cuando surgen oportunidades para otras maderas o las especies preferidas están agotadas. El resultado es una seria degradación de la selva, al punto donde la regeneración de la selva está en real peligro. Un rebrote deshilvanado dominado por especies bajas de hojas anchas y de mucha sombra, como el marantaceae, significa que la selva rica en madera puede demorar siglos en restablecerse. El talado es también desgraciadamente despilfarrador, dejando casi un 50% de la madera desperdiciada en la selva debido a la ausencia de capacidad procesadora (Doumenge 1992).

En la República Central Africana, donde el 48% de las selvas explotables están bajo concesión (Carroll 1992), la responsabilidad de la industria maderera es aún peor. La explotación forestal ilegal a través de la frontera dentro de las selvas del norte del Congo fue observada por técnicos de FAO a mediados de los 70 y el contrabando de madera río abajo en los ríos Oubangi y Congo, a Brazzaville era casi un comportamiento normal. Hoy es de común conocimiento en Bangui que casi todas las concesiones están siendo ilegalmente taladas, burlándose de todas las reglamentaciones y mucha de la madera está abandonando el país vía las nuevas conexiones carreteras con Camerún. El mismo Presidente Kolingba está acusado de estar estrechamente vinculado al empresario M. Kamash, quien posee la compañía SCAD que procesa la madera ilegalmente trasladada a través de la frontera del norte del Congo. De la misma manera que todos los concesionarios en la RCA, "SCAD no realiza ningún manejo de la selva ni emplea ningún perito forestal - son solamente comerciantes de madera quienes explotan la selva", comenta una agencia oficial local de ayuda. El personal del departamento forestal reconoce en forma privada que no es considerado redituable explotar la selva de forma sustentable en la RCA y, de cualquier manera, que no hay nada que pueda implementarla.

El impacto social de la explotación maderera sobre el pueblo local ha sido desgraciadamente poco estudiado en Africa. Si es que se sabe algo, se sabe más sobre el impacto de la explotación maderera sobre los gorilas y elefantes que su efecto sobre el ser humano. Este vacío intelectual ha permitido el desarrollo de una mitología, de acuerdo a la cual, en contraste con la Amazonía y el Asia suroriental, los pueblos locales lejos de objetar la explotación maderera, realmente dan la bienvenida a los caminos, las escuelas y clínicas y los trabajos que aportan.

Sería más justo decir, sin embargo, que la población local, negada por más de un siglo el derecho a opinar sobre cómo se deberían "desarrollar" sus selvas, ha aprendido a sacar el mayor provecho de la explotación forestal. Es ampliamente notado un resentimiento profun-

damente arraigado por la intrusión sobre sus derechos territoriales que significa la explotación maderera (Witte 1993; Doumenge 1992:102). Típicamente, la explotación maderera es un fenómeno de “boom” pasajero, que brinda un rápido cambio social, trabajo y dinero, y luego se va a otra parte. Las escuelas, clínicas y caminos -si alguna vez fueron provistos- no se mantienen y pronto caen en el abandono. Las nuevas expectativas y necesidades creadas por las efímeras economías monetarias en los campamentos madereros no pueden ser satisfechas con una base sustentable una vez que la explotación maderera cesa. Esto contribuye a la inestabilidad de la población, ya que particularmente los elementos más jóvenes se van hacia los pueblos u otros enclaves.

Aunque las condiciones en los campamentos han mejorado desde la era colonial, son lejos de ser salubres. Particularmente entre los “pigmeos”, quienes constituyen entre el 30% y el 47% de la fuerza de trabajo en los campamentos madereros de la frontera entre el Congo y la RCA, las enfermedades como la malaria, framboesia, úlceras, tuberculosis, proliferan (Oubangui) y las compañías discriminan a los “pigmeos” no brindándoles las mismas comodidades que a los bantú. Los “pigmeos” de los nuevos asentamientos que han surgido en respuesta a la explotación forestal y el trabajo asalariado han sufrido un quiebre de sus estructuras sociales tradicionales y una pérdida de habilidades para la supervivencia en la selva (Sarno 1993; Wilkie y Sidle 1990).

Un estudio del impacto de la explotación maderera concluyó:

“Las facilidades sanitarias y educativas generalmente no están a nivel del nuevo aflujo de población y los pueblos indígenas son los últimos que reciben o gozan de estos servicios. Finalmente, son desplazados y terminan como ciudadanos empobrecidos, marginalizados en las tierras menos deseables y mal integrados a la sociedad nacional” (Bailey et al 1990 citado en Carroll 1992:28).

En suma, las compañías extranjeras, los políticos nacionales y los funcionarios gubernamentales están embarcados en algo que resulta ser un gran fraude, donde el patrimonio selvático de los países está siendo explotado en su beneficio personal a expensas del pueblo local y sus posibilidades de un desarrollo sustentable.

Estancamiento rural

Para las comunidades rurales, la larga historia de desarrollo explotador, extractivo y enclavista ha significado la marginalización y la pobreza. A pesar de los estadísticamente altos ingresos per capita de Gabón y el

Congo con relación a otros países subsaharianos, los pueblos rurales son pobres y se hacen cada vez más pobres. Ciertamente es probable que en término de dietas, enfermedades y longevidad, los pueblos rurales del África Ecuatorial están hoy peor que hace cinco siglos.

Los confeccionadores de las políticas coloniales y poscoloniales agrícolas han tenido poca paciencia con los sistemas indígenas de agricultura. La actitud del gobierno de Gabón está comprendida en esta declaración:

“El desarrollo agrícola no es posible sin una completa transformación de los modos tradicionales de producción... Es necesario encontrar nuevas formas de producción para promover un eficiente tipo de agricultura moderna cargada de un verdadero espíritu de empresa” (Gobierno de Gabón, V Plan Nacional citado en Pourtier 1989b:283).

Entonces, mientras que la mayoría de las inversiones han sido dirigidas a las industrias extractivas, lo poco que se ha puesto en la agricultura fue para promover los cultivos comerciales y las exportaciones. Siguiendo el modelo del Congo Belga (Harms 1974), las autoridades coloniales experimentaron con agricultura regimentada de pequeñas parcelas durante la era del *'regroupement des villages'* (Pourtier 1989b:109) en un intento de incrementar la productividad y obligar la comercialización de los cultivos comerciales. Sin embargo, sólo en las áreas más secas de la RCA los experimentos con la producción de algodón dieron buenos resultados -desde el punto de vista de los colonialistas- y en otras áreas los experimentos de *'paysannat'* fueron pronto abandonados (Young 1983).

La mayoría de los esfuerzos gubernamentales para desarrollar la agricultura han sido invertidos en empresas agrícolas. Los fondos provistos por los franceses a través de los esquemas FIDES de posguerra y más recientemente las inversiones estatales han promovido la producción agrícola a gran escala - establecimientos ganaderos, plantaciones de azúcar, cría intensiva de aves, proyectos arroceros, plantaciones de caucho y palmera oleaginosa e incluso plantaciones bananeras (Barnes 1992; Guichaoua 1987; Pourtier 1989b). El objetivo explícito, anota Pourtier, ha sido reemplazar la agricultura tradicional de pequeñas parcelas itinerante, basada en la familia y de labor intensiva con agricultura fija, intensiva, mecanizada en base a trabajo asalariado. Estos proyectos enormemente subsidiados han coartado a los pequeños granjeros, destruyendo los últimos elementos de cohesión de la sociedad rural (Pourtier 1989b:283).

Las únicas excepciones notables han sido los fondos provistos por el Banco de Desarrollo Africano para estimular a los pequeños pro-

ductores de cacao y café entre los fang de la región de Woleu-Ntem del norte de Gabón, que han sido razonablemente exitosos (Barnes 1992).

Un siglo de negligencia de los pequeños productores agrícolas ha tenido inevitables consecuencias. En la RCA, a pesar de la focalización colonial en la producción de tierras secas de algodón y café en la zona húmeda, sólo el 1% del país está sujeto a la producción agrícola (Carroll 1992:9). En Gabón, la agricultura comprende sólo el 8% del PNB, ocupa sólo el 0,5% de la superficie del país y suministra sólo el 10-15% de las necesidades alimenticias del país. El restante 85% de las necesidades alimenticias está suministrado por las importaciones. Las 70.000 familias de pequeños propietarios agrícolas del país, que suman la mitad de la esparcida población, cultiva sólo 60.000 hectáreas (Banco Mundial 1992a), muy por debajo de las 106.000 hectáreas que cultivaban en 1960 (Barnes 1992:87). Incluso los tradicionales cultivos campesinos como el taro, batatas, mandioca, mangos, paltas/aguacates y verduras son importados de los vecinos países africanos, especialmente Camerún (Pourtier 1989b:278). Hasta muy recientemente la población rural estaba en realidad en disminución debido a la alta tasa de migración a las ciudades. Incluso hoy un 1,8% de la población rural emigra a las ciudades cada año y son los jóvenes en su mayor parte quienes emigran. El promedio de edad del jefe de familia aldeana ha aumentado de 45 años en 1960 a 52 años en 1984 (McShane-Caluzi et al 1992).

En el Congo la situación es incluso más bizarra. La agricultura responde sólo por el 5,9% del PNB y los pueblos rurales están ahora en minoría. Desde la independencia ha habido una masiva emigración hacia las ciudades. Hacia 1972, el 42% de la población estaba concentrada en centros urbanos de más de 25.000 habitantes (Young 1983:300). Hacia 1990, un asombroso 52% de la población, y un 85% de los hombres entre 25 y 29 años, estaban sólo en dos ciudades. En total, el 70% de la población es urbana, a pesar del hecho de que el país casi no tiene base industrial (Guichaoua 1989). La carencia de hombres jóvenes en el campo es una gran carga para las mujeres, los niños y los ancianos. El 70% de las granjas del Congo están manejadas por mujeres (Cleaver 1992:69). La educación, preferencialmente brindada a hombres jóvenes, aumenta esta tendencia. El resultado es que los pueblos son considerados el dominio de los hombres y el campo de las mujeres (Guichaoua 1989:32).

Los gobiernos casi no brindan ningún servicio en el sector rural. Las escuelas y las clínicas faltan o están inadecuadamente equipadas. Los proyectos de crédito y comercialización no existen y los caminos están en crónico abandono. Estos problemas junto con la sobrevaloración de

la moneda hace que sea improbable que la agricultura de pequeñas parcelas pueda ser revitalizada sin cambios políticos radicales. En el Congo, las perspectivas parecen tan malas que la Unión Mundial por la Conservación ha concluido que “el estilo de vida rural del Congo está gradual e inexorablemente muriendo”(Hecketsweiler et al 1991:40).

La excepcional disminución de la vida rural en el Congo es de alguna manera sorprendente considerando que el país realizó mayores progresos que Gabón hacia el desarrollo de un sector dinámico e independiente en los años de posguerra. Andre Guichaoua, en su deprimente relato de la agricultura congoleña subtitulado ‘*la liquidation du “monde paysan” congolais*’, explica cómo esos logros fueron despilfarrados después de la independencia, primero debido al más profundo control de las compañías de la minería, el petróleo y los negocios de importación-exportación y, en segundo lugar, debido a los intentos del estado de dirigir el sector agrícola. Las excesivas e inefectivas intervenciones estatales bloquearon el progreso rural y anularon la iniciativa de los productores rurales (Guichaoua 1989). Los programas de la OIT y UNDP para desarrollar una más dinámica agricultura basada en cooperativas rurales se basaron en una falta de comprensión de las reglas consuetudinarias respecto a la herencia, derechos territoriales y residencia (Desjeux 1987). Estos factores, junto al descabellado aumento de la burocracia asalariada, que canalizó mucha gente al sector de servicios urbano, aseguró que los intereses de los pueblos rurales recibieran la más baja prioridad.

La marginalización de la agricultura de pequeñas parcelas ha también debilitado y transformado las instituciones políticas a nivel local. La creciente movilidad ha debilitado a los lazos comunitarios y disminuido las costumbres favoreciendo la redistribución de la riqueza y la tierra. Haciendo eco de los cambios políticos contemplados en la era del tráfico de esclavos (Harms 1981, tratado más arriba), los grupos tradicionalmente matrilineales se habían convertido en cada vez más patri-lineales y los casamientos con mujeres clasificadas como “esclavas” (es decir sin linaje y por lo tanto sin familias a quienes hacer demandas sobre herencia agnática) habían sido favorecidos. Estas tendencias internas han sido reforzadas por leyes nacionales impuestas que favorecen la sucesión cognática. Estas tendencias han debilitado aún más el estatus y la seguridad de las mujeres (Desjeux 1987).

El dominio de la economía política por el asalariado urbano ha alentado a los aldeanos más ricos a invertir sus modestos recursos monetarios no en el desarrollo de las economías aldeanas sino en enviar a sus hijos a la escuela y las ciudades para obtener trabajos en la burocracia. Una vez que obtuvieron trabajos en la administración “su

papel es redistribuir lo que pueden a sus aldeas de origen" (Desjeux 1987:69). Dominique Desjeux explica:

"De la misma manera como la administración, en un sentido general, trata de usar las jefaturas como intermediarias con el campesinado, de tal manera que las jefaturas tratan de incluir a sus sobrinos, hijos y "país" en la administración, con el objeto de beneficiarse a su turno con cualquier tipo de redistribución" (Desjeux 1987:69).

El desplazamiento a las ciudades y la inversión de las comunidades rurales en vínculos con las poblaciones urbanas resulta en que las comunidades rurales se entrelazan en una compleja telaraña de parentesco y lazos consuetudinarios con sus parientes en las ciudades. Desjeux (1987:72) estima que dos tercios de los clanes en el Congo están ahora en las ciudades.

El éxodo rural y el declinamiento de la agricultura han tenido, paradójicamente, severas consecuencias ambientales. Primero, la pérdida de fuerza laboral en las comunidades rurales ha conducido a un uso despilfarrador de la tierra y del manejo de los recursos, probablemente la principal causa del talado excesivo de las selvas galerías en las regiones de Plateau y Pool del Congo. La deforestación en torno a los centros ciudadanos también ha incrementado notablemente. Alrededor de Libreville y Pointe Noire, por ejemplo, los asentamientos ilegales han proliferado en las selvas locales para tratar de lograr una supervivencia a través de la agricultura de subsistencia, una tendencia que se ha intensificado marcadamente en años recientes con las crisis de balanza de pagos en Gabón y el Congo. Alrededor de la capital de la RCA, Bangui, donde el gobierno en bancarrota no ha podido pagar a los funcionarios gubernamentales durante los pasados seis meses, la demanda del medio millón de personas de la ciudad de unas 253.000 toneladas de madera combustible por año está causando que la selva se retire hacia el sur y el oeste a un promedio de 0,5 a 1 kilómetro por año (PARNR 1992). El asalariado no está ya en condiciones de pagar la parafina para cocinar.

Quizás la más perjudicial consecuencia ha sido el "desarrollo" del comercio de carne de monte - que amenaza la extinción de muchos mamíferos grandes y medianos y varias especies de aves, mucho antes que sus habitats sean destruidos. Esto es preocupante no sólo desde un punto de vista "conservacionista", sino también porque la nutrición rural está sufriendo a causa de la disminución del consumo de carne. Las consecuencias a largo plazo para la diversidad biológica de la selva son desconocidas. Muchas especies de plantas, incluyendo algunas especies de madera comercial, dependen de mamíferos y aves para

distribuir el polen y las semillas. Sin estos vectores, la diversidad de las especies de plantas puede declinar.

La lógica del comercio de carne de monte es inexorable. El transporte y las estructuras comerciales deficitarias y las dificultades que los productores rurales tienen en la competencia con los alimentos importados más baratos, significa que sólo bienes de valor cultural, livianos y fácilmente transportables tienen una posibilidad de competir en los mercados urbanos. La carne de monte cumple perfectamente con estos criterios. Ya sea ahumada o fresca, la carne de monte es considerada una delicadeza local y tiene un valor de fetiche como alimento “noble” que transmite poderes espirituales. Siendo un alimento preferido para celebraciones y eventos sociales, la carne de monte es comprada, en especial por los asalariados, por su valor de prestigio y generalmente “vende mejor en el mercado que la carne de vaca, aves, u otras carnes domésticas” (McShane-Caluzi et al 1992:51). Reflejando los tradicionales deberes del cazador, la carne de monte es todavía preferida como un obsequio a la familia política como signo de respecto (Doungoube com. pers., 20 de noviembre, 1992).

Esta demanda ha hecho de la carne de monte la mayor fuente de ingresos para las comunidades rurales, particularmente aquellas en las áreas selváticas (Doumenge 1992; McShane-Caluzi et al 1992; Wilson y Wilson 1991). Para un visitante rural de los centros urbanos, el tener carne de monte en el cesto es el equivalente de una tarjeta de crédito (Hecketsweiler et al 1991).

A causa de la naturaleza ilegal del comercio de carne de monte, los volúmenes del comercio han probado ser difíciles de calibrar. El equipo del Fondo Mundial de la Fauna en Gabón estima, en forma conservadora, que entran cuatro toneladas en Libreville por mes (McShane-Caluzi et al 1992:51). Un estudio de los mercados en Ponte Noire en el Congo sugiere que unos 260.000 animales son vendidos allí cada año. Esto implica que en la zona de “captación” de Pointe Noire los cazadores locales están matando más de medio millón de animales por año, ya que los estudios de campo muestran que por cada animal comercializado en la ciudad otro es consumido o comercializado localmente (Wilson y Wilson 1991). Similares estudios en Bangui revelan que la carne de monte comercializada proviene de hasta 350 kilómetros de distancia. Cuanto más próximo a la capital, tanto más altos son los precios de mercado de la carne de monte (Doungoube 1991).

Los estudios de Gustave Doungoube en la RCA revelan que un crucial factor en la promoción del desarrollo del comercio de la carne de monte es el transporte: cuanto mejor son los caminos, tanto mayor es el comercio - mientras que la fauna no se extinga (Doungoube 1991). La

industria maderera que depende de la creación de una extensa red de caminos para la extracción de troncos, juega entonces un papel importante en la expansión del comercio de la carne de monte.

Como encontró el Fondo Mundial de la Fauna:

“La explotación maderera y la caza están estrechamente relacionadas en Gabón... [debido a su] apertura de nuevas áreas de caza y asentamiento... Los trabajadores de los campamentos forestales cazan con rifles y trampas, y la caza usualmente continúa mucho tiempo después de que el talado haya finalizado, ya que los nuevos caminos permiten la entrada a áreas previamente inaccesibles” (McShane-Caluzi et al 1992:28).

Allí donde el talado es intensivo, se establece una compleja trama de caminos tributarios que brindan acceso más fácil a los cazadores y hacen el control de la caza furtiva muy dificultoso (Carroll 1992:27).

Los principales caminos para servir a la industria maderera también han sido construidos con la ayuda internacional. Los fondos franceses de desarrollo y el dinero del Banco Africano de Desarrollo, por ejemplo, han sido gastados en el llamado camino del “paralelo 4” que corta a través de la selva del sur de la RCA. Ostensiblemente previsto para asistir a la comercialización del café, es de conocimiento público en Bangui que este camino ha sido en realidad construido para facilitar la extracción de madera. El Fondo Mundial de la Fauna teme que el camino “podría ser un desastre para la selva, su fauna y sus pueblos”, debido a la explotación maderera incontrolada y la caza furtiva de la carne de monte y el comercio internacional de animales salvajes (Carroll 1992:26). Ciertamente, incluso el organismo comercializador del café ADECAF está preocupado de que la pérdida de selvas debido al camino pueda provocar un sequía regional y una disminución de la producción de café.

Los animales no sólo son cazados por su carne. La tradicional comercialización de partes de animales exóticos por su valor de fetiche -como las manos de gorila para proveer fuerza manual- ha estado aumentado por el comercio internacional de productos de animales salvajes - como animales para los zoológicos, marfil y pieles como trofeos, etc. La caza furtiva de elefantes selváticos se ha convertido en un problema crítico en el norte del Congo y el sur de la RCA. El Fondo Mundial de la Fauna predice que la población de elefantes en el área de Dzangha-Sangha, el rincón más remoto del país, será extinguida dentro de cinco años si el comercio no es controlado (Carroll 1992:69).

Vivian y Barry Wilson concluyen de sus estudios en el Congo que si no se hace algo para restringir el comercio de carne de monte “el país se

encontrará con una crítica falta de animales de caza y el campesinado quedará pronto sin recursos” (Wilson y Wilson 1991).

Es importante notar, sin embargo, que es el *comercio* de los productos de la fauna -carne de monte y otros artículos- no las actividades de autoaprovisionamiento de las comunidades locales lo que constituye la principal causa de la disminución de la fauna. Las conclusiones del Fondo Mundial de la Fauna después de varios años en Gabón fueron que:

“la caza de subsistencia de las pequeñas comunidades rurales tiene un impacto limitado, [mientras que] los cazadores profesionales que proveen carne a los pueblos más grandes pueden decimar la fauna de un área particular en corto tiempo” (McShane-Caluzi et al 1992:28).

Sin embargo es también importante notar que en muchas áreas los mismos individuos actúan tanto como “cazadores profesionales” como cazadores de subsistencia. La única diferencia es que el “cazador profesional” está cazando para el mercado y puede usar armas de fuego prestadas por jefes locales y administradores, quienes también financian el transporte de productos de la fauna a centros urbanos distantes (obteniendo una ganancia del 40%). En la RCA la gran mayoría de los comerciantes de carne de monte de la capital, Bangui, son mujeres, algunas de ellas esposas de funcionarios. Ellas proveen de armas de fuego a los cazadores locales experimentados, con quienes tiene contratos informales para asegurar la obtención de los animales así cazados (DOUNGOUNBE 1991). El modelo es común a través de toda la región. El comercio de la carne de monte es mediatizado a través de redes de clientelismo -la trama de conexiones de parentesco, modelos de liderazgo tradicional y jerarquías administrativas- que vinculan las comunidades rurales con los centros urbanos. El íntimo compromiso de funcionarios influyentes en el comercio es uno de los factores que hacen que su control sea imposible.

En el suroeste de la RCA, por ejemplo, donde el gobierno con la ayuda internacional ha estado estableciendo santuarios de la fauna, los funcionarios locales, incluyendo aquellos involucrados en la administración de los Parques, prestan sus armas a los cazadores “pigmeos” quienes cazan por pequeñas sumas. Mientras que la carne de monte es entonces vendida en los mercados locales, las valiosas pieles y marfil son comercializados más ampliamente con una considerable ganancia (Sarno 1993; Carroll 1992).

Los “cazadores profesionales” no son de ninguna manera sólo aldeanos. Dejando de lado a los cazadores de trofeos -principalmente extranjeros que obtienen permisos para cazar animales de prestigio- los

equipos urbanos, que usan camiones para entrar a las selvas consideradas áreas de "acceso abierto", son también importantes. Los Departamentos de Forestería y Caza y Fauna están gravemente implicados en el tráfico de productos de la fauna. La Unión por la Conservación Mundial estima que, en el norte del Congo, "de diez cazadores furtivos, seis son agentes de *"Eaux et Forêts"*" (Hecketsweiler et al 1991:190).

El equipo del Fondo Mundial de la Fauna en Gabón ha concluido que la negación de los derechos de los pueblos locales a la tierra y al control de los recursos naturales es parte del problema.

"Gabón siguen siendo un clásico ejemplo de una burocracia descentralizada en términos de control sobre los recursos naturales. Como resultado, se toman decisiones con poca o ninguna participación de aquellas comunidades rurales más afectas por las interacciones con la fauna. Estas comunidades obtiene pocos o ningún beneficio de los recursos, y por lo tanto tienen poco interés en su conservación" (McShane-Caluzi et al 1992:39).

Derechos territoriales

Considerando la trágica historia de alteración social, explotación y marginalización política sufrida por los pueblos indígenas de Africa Ecuatorial, la resistencia de sus sistemas consuetudinarios de tenencia de la tierra son testimonio de su fundamental importancia para estas sociedades. Los estudios en toda la región están de acuerdo en que los pueblos locales tienen claros conceptos de tenencia y control de la tierra (Hecketsweiler et al 1991:329). Sin embargo estos derechos consuetudinarios fueron ampliamente ignorados por las autoridades coloniales, no están asegurados por leyes nacionales, son cada vez más amenazados por desarrollos de tipo verticalistas y proyectos de conservación y están siendo dejados de lado por una emergente elite indígena que busca un título individual a áreas extensas de tierra para la especulación, los establecimientos agrícolas y el beneficio personal.

En un estudio de los sistemas de tenencia de la tierra de cuatro grupo bantú en Zaire, Robert Harms concluye que la tierra es tradicionalmente poseída por pequeños grupos que se están constantemente dividiendo, juntando y cambiando; y la persona responsable de la tierra está situada en una posición relativamente baja en la jerarquía política. Esto es a causa del dominio de la agricultura rotativa, lo que significa que los terrenos son cultivados sólo temporariamente, y de la baja densidad de población, lo cual significa que se encuentran fácilmente nuevos te-

renos y hay consiguientemente poco interés en mantener derechos *individuales* permanentes a la tierra (Witte 1993).

“Casi en todas partes en Zaire grandes áreas de tierra son poseídas por grupos corporativos. Las parcelas individuales para cultivo dentro de una zona son redistribuidas a los miembros del grupo de acuerdo a las leyes locales cada vez que el suelo está exhausto en un lugar y se hace necesario establecer nuevos campos. Algunas veces los individuos se trasladan a sus campos, mientras que otras veces toda la aldea se traslada, causando una completa redistribución de la tierra. En la mayoría de los casos el grupo corporativo que posee la tierra es el linaje, aunque algunas veces es una jefatura política. La tierra en posesión del grupo tiene límites fijos, o bien elementos geográficos claramente definidos o líneas imaginarias. Dentro de la zona del grupo corporativo hay varios tipos de derechos a la tierra, tales como derechos de caza, derechos de recolección, y derechos de cultivo. El cultivador individual, que obtiene derechos a un terreno al someterlo a cultivos, mantiene sus derechos hasta que abandona el campo por otro. En tierras detenada por linajes, los extraños pueden obtener derechos en la tierra. La clave es la residencia [y] la mayoría de los sistemas trazan una cuidadosa distinción entre derechos heredados, que han provenido de los ancestros quienes primeramente colonizaron la tierra, y los derechos de los extraños, que no pueden ser transmitidos” (Harms 1974:2).

Los estudios también están de acuerdo en que los grupos “pigmeos” no afirman derechos exclusivos a la tierra distintos de sus patronos bantú. Haciendo un sumario de los conocimientos accesibles, Robert Bailey, Serge Bahuchet y Barry Hewlett (1992:205) anotan:

“Las estrechas relaciones entre los pigmeos y los agricultores se extienden a sus concepciones de sus derechos a la tierra. Cada clan granjero tiene derechos reconocidos por todos los clanes agricultores vecinos a una específica área de la selva, que pueden limpiar para cultivos o donde pueden cazar, pescar, recoger y extraer las requeridas materias primas. El clan de pigmeos tradicionalmente vinculado con el mismo clan agricultor también tiene derechos reconocidos para explotar la misma área de selva. Los agricultores asisten a sus socios pigmeos en la manutención de derechos exclusivos a esta área, y las violaciones tanto por pigmeos u otros agricultores son solucionadas a través de negociaciones, o a veces por la violencia. De esta manera, la mayor parte de las áreas selváticas, si no todas, de Africa Central son reclamadas por pueblos indígenas, y existen elaborados mecanismos indígenas informales para garantizar derechos territoriales específicos.”

Hay alguna evidencia de que estos sistemas consuetudinarios de derechos territoriales ayudaron a equilibrar la presión humana sobre el

medio ambiente y promover el uso sustentable de la tierra. De acuerdo a Raponda-Waller y Sillans, entre los grupos costeros de Gabón, el abuso del medio ambiente era punible con sanciones de la sociedad secreta '*mwiri*', que estableció una "especie de reserva natural" en áreas sobreexplotadas para restringir una mayor degradación (citado en Wilks 1990: 32).

Cuidadosos estudios de campo del personal del Banco Mundial de la tenencia consuetudinaria en el Africa subsahariana ha revelado que estos sistemas son dinámicos y flexibles, equilibrando astutamente exigencias de aumento de la productividad con consideraciones a largo plazo y el bienestar de los miembros menos pudientes de la comunidad, defendiendo así efectivamente a los agricultores contra la pobreza (Migot-Adholla et al 1991; Blarel et al 1992; Place y Hazell 1992).

Haciendo un sumario de estos estudios en su "Informe del Desarrollo Mundial" de 1992 el Banco escribió:

"La propiedad de la tierra en el Africa subsahariana reside tradicionalmente en la comunidad, pero los agricultores tienen asignados derechos al uso de parcelas específicas. Estos derechos dan suficiente seguridad para el cultivo y, cuando son legados a los niños, crean un interés a largo plazo en el manejo de la tierra. Los agricultores pueden tener derechos limitados a transferir la tierra que usan a otros sin permiso de la familia o de los ancianos de la aldea, y otras personas pueden tener derechos de uso suplementarios sobre la misma tierra - para pacer durante la estación seca o para recoger frutos o madera. Tales restricciones, sin embargo, no aparecen haber tenido todavía un efecto significativo sobre las inversiones en mejoras de la tierra o en la productividad de la tierra. Es más, en la medida que la población aumenta y la comercialización hace que la tierra escasee y se aumente su valor, la tierra es cada vez más privatizada. Los sistemas indígenas de tenencia comunal parecen lo suficientemente flexibles para evolucionar con la creciente escasez de tierras y la necesidad y la correspondiente necesidad de mayor seguridad de los derechos territoriales. Al mismo tiempo, la retención de algún control comunitario sobre la propiedad de la tierra ayuda a impedir el surgimiento de falta de tierras" (Banco Mundial 1992b:144).

Las implicaciones de todo esto son claras:

"Existen pocas tierras, si es que existe alguna, desocupadas en Africa Central. Para los propósitos de planificación del desarrollo o protección de cualquier área de tierra, debería ser asumido a priori que toda selva está ocupada por alguna persona, o algún clan, linaje o grupo" (Bailey et al 1992:207).

Esta no es una recomendación que haya sido seguida históricamente. El sistema concesionario inicial de la era colonial ignoró casi totalmente la

existencia de derechos territoriales tradicionales y la política de '*regroupement des villages*' condujo a conflictos de tierra y a una alteración de los sistemas agrícolas tradicionales (Guichaoua 1989:21). Para algunos pueblos, la reubicación significó el deshaucio debido a la total pérdida de tierra cuando eran reasentados en las áreas consuetudinarias de otros grupos dominantes (Hecketsweiler et al 1991:89).

No existe ningún estudio minucioso de las leyes de tierra francesas en el AEF. Un muy apresurado y parcial examen de los registros accesibles (amablemente asistido por Patrice Christy en Libreville) sugiere que aunque la legislación colonial aseguró la propiedad estatal de la tierra y un régimen para el reconocimiento de los derechos de propiedad individual desde 1899, los primeros intentos de codificar y proteger los derechos consuetudinarios recién se hicieron en 1938. La tendencia general de la legislación sobre tenencia de la tierra era alentar el registro del título individual a la tierra que había sido puesta en producción o uso ('*mise en valeur*'), con el objetivo de promover el progreso económico. Sin embargo, después de 1938, el estado colonial también garantizó la "solemne confirmación de derechos territoriales consuetudinarios que pueden ser libremente ejercidos, dentro de los límites establecidos por la ley y las regulaciones debidamente declaradas y la utilidad pública."

Las leyes emergentes estipularon que las concesiones no podían ser otorgadas sin que los derechos consuetudinarios fueran primero renunciados voluntariamente. Los derechos consuetudinarios no podían ser extinguidos "excepto por razones de interés público y luego de justa compensación". También se realizaron esfuerzos para limitar a los jefes el otorgamiento de tierras comunales a elementos foráneos para su beneficio personal y se impusieron restricciones para impedir el registro de títulos individuales sobre tierras consuetudinarias. Leyendo las leyes uno tiene la impresión de que gradualmente evolucionaron para tratar los problemas concretos a los cuales se enfrentaron los administradores. No queda claro hasta qué medida alguna de estas leyes fue aplicada o defendida (Decree 28 Marzo 1899; Arrêté 10 Febrero 1938; Arrêté 968 20 Marzo 1938; Arrêté 29 Septiembre 1950; Decree 55-580 20 Marzo 1955; Arrêté 1896/DPLC 8 Junio 1955).

La situación legal después de la independencia es todavía más confusa. Teóricamente en Gabon y la RCA, algunas de las leyes coloniales permanecieron válidas, pero las pocas leyes de tierra y forestería aprobadas desde 1969 no hacen referencia a ellas. En el Congo la situación cambió con el Código de Tierras de 1970 que proclamó toda tierra como "propiedad del pueblo representado por el Estado" y abolió todos los títulos y derechos consuetudinarios de

propiedad de la tierra, dejando sólo un mal definido “derecho a gozar del uso del suelo”.

En todo caso la cuestión es bastante académica. Como Hecketsweiler (1990:50) nota, “la ley de tenencia de tierras parece no tener ningún efecto notorio sobre la situación en el campo”. En los tres países prácticamente toda la tierra, fuera de los centros urbanos, es considerada de propiedad del estado; la ley consuetudinaria, aunque continúa siendo reconocida de distintas maneras, sólo asegura derechos de uso, derechos que son prontamente extinguidos en nombre del “interés público”.

Las tierras forestales están sujetas a una legislación más restrictiva. Las leyes forestales, al menos en el papel, también reconocen derechos consuetudinarios y brindan protección legal contra el otorgamiento de derechos en áreas de derechos consuetudinarios indígenas, mientras que dan prioridad a las necesidades locales. Sin embargo estas leyes, no son aplicadas y, en efecto, las concesiones madereras son otorgadas sin referencia a las poblaciones locales (Hecketsweiler 1990; Wilks 1990).

Como Kevin Cleaver (1992:70) del Banco Mundial destaca, los efectos de la nacionalización de la tierra no han sido saludables:

“La respuesta de muchos... gobiernos ha sido nacionalizar la propiedad de la tierra, quedando la propiedad de la tierra en manos del gobierno. Los gobiernos entonces permiten de facto a la ley consuetudinaria determinar el uso de alguna tierra mientras que otorga arbitrariamente otras tierras a inversores privados, la elite política, y los proyectos públicos. Esto ha reducido aún más la seguridad de la tenencia de la tierra en vez de aumentarla.”

No hay dudas de que las comunidades locales se sienten amenazadas por la falta de seguridad de la tierra y ellos mismos dicen que esto ha permitido que su tierra fuera explotada por elementos foráneos así como hacerlos menos interesados sobre un prudente manejo de recursos. Como una de las comunidades en el sur de la RCA lo ha destacado:

“En el pasado la adquisición de tierras fue realizada por los clanes aldeanos. Teníamos un método racional de uso de las tierras forestales; las huertas eran pequeñas y los árboles eran sólo cortados para cultivar y para necesidades de supervivencia. Ahora las tierras son apropiadas en forma anárquica, porque se han convertido en bosques estatales. Usamos sierras motorizadas y no controlamos más los incendios del monte, destruimos las selvas sagradas. La explotación forestal de Lorimbois también altera el medio ambiente. Tenemos menos animales de caza y las corrientes de agua se están secando” (PARNR 1992:14).

Los pueblos locales quieren derechos seguros a su tierra. Un proyecto de manejo de la selva del Banco Mundial en la RCA, que se ha enfrentado a un resentimiento local a causa de la mayor intromisión gubernamental en sus vidas, encontró que las comunidades locales “quieren que el gobierno les devuelva el poder de manejar la selva como en tiempos tradicionales, lo cual les permitiría proteger la selva en forma segura” (PARNR 1992:13). La mayoría de los observadores acuerdan que para estabilizar los estilos de vida rurales, alentar las inversiones en la tierra y promover un uso sustentable de la selva, los derechos consuetudinarios a la tierra deben ser asegurados.

Sin embargo, la experiencia de otras áreas de África revelan que el registro de títulos puede negar la flexibilidad de los sistemas tradicionales y abre el proceso de otorgamiento de tierras a abusos de poder, llevando a la concentración de tierras (Colchester y Lohmann 1993; Witte 1993). Previendo contra una tendencia a introducir sistemas occidentales de registro de propiedad de la tierra, Kevin Cleaver del Banco Mundial dice que:

“la titulación de tierras ha permitido a la elite política y económica, que mantiene el control del mecanismo de distribución de títulos, apropiarse de la tierra de sus propietarios tradicionales. La distribución de tierras se convierte como resultado en más desigual” (Cleaver 1992:71).

El dilema para los gobiernos africanos es encontrar un medio de asegurar legalmente la tenencia comunal de una forma aceptable a las comunidades locales sin favorecer los intereses de las elites indígenas y elementos foráneos cuyos poderes y privilegios les dan acceso desigual a la administración.

Opciones futuras

En este estudio me he referido igualmente a los pueblos bantú y los “pigmeos” como “indígenas”. El término en su sentido más literal sólo implica una residencia de largo plazo en un área dada. En derecho internacional, los pueblos descritos como “indígenas” son acordados derechos preferenciales a la tierra y están protegidos contra la discriminación e integración (OIT 1989).

Cada vez más, en la medida que la cuestión de los derechos indígenas ha ganado circulación internacional, otros grupos étnicos “tribales” o marginales han comenzado a describirse como “indígenas” como un modo de identificar sus luchas con aquellas de otros pueblos “indíge-

nas” con quienes sienten una causa común y un modo de afirmar sus propias demandas de estos mismo derechos - a la propiedad comunal de sus territorios tradicionales, a la autodeterminación, al respeto de sus leyes consuetudinarias y al reconocimiento legal de sus instituciones representativas.

Según lo que conozco, ninguno de estos pueblos de la selva del Africa Ecuatorial se identifica a sí mismo como “indígena” en este sentido, aunque como hemos visto, muchos están haciendo demandas similares de controlar sus tierras consuetudinarias como otros pueblos “indígenas”.

Las instituciones internacionales han tenido diferentes maneras de definir lo que son los pueblos “indígenas” - prefiriendo usar el término no tanto para pueblos que reclaman un área basada en una ocupación antigua, sino en términos de su vulnerabilidad política y estatus marginal (ICHI 1987; Burger 1987). El Banco Mundial, por ejemplo, define a los pueblos indígenas como “grupos sociales con una identidad social y cultural distinta de la sociedad dominante que los hace vulnerables a ser perjudicados por el proceso de desarrollo” (Banco Mundial 1992c).

Como este estudio debería a esta altura haber dejado claro, los pueblos bantú y “pigmeos” que habitan las selvas del Africa Ecuatorial son obviamente “indígenas” tanto en el sentido de ocupación de largo tiempo de un área dada y el ser “perjudicados por el proceso de desarrollo”. Ciertamente los grupos “pigmeos” del área son doblemente discriminados y requieren urgentemente un reconocimiento de sus derechos, pero no se desprende que ésto se logra mejor por individualizarlos como objeto de exclusiva atención (Beaucherk 1993).

El punto es contencioso. Bailey, Bahuchet y Hewlett han ido tan lejos como para argumentar que:

“Los agricultores de Africa central y los pigmeos existen juntos, son interdependientes, y deberían ser considerados como un sistema social y económico integrado” (Bailey et al 1992:205).

Pero a la inversa, sigue siendo verdad que las otrora más “simbióticas” relaciones entre los bantú y los “pigmeos” se han transformado crecientemente en jerárquicas y explotadoras, en la medida en que las economías bantú y “pigmea” han devenido más estrechamente vinculadas al mercado y han sido sujetas a tradiciones autoritarias externas. Es difícil ver como la resultante pauperización de los grupos “pigmeos” puede ser aliviada sin romper en alguna medida su creciente dependencia de sus relaciones explotadoras patrón-cliente con los grupos agricultores (Sarno 1993).

Mi propio punto de vista es que una directa intervención en las relaciones “pigmeo”-bantú por gente de afuera es probable que haga más mal que bien. Sólo cuando y si las organizaciones independientes de “pigmeos” surgen para hacer sus propias demandas, la ayuda exterior será bien dirigida. Si entonces se cometen errores, al menos serán errores cometidos por los mismos pueblos y podrán aprender algo de ellos. La cuestión real entonces, la más endemoniada para todos aquellos comprometidos en el apoyo de los pueblos indígenas, es cómo ayudar a promover esa autodeterminación sin dirigir o influir su evolución. La única respuesta, aunque sea insatisfactoria, es que se debe usar una gran sensibilidad.

* * * *

El objetivo de este estudio ha sido ubicar la actual situación de los pueblos y selvas del Africa Ecuatorial en su contexto económico y político. Si han fallado los pasados esfuerzos de las organizaciones ambientalistas, conservacionistas y agencias de desarrollo para “salvar a la selva”, es sobre todo porque no han apreciado la naturaleza política del problema de la pérdida de la selva (Colchester y Lohmann 1993). Se han intentado arreglos técnicos sin hacer nada para resolver los problemas subyacentes. Se usan vendajes cuando se necesita una operación.

La pérdida de selva no es actualmente un problema importante en Africa Ecuatorial. La destrucción de la fauna a causa de la caza excesiva y la degradación de la selva a causa del abuso de la explotación maderera están, sin embargo, socavando el bienestar de los pueblos locales y contribuyendo a un malestar en la economía política. Aunque la enorme proporción de limpieza de selvas experimentadas en Africa Occidental todavía no ha sido observada, alguna de las condiciones para tal situación están presentes. Las selvas están indefensas. Aquellos que tienen autoridad sobre las selvas han probado no tener capacidad para manejarlas. Aquellos con un interés en su manejo a largo plazo, no tienen poder.

Ya está siendo ejercida presión sobre las selvas por parte de aquellos que no tienen tierras como resultado del crecimiento poblacional y el estancamiento rural fuera de la región. Los campesinos de las regiones secas de la RCA se están trasladando hacia el sur en busca de tierras en el borde de las selvas abiertas por los madereros. Como en Africa Occidental, las fronteras internacionales son irrelevantes para tales fuerzas. Ya los fulani del Sahel pueden ser encontrados viviendo en las

cunetas y mendigando en las calles de Brazzaville. Empobrecidos emigrantes del Zaire, desposeídos por el despilfarro de Mobutu, ya constituyen cerca de la mitad de los que cortan leña en las selvas al sur de Bangui.”

Las nuevas políticas forestales que reafirman los derechos de las comunidades locales a sus tierras consuetudinarias son necesarias *ahora* si es que se va a restaurar sistemas seguros de manejo de la selva. Como el equipo residente del Fondo Mundial de la Fauna en Gabón notó en un memorándum interno de un propuesto proyecto del Banco Mundial:

“La cuestión más crítica con respecto al manejo de la conservación es la descentralización y el fortalecimiento de las comunidades locales para manejar los recursos naturales... El problema es que no hay ningún marco que permita a estos pueblos tan dependientes de la selva, participar en la confección de políticas y en el proceso de planificación: es impuesto de arriba... Inevitablemente esto significa que la interacción entre los usuarios de los recursos y los administradores de éstos será antagónica... Si el proyecto, dependiendo esencialmente de actividades de aplicación de leyes para controlar el uso de recursos, aliena a las comunidades rurales que dependen de los recursos naturales para su subsistencia, entonces el proyecto podría resultar en un impacto ambiental muy negativo.”

Dado este punto de vista, es frustrante darse cuenta que las principales iniciativas conservacionistas que han sido intentadas en el África Ecuatorial están eludiendo tales cuestiones fundamentales. Los proyectos forestales financiados por la CE, FAO y el Banco Mundial están invirtiendo en equipos forestales irrelevantes que no toman en cuenta el hecho de que los problemas de manejo errado no son técnicos sino políticos. En estas circunstancias, los equipos constituyen sólo subsidios para los extractores de madera, ayudándolos a identificar las más lucrativas piezas de la selva para el pillaje.

Los proyectos de áreas protegidas conducidos por el Fondo Mundial de la Fauna, Conservación de la Fauna Internacional, y la Comunidad Europea, mientras que son generalmente admirables en sí mismos, no están tampoco basados en una política simultánea o un cambio institucional. En cambio eligen aislarse del proceso político y confiar en las instituciones existentes. Muchos están localizados en áreas remotas y relativamente poco amenazadas. Aunque generalmente están conducidos por extranjeros, los proyectos tienen no obstante un profundo efecto en la conformación de la política nacional y el despliegue de personal. Dado que las cuestiones sobre el medio ambiente tiene todavía muy baja prioridad en la política nacional, es doblemente pre-

ocupante que estos proyectos absorban mucha de la energía de los departamento gubernamentales interesados en el medio ambiente, ocupen el personal más motivado ecológicamente y se lleven la tajada del león de la ayuda internacional dirigida al “medio ambiente”. El resultado es la distorsión de la evolución de la política ambientalista nacional.

Precisamente a causa de que estos proyectos tratan de eludir las incómodas cuestiones políticas, es que después tienen que aprender de la amarga experiencia que éstas son en realidad las cuestiones principales que tienen que enfrentar. Como un extranjero conservacionista informó el año pasado a su oficina de base:

“El Director Nacional asignado al proyecto... ha probado ser deshonesto, incompetente y totalmente a su propio servicio. Otros bajo su “dirección” siguen naturalmente su ejemplo. El Alcalde, Jefe de Policía, Comisionado y Jefe de Gendarmería ven sus intereses personales en la caza furtiva redituable obstaculizados por el proyecto. Cuando se descubre en falta a un funcionario, se lo multa y se lo desplaza (raramente, ya que usualmente están bien protegidos) otro funcionario, generalmente peor, es puesto en su lugar. Es esta actitud que frustrará finalmente al personal del proyecto, a los extranjeros y nacionales, y llevará al fracaso de la conservación en Africa Central.”

Las selvas de la región seguirán siendo vulnerables hasta que la economía política permita el surgimiento de nuevos procesos responsables de conducción. Los esfuerzos de las agencias de ayuda de imponer tal conducción de arriba prueban no ser muy entusiastas (*The Economist* 22 febrero 1992), pero afortunadamente las fuerzas que presionan por una mayor democracia en Africa no dependen de la ayuda externa - aunque podría ayudar- sino en su propio coraje y coordinación. Sólo con tal democracia estos países pueden sobreponerse a los que Chinua Achebe identifica como la principal crisis del estado Africano: “el fracaso de sus gobernantes en restablecer los vínculos internos vitales con los pobres y deposeídos” (citados en Davidson 1992:261).

Si los estados africanos van a contemplar los intereses a largo plazo de los ciudadanos, requerirán instituciones estatales más comprometidas e imparciales. La paradoja puede ser que la descentralización - permitiendo a la población local más opinión y control sobre sus recursos- podría ser la mejor fuerza para contrarrestar el clientelismo y el faccionalismo de la política africana.

Aunque no está todavía claro que la alentadora tendencia hacia la liberalización política y las elecciones multipartidarias logren tal fin por sí mismas. Después de una tan larga historia de centralismo político y administración verticalista, los partidos políticos que han surgido en el

Africa Ecuatorial están en gran medida dominados por grupos urbanos y elitarios. Mi impresión, basada en conversaciones con los pobres urbanos y rurales, es que poco de ellos sienten que sus intereses están bien representados por cualquiera de los partidos políticos, sino más bien que la democracia multipartidaria se ha convertido en un conflicto entre diferentes facciones étnicas elitarias para repartir la torta en forma diferente entre ellos mismos.

La liberalización política también ha engendrado un gran número de organizaciones no gubernamentales (ONG), principalmente en el Congo, donde hay ahora literalmente cientos de grupos ciudadanos legalmente incorporados. Muchos de estos grupos son urbanos y conducidos por miembros o ex miembros del sector asalariado. Muchos son también esencialmente facciones políticas, que todavía no han encontrado un nicho conveniente en el proceso político partidario. Unos pocos están bien informados, estrechamente vinculados a sus bases y están desarrollando ideas prácticas para asistir a estas comunidades. Puede pasar algo de tiempo, sin embargo, antes de que estas ONG por sí mismas desarrollen medios efectivos de responsabilidad ante aquellos en cuyo nombre trabajan. Lo que muchas de ellas carecen es experiencia, financiamiento y espacio político. La administración local sigue siendo profundamente escéptica de estas iniciativas privadas y se me dijo, en la RCA, que las ONG todavía requieren aprobación Presidencial antes de iniciar nuevos programas.

Mi propia apreciación, después de una muy corta visita, es que el equilibrio ecológico no será restaurado en el Africa Ecuatorial sin el resurgimiento de las largamente acalladas tradiciones de igualdad y responsabilidad. Esto requerirá un largo y lento proceso de reconstrucción de las instituciones y controles comunitarios. También podría ser ayudada por las emergentes organizaciones no gubernamentales, si tienen el respeto y la paciencia de tomar su iniciativa a partir de las mismas comunidades. Pero es en el surgimiento de nuevas asociaciones comunitarias, cooperativas comerciales espontáneas de mujeres, e incluso grupos juveniles como los '*amis de la nature*', donde yacen las mejores esperanzas.

"Las selvas son oro. Son nuestra riqueza a cuidar para nuestros hijos"

(George Abiagna, Chairman, Asociación de Solidaridad de Botambi, com. pers. 18 noviembre, 1992)

Notas

1. Este trabajo es resultado de una corta visita que realicé a Gabón, el Congo y la República Central Africana entre octubre y diciembre de 1992, aunque la mayoría de la información y todas las estadísticas derivan de la literatura citada. Quisiera expresar mi gratitud a los numerosos gobiernos y funcionarios de las organizaciones de ayuda, personal de ONG y miembros de la comunidad que me asistieron. El trabajo es una versión resumida de un folleto del mismo nombre a ser publicado por el Movimiento Mundial por la Selva Húmeda.

Bibliografía

Austen, Ralph A. y Rita Headrick

- 1983 *Equatorial Africa under colonial rule*. En: David Birmingham y Phyllis M. Martin (eds.) *History of Central Africa Volume 2*. Longman, Londres: 27-94.

Bailey, Robert C., Serge Bahuchet y Barry Hewlett

- 1992 *Development in Central African rainforest: concerns for forest peoples*. En: Kevin

Cleaver, Mohan Munasinghe, Mary Dyson, Nicolas Egli, Axel Peuker, Francois Wencelius (eds.)

- Conservation of West and Central African Rainforests*. Banco Mundial, Washington DC:202-211.

Barnes, James F.

- 1992 *Gabon: beyond the colonial legacy*. Westview Press. Inc, Boulder.

Beaucherk, John

- 1993 *Hunters and Gatherers in Central Africa: on the margins of development*. Oxfam Research Paper # 6, Oxford.

Bierman, John

- 1990 *Dark Safari: the Life behind the Legend of Henry Morton Stanley*. Hodder and Stoughton, Londres.

Birmingham, David y Phyllis M. Martin

- 1983 *History of Central Africa (2 vols)*. Longman, Londres.

Blarel, Benoit, Peter Hazell, Frank Place y John Quiggan

- 1992 *The Economics of Farm Fragmentation: evidence from Ghana and Rwanda*. Revista Económica del Banco Mundial 6 (2):233-254.

Burger, Julian

1987 Report from the Frontier: the State of the World's Indigenous People. Zed Books, Londres.

Carroll, Richard W.

1992 The Development, Protection and Management of the Dzangha-Sangha Dense Forest Special Reserve and the Dzangha-Ndoki National Park in Southwestern Central African Republic. WWF-USA. MS (Octubre 1992).

Cleaver, Kevin

1992 Deforestation in the western and central African forest: the agricultural and demographic causes, and some solutions. En: Kevin Cleaver, Mohan Munasinghe, Mary Dyson, Nicolas Egli, Axel Peuker, Francois Wencelius (eds.) Conservation of West and Central African Rainforests. Banco Mundial, Washington DC:65-78.

Colchester, Marcus y Larry Lohmann (eds.)

1993 The Struggle for Land and the Fate of the Forests. Zed Books, Londres. Commett

1992 sin título. Informe al Banco Mundial. Abril 1992.

Davidson, Basil

1992 The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State. Times Books, Nueva York.

De Carolis, Antonio

1977 Changements socio-économiques et dégradation culturelle chez les pygmoides Ba-Twa du Burundi. Africa (Roma) Giugno XXXII (2): 201-232

Desjeux, Dominique

1987 Stratégies Paysans en Afrique Noire: Le Congo. L'Harmattan, Paris.

Djombo, Henri

1992 Grumes: fin du monopole sur la commercialisation des grumes. L'Enjeu #101, Octubre 1992:15.

Doumenge, Charles (ed.)

1992 La Réserve Conkouati, Congo: Le Secteur Sud-Ouest (Permis Kayes 'A'). IUCN, Gland.

Doungoube, Gustave

1991 L'Approvisionnement des Marchés de Bangui en Viande de Chasse. Dept. Faune et Chasse, Bangui, MS.

Dumont, Rene

1962 False Start in Africa. Earthscan, Londres (1988).

Dyson, Mary

1992 Concern for Africa's forest peoples: a touchstone of a sustainable development policy. En: Kevin Cleaver, Mohan Munasinghe, Mary Dyson, Nicolas Egli, Axel Peuker & François Wencélius, eds., Conservation of West and Central African Rainforests. Banco Mundial Informe Ambiental No. 1, Banco Mundial, Washington, D.C.

Guichaoua, Andre

1989 Destins Paysans et Politiques Agraires en Afrique Centrale: Tomo 2 La liquidation du 'monde paysan' congolais. L'Harmattan, Paris.

Hannah, Lee

1992 African People, African Parks. An evaluation of development initiatives as a means of improving protected area conservation in Africa. Conservation International.

Harms, Robert

1974 Land Tenure and Agricultural Development in Zaire, 1895-1961. University of Wisconsin Press.

1981 River of Wealth, River of Sorrow: the Central Zaire Basin in the Era of the Slave and Ivory Trade, 1500-1891. Yale University Press, New Haven y Londres.

Hecketsweiler, Philippe

1990 La Conservation des Ecosystèmes Forestiers du Congo. IUCN, Gland.

Hecketsweiler, P., C. Doumenge y J. Mokoko Ikonga

1991 Le Parc National d'Odzala, Congo. IUCN, Gland.

Hemming, John

1978 Red Gold: the conquest of the Brazilian Indians. Macmillan, Londres.

Holdgate, Martin

1992 Foreword. In: Jeffrey A. Sayer, Caroline S. Harcourt and N. Mark Collins (eds.) The Conservation Atlas of Tropical Forests: Africa. MacMillan, Londres.

ICHI

1987 Indigenous Peoples. Report from the Independent Commission on International Humanitarian Issues. Zed Books, Londres.

Kingsley, Mary

1897 Travels in West Africa. Everyman, Londres.

Lamb, David

1990 The Africans: Encounters from the Sudan to the Cape. Mandarin, Londres.

Manning, Olivia

1957 The Remarkable Expedition. Penguin, Harmondsworth.

Martin, Phyllis M.

1983 The violence of empire. En: David Birmingham and Phyllis M. Martin (eds.) History of Central Africa Volume 2. Longman, Londres: 1-25.

McShane-Caluzi, E., T.O. McShane, S. Nkousse Evinah, y L. Steel

1992 WWF Conservation Programme for Gabon. MS.

Migot-Adholla, Shem, Peter Hazell, Benoit Blarel y Frank Place

1991 Indigenous Land Rights Systems in Sub-Saharan Africa: a constraint on productivity? Revista Económica del Banco Mundial 5(1):155-175.

Murdock, George Peter

1959 Africa: Its Peoples and Their Culture History. McGraw Hill, Nueva York.

Newton, Alex

1989 Central Africa. Lonely Planet, Hawthorn, Victoria.

OIT

1989 'The Indigenous and Tribal Peoples Convention'. International Labour Office, Ginebra.

Oslisly, Richard y Bernard Peyrot

1987 L'Art Préhistorique Gabonais. Rotary Club, Libreville.

Oubangui, Joseph

nd Pygmées et Chantiers Forestiers de la Sangha. MS. (WCI files).

Pakenham, Thomas

1991 *The Scramble for Africa*. Weidenfeld and Nicolson, Londres.

PARNR

1992 *Compte Rendu: stages de formation/sélection des animateurs*. July 1992. Poulin Theviault Inc. *Projet d'Aménagement des Ressources Naturelles Renouvelables*. MS.

Pean, Pierre

1983 *Affaires Africains*. Fayard, Paris.

Place, Frank y Peter Hazell

1992 *Productivity Effects of Indigenous Land Tenure Systems in Sub-Saharan Africa*. Banco Mundial, Washington DC.

Pourtier, Roland

1989a *Le Gabon: Espace-Histoire-Société*. L'Harmattan, Paris.

1989b *Le Gabon: Etat et Développement*. L'Harmattan, Paris.

Rice, Tim y Simon Counsell

1993 *Forest Foregone: the European Community's Trade in Tropical Timbers and the Destruction of the Rainforests*. Friends of the Earth, Londres.

Rietbergen, Simon

1990 *Africa*. En: Duncan Poore (ed.) *No Timber Without Trees*. Earthscan, Londres: 40-73.

Sayer, Jeffrey A., Caroline S. Harcourt y N. Mark Collins (eds.)

1992 *The Conservation Atlas of Tropical Forests: Africa*. MacMillan, Londres.

Sarno, Louis

1993 *Song from the Forest: my life among the Ba-Benjelle Pygmies*. Bantam Press, Londres.

Vail, Leroy

1983 *The Political Economy of East Central Africa*. En: David Birmingham and Phyllis M. Martin (eds.) *History of Central Africa Volume 2*. Longman, Londres:200-250.

Vansina, Jan

1990 *Paths in the Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. James Currey, Londres.

Wilkie David S. y John G. Sidle

1990 Social and Environmental Assessment of the Timber Production Capacity Extension Project SFAC. Departamento de Agricultura de los EEUU, Washington DC.

Wilks, Chris

1990 La Conservation des Ecosystèmes Forestiers du Gabon. IUCN, Gland.

Wilson, Vivian J. y Barry L.P. Wilson

1991 La chasse traditionnelle et commerciale dans le sud-ouest du Congo. Tauraco Research Report 4(1991):279-289.

Witte, John

1993 Zaire: Landlessness and Deforestation. En: Marcus Colchester & Larry Lohmann (eds.) The Struggle for Land and the Fate of the Forests. Movimiento Mundial por la Selva con The Ecologist y Zed Press: 179-197

1992b World Development Report: Environment and Development. Washington DC.

1992c Indigenous Peoples. Directiva Operacional 4.20. Washington DC.

Young, Crawford

1983 The northern republics, 1960-1980. En: David Birmingham and Phyllis M. Martin (eds.) History of Central Africa Volume 2. Longman, Londres:291-335.

CAPITULO 4

LOS PASTORALISTAS TUAREG DEL AFRICA NOROCCIDENTAL

GUNNVOR BERGE

REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE PUEBLOS INDIGENAS EN AFRICA

El caso de los tuareg

Este trabajo encara dos cuestiones de relevancia para la discusión del uso del concepto de *pueblos indígenas* en Africa. En primer lugar, ¿se gana algo incluyendo a las minorías africanas en la definición de *pueblos indígenas*? Más precisamente, ¿hay alguna razón para que ciertos grupos étnicos que luchan por el autogobierno en Africa se refieran a ellos mismos como *indígenas*? Este tema, el principal objetivo de este trabajo, está relacionado al hecho de que los pueblos indígenas, tal como han sido definidos, son principalmente encontrados en ciertas áreas del mundo: América, Australia, y hasta cierto grado en Asia. Las minorías africanas o europeas no se hacen presentes usualmente cuando se usa la palabra *indígena*. Una definición que vincula el concepto de *indigenismo* al de aboriginalidad hasta la exclusión de los pueblos que no pueden fundamentar su aboriginalidad, puede ser referida como una definición substancial. Yo sostengo que en vez de definir pueblos indígenas con una definición substancial, se puede introducir una definición estructural. Tal definición, centrándose en la situación estructuralmente difícil de un grupo étnico con respecto a los que detentan el poder, podría aportar nuevos puntos de vista y nuevas consecuencias.

Las definiciones son, en muchos casos, más importante para los científicos sociales que para aquellos que son definidos. En este caso, yo creo que la discusión sobre el concepto de *indígena* proviene de otras discusiones de importancia más bien académica, tales como las discusiones sobre el concepto de clase o casta. Es debatible si la discusión académica sobre cómo *definir* casta ha tenido una influencia en la vida diaria de los pueblos que viven en sistemas de casta. Ser *definidos* como indígenas, por otro lado, ha tenido concretas consecuencias para mu-

chos pueblos. Mencioné que el ser definidos como indígenas podría implicar resentimiento o falta de respeto. También podría tener consecuencias positivas. En 1989 la OIT (Organización Internacional del Trabajo) adoptó la convención N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, respecto a los derechos de estos pueblos. Las Naciones Unidas están en el proceso de redacción de una Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Varios gobiernos están mostrando una disposición a apoyar a los pueblos indígenas en su lucha por sus derechos. Mientras que una definición de *indígenas* vinculada a la aboriginalidad puede llevar la discusión por mal camino cuando se refiere a África, una definición estructural incluiría a varias minorías. Una definición estructural de pueblos indígenas crea una consciencia de las similitudes incluso cuando puedan existir grandes diferencias. Tal consciencia facilita el intercambio de estrategias de los pueblos indígenas y de soluciones a sus problemas similares. Entonces, la aplicación de una definición estructural de indígenas podría crear lazos a través de los continentes así como la iniciación de ayuda económica y política internacional.

Para poder demostrar la similitud entre los problemas enfrentados por los pueblos indígenas en general y una minoría africana, comparo el proyecto de la ONU para una “Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas” con el tratado de paz recientemente firmado entre los rebeldes *tuareg* y el gobierno de Mali.¹ La comparación muestra que muchos de los problemas experimentados por los tuareg como pueblo tienen un fuerte paralelismo con aquellos experimentados por pueblos indígenas en otras partes del mundo.

La discusión del concepto de pueblos indígenas presenta otro tema que es sólo indicado en esta presentación. Merece, sin embargo, ser tomado seriamente si es que se pretende que las soluciones a los problemas de los pueblos oprimidos sean sustentables en el transcurso del tiempo. Si no hubiera conflictos sobre recursos -materiales o culturales- entre los pueblos indígenas y otros, los pueblos indígenas no tendrían problemas. ¿Deberían los pueblos particulares, definidos como indígenas, tener aspiraciones más fuertes al autogobierno que los otros pueblos que viven con ellos o cerca de ellos? ¿Hasta qué punto deberían dejarse de lado las medidas democráticas para asegurar los derechos de los pueblos indígenas, negando estos derechos a otros? En África, donde muchos grupos étnicos diferentes han vivido lado a lado durante siglos, no es posible y ni siquiera obvio que aquellos que han llegado antes que otros (si eso se puede probar), sólo por esa razón deberían tener hoy derechos particulares a esos territorios. El tratado entre los rebeldes tuareg y el gobierno de Mali ofrece una de las muchas so-

luciones posibles a estas cuestiones: una combinación de autogobierno regional y democracia interna.

¿Qué se debe entender por *indígena*?

El uso del concepto de casta ha conducido a un animado debate entre los antropólogos sociales, un debate que pienso que nos puede enseñar algo. Dos posiciones divergentes emergieron de este debate (ver Leach 1960:1, Berreman 1968:333). Una era que casta debería ser definida en relación al sistema de castas de la India, en términos de la religión hindú y a atributos relacionados como la pureza. Tal definición puede ser llamada *substancial*, en tanto que llena un concepto con un contenido exclusivo. La consecuencia de tal definición es que las palabras casta y sistema de castas deberían sólo ser usadas cuando se habla sobre la India o los hindúes. La segunda posición sostenía que casta y el sistema de castas deberían ser definidos en términos de características estructurales tales como una estratificación social inusualmente rígida, donde la pertenencia de cada división en la jerarquía es adquirida por nacimiento, y dónde no se permite ninguna movilidad individual. La consecuencia de tal definición *estructural* es que el concepto es más aplicable transculturalmente (Berreman 1968:333), y permite hacer ciertas generalizaciones. Pero al mismo tiempo pierde algo de la rigurosidad obtenida al restringir el concepto a las castas hindúes. Por lo tanto, la elección de definir el concepto de manera substancial o estructural es más una cuestión de qué es lo más apropiado para los propósitos de uno, que una cuestión de qué es correcto o incorrecto.

¿Qué podemos aprender de esta discusión? Primero, analicemos la definición de *indígena* tal como aparece en un par de diccionarios. En el *New Collins Concise English Dictionary* (Collins 1982:571) *indígena* se explica como “originario de un país, nativo”. En un diccionario francés *indigène (autochtone)* es explicado como “una persona de un lugar dónde el/ella vive y dónde sus ancestros siempre han vivido (sin. aborigen)”. *Autochtone* viene de *khthôn* que significa “tierra” en griego (Pequeño Larousse ilustrado 1986:79). En ambos casos, *indígena* es definido de una forma substancial como un pueblo cuyos antecesores vivieron en un territorio particular en el cual todavía viven sus descendientes.

En tal definición está implícito otro aspecto de la palabra *indígena*. Uno no habla usualmente sobre los descendientes de los dueños originales de la tierra si no vino nadie después de ellos. Cuando las Naciones Unidas redactan una convención sobre los derechos de los pueblos indígenas o la OIT adopta una convención concerniente a los pueblos

indígenas, estas convenciones no conciernen a los noruegos o los daneses, si bien ambos pueblos, al menos en parte de nuestros territorios, son descendientes de los primeros en llegar. Los pueblos son sólo referidos como *indígenas* si, como grupo, están sujetos a alguna forma de colonización por un pueblo llegado después. Es más, los pueblos son llamados *indígenas* sólo si la relación entre los colonizadores y los colonizados es desfavorable a aquellos colonizados. *Pueblos indígenas* connota a un grupo de personas privados de sus derechos, de “su” territorio y de autodeterminación. Aquí surge otra connotación de la noción de *indígena* (y particularmente en *indigène* en francés). Una persona indígena es alguien atrasado en el desarrollo del mundo moderno. En un encuentro relativo al Año Internacional de los Pueblos Indígenas celebrado en Noruega en esta primavera (1993), el Presidente del Parlamento Saami expresó que él generalmente se enfrentaba con desprecio y falta de respeto cuando se presentaba a sí mismo como indígena. Creyó notar un cierto cambio positivo en la actitud con respecto a los pueblos indígenas durante los últimos años. Sin embargo, muchas de las connotaciones de la palabra *indígena* son despectivas e influyen en forma negativa la forma en que la gente se comportaba con él.

De la discusión anterior se desprende bastante claramente que el término *indígena* es usado con gran adecuación en partes específicas del mundo. Se “ajusta” sobre todo a aquellos pueblos que habitan un área al tiempo en que otro pueblo de otro continente llegó y tomó posesión de sus tierras. Este es el caso de los amerindios y de los aborígenes australianos. Tal definición de *indígena* muestra paralelismo con la definición que vincula al término *casta* con un contexto hindú, imbuyendo al concepto de un contenido algo substancial.

En África no siempre es claro quienes eran los habitantes originales, como puede ser el caso de América. Una de las cosas que caracterizan a África es la gran movilidad de sus poblaciones a través del tiempo. Esto se refleja por ejemplo en el mapa disperso de grupos lingüísticos del continente africano. El mapa de Murdock de tribus de África, aunque criticado y disputado por varias razones, subraya la gran complejidad en el hecho de asignar un área particular a un pueblo particular (Murdock 1959). Es más, los líderes africanos son africanos pertenecientes a grupos étnicos locales, no colonizadores extranjeros. La distinción entre pueblos indígenas -en el sentido de un pueblo con un vínculo ancestral con la tierra- y gobernantes, no es siempre de fácil trazado.

Echese una mirada al mapa mundial y al mapa de pueblos indígenas en África presentado en el Anuario IWGIA 1991 (pág. 4 y 132). Aquellos pueblos africanos que disponen de un lugar en los mapas son

-sin excepción- cazadores/recolectores o pastores nómadas. Estos pueblos tienen algunas cosas en común; tienden a recoger lo que la naturaleza produce más que manipular a la naturaleza para aumentar la producción, la cual puede ser recogida más adelante. En la teoría antropológica, los términos “sistema de beneficio inmediato” y “sistema de beneficio retardado” (Woodburn 1982) han sido creados para señalar esta diferencia central entre nómadas y agricultores en relación a los recursos. A esta distinción, Woodburn atribuye diferencias estructurales centrales entre dos tipos de sociedades, diferencias como vida familiar, papel de la mujer en la sociedad, habitación, organización social, propiedad y herencia. La historia cultural muestra que durante la mayor parte de nuestra historia, los seres humanos han vivido cazando y recolectando. Es más, parece estar demostrado que con unas pocas excepciones, la formación de los estados surgió de la agricultura, particularmente la agricultura de irrigación, y no del nomadismo. Por tales razones, somos culpables de error cuando tendemos a considerar a los *actuales* cazadores/recolectores y pastores como de alguna manera más originales y prístinos que otros habitantes que viven cerca de ellos. Los tuareg son un pueblo que ha vivido principalmente como pastores nómadas en las regiones que bordean el desierto del Sahara, sumando entre 1,5 y 3 millones de individuos. Son incluidos como pueblos indígenas en los mapas mencionados. Agricultores sedentarios vecinos como los songhoy o los dogon, no lo son. Estos agricultores pueden haber vivido en el área tanto tiempo como los tuareg. En forma sorprendente, grupos como los agricultores zulúes de Sudáfrica son excluidos de los mapas. Este pueblo ha experimentado la opresión de colonizadores étnicamente diferentes (blancos), compartiendo por lo tanto las características subrayadas tanto en la definición substancial como en la estructural de *indígenas*. Entonces, los pueblos indígenas africanos parecen ser aquellos que tienen un cierto estilo de vida - un estilo de vida atrasado o anticuado. La ironía es que las ideas evolucionistas, que implican una evaluación de otras formas de organización social y que consecuentemente muchos tratan hoy de evitar, son reintroducidas o mantenidas vivas por aquellos de nosotros que desean apoyar a los pueblos indígenas.

Una conclusión preliminar de mi parte es que las minorías africanas en muchos casos no comparten las características incluidas en una definición substancial de *pueblos indígenas*: ser los primeros habitantes de esa tierra, haber vivido allí desde tiempos inmemoriales pero últimamente en una condición subordinada y necesitados. Además, muchas de las connotaciones del término indígena son de alguna manera despreciativas, y uno se puede preguntar qué es lo que se gana al subsumir

a una minoría con ya bastantes problemas bajo una categoría repleta de connotaciones negativas.

La principal razón presentada en favor de una definición estructural de casta, era que permite una comparación transcultural y por lo tanto la generalización. El mismo argumento puede ser presentado para una redefinición del concepto *indígena* en un tono más estructural. Una definición de *pueblos indígenas* como una minoría, tribu o grupo étnico que se encuentra en una posición subordinada y dominada con respecto a aquellos en el poder, de tal manera que sus miembros no son capaces de tomar o implementar decisiones relativas a ellos mismos, y quienes están experimentando muchos de los problemas tratados, si no todos, en la declaración de la ONU, incluiría, es triste decirlo, a varios pueblos africanos. Para argumentar a favor de la importancia de una definición estructural del concepto de pueblos indígenas en África, voy a comparar párrafos de la propuesta Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU y un tratado de paz, llamado “le Pacte National”, firmado el 11 de abril de 1992 por los rebeldes tuareg y moor² por un lado, y el gobierno de Mali por el otro.

Comparación de la Declaración sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU y el Tratado de Paz Mali/Tuareg.

La rebelión tuareg es uno de los menos conocidos de los recientes conflictos violentos del continente africano. La reciente rebelión comenzó en Níger en mayo de 1990 y pronto se expandió a Mali (ver Boletín IWGIA Vol. 10 N° 3/4, 1990, por una descripción de los antecedentes del conflicto). Los rebeldes estaban bien entrenados y luchaban por un propósito común: influencia sobre las decisiones centrales relativas a ellos mismos. El dictador de turno de Mali no sólo debió enfrentar la rebelión en el norte, sino que también un fuerte movimiento en pro de la democracia estaba ganando fuerza en el sur. Mientras que los rebeldes atacaban objetivos militares y administrativos, el ejército de Mali tomaba represalias en forma de ejecuciones sumarias, masacres y arrestos de civiles tuareg. Por lo tanto, ambas partes tenían interés en negociar. El primer tratado de paz fue acordado por las partes involucradas en enero de 1991. Aunque este tratado de paz fue pronto quebrado por ambas partes, estableció los fundamentos del tratado de paz del 11 de abril de 1992, al cual se refiere la siguiente presentación. El objetivo de este tratado de paz era obtener la paz en las

tres regiones norteñas de Mali, las principales áreas (en Mali) dónde vive la población tuareg, y al mismo tiempo salvar a Mali como estado. Esto fue logrado mediante el otorgamiento por parte del gobierno de Mali de un estatus particular a estas regiones. Aunque ambos lados han quebrado el tratado de paz desde ese entonces, el primer presidente democráticamente electo de Mali desde la independencia, Alpha Oumar Konaré, ha juzgado a la reinstalación de la paz en el norte como la cuestión más urgente a ser tratada por su gobierno. En forma similar, todos los movimientos rebeldes más importantes han expresado adhesión al tratado, el último en fecha tan reciente como mayo de 1993.

El tratado de paz, un documento de veintiséis páginas dividido en siete partes, establece en términos generales los resultados finales del proceso de paz. Un ejemplo de ello es un norte de Mali desmilitarizado, democrático, semisoberano, con norteños electos democráticamente en el poder, recibiendo atención sanitaria y educación al mismo nivel que el resto de Mali. El tratado de paz también describe formas por las cuales llegar a estos objetivos, incluyendo una retirada (gradual) de las tropas de Mali del norte, elecciones democráticas, y mayores esfuerzos desarrollistas en la región tanto a través de la participación de agencias extranjeras de ayuda como de ONG, y por el incremento del porcentaje del PBN del Mali invertido en el área. Comités conjuntos de rebeldes, funcionarios malíes y mediadores serán los encargados de organizar y controlar la aplicación del tratado.

Algunas partes del tratado de paz tienen relevancia sólo para la solución del conflicto en Mali. Otras partes, sin embargo, se prestan fácilmente a la comparación con la actualmente discutida redacción de una "Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas" de la ONU, antes de ser enviada a los gobiernos. Actualmente, unos diecinueve párrafos han alcanzado el estatus de "párrafos operativos" (Partes I-III de la declaración preliminar). Otros, que todavía no han llegado a ese nivel de acuerdo, son referidos como "párrafos operativos preliminares" (Partes IV-VII, trece párrafos en total).

El párrafo operativo 1 de la Declaración Preliminar establece que los pueblos indígenas tienen derecho a la autodeterminación.

"En virtud de ésto, ellos determinan libremente su relación con los Estados en los cuales viven, en un espíritu de coexistencia con otros ciudadanos, y procuran libremente su desarrollo económico, social, cultural y espiritual en condiciones de libertad y dignidad."

Los párrafos operativos preliminares 18, 20, 23 y 24 se extienden sobre qué es lo que se debe entender por autodeterminación: el derecho de mantener y desarrollar estructuras, instituciones y estilos de vida tra-

dicionales, el derechos de planificar e implementar la salud, vivienda y otros programas sociales, el derecho de tomar decisiones en asuntos relativos a la educación, información, cultura, religión ... así como control sobre la administración. Finalmente, el párrafo operativo 15 establece los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas a la propiedad, control y uso de territorios que han tradicionalmente explotado.

Tal como mencionado, el tratado de paz otorga a las tres regiones norteñas un estatus particular dentro del marco del estado nacional malí. Esto está fundamentado en la Parte III del tratado. Se deben realizar elecciones democráticas a diferentes niveles administrativos. Estos organismos electos democráticamente son responsables de las cuestiones relativas a la agricultura, ganadería, agua, ecología y recursos naturales, industria, transporte, educación, comunicación, salud, cultura, turismo, investigación, arte y artesanías, para sólo mencionar aspectos importantes correspondientes a la propuesta Declaración de la ONU. Sólo hay tres áreas de real importancia para los locales sobre las cuales el estado malí mantiene el control: toda la nación tendrá una moneda común, el mismo sistema jurídico, y una defensa común.

Otra preocupación central para los tuareg es el derecho a vivir en paz, independientemente del origen étnico. En el párrafo operativo 4 de la Declaración Universal se establece que los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo a existir en paz y seguridad y de ser protegidos contra el genocidio. Este punto es referido en el tratado a través de la propuesta creación de brigadas y unidades militares compuestas de igual número de rebeldes y efectivos militares. Se espera que tales unidades conjuntas impidan la violencia de todas las partes del conflicto.

El párrafo operativo 13 de la Declaración Universal establece que:

“los pueblos indígenas tienen el derecho a una asistencia financiera y técnica adecuada de los estados, y a través de la cooperación internacional, procurar libremente su propio desarrollo económico, social y cultural...”

Igualmente relevante aquí es el párrafo operativo preliminar 19: “El derecho a especiales medidas estatales para... mejorar sus (de los pueblos indígenas) condiciones sociales y económicas”.

En la Parte IV del tratado se acepta oficialmente una queja tuareg frecuentemente expresada contra el gobierno malí y se sugiere una enmienda. La queja es que el norte ha sido perjudicado en los esfuerzos desarrollistas del país. Entonces, se debe formular e implementar un programa particular con el objetivo explícito de nivelar las diferencias entre el norte y el resto del país en el plazo de diez años.

El derecho a ser gobernado por su propio pueblo es tocado en varios de los párrafos de la Declaración Universal (tales como los párrafos operativos 20 y 23), ya que es considerada como una de las medidas por la cual los pueblos indígenas lograrán real influencia sobre sus vidas. Esto es, en forma similar, una importante cuestión en el tratado de paz (Parte IV). El gobierno debe hacer un esfuerzo para emplear administradores del norte. Hasta ahora, las poblaciones del norte han sido administradas en gran medida por gente del sur, quienes tienen poco conocimiento sobre las costumbres locales, tradiciones o lenguas. Actualmente el gobierno de Mali está tratando de reclutar 300 administradores locales para cumplir con esta parte del tratado.

Yo argumenté que el nomadismo como estilo de vida parece ser un factor central en la conceptualización occidental de un pueblo africano como indígena. A pesar de ésto, uno de los problemas más comúnmente experimentado por los nómadas no está tratado en la Declaración Universal. Los ciclos migratorios de los nómadas cruzan frecuentemente las fronteras estatales, ya que los nómadas generalmente dependen de recursos que están dispersos sobre extensas áreas. El párrafo operativo 26 establece que los intercambios culturales y sociales y el comercio a través de las fronteras estatales deben ser facilitados. Pero no se refiere a un punto importante: que los recursos de los cuales dependen un pueblo particular ahora pertenecen a diferentes estados.³ Tanto el derecho a cruzar las fronteras entre estados para mantener el comercio tradicional y los intercambios sociales (párrafo operativo preliminar 26), así como el derecho a continuar con un estilo de vida tradicional (párrafo operativo preliminar 18) -lo cual en el caso de los tuareg implica cruzar las fronteras estatales- son cuestiones muy disputadas hoy en Mali. El gobierno malí ha estado conduciendo una vigorosa política de asentamiento dirigida a los nómadas desde la independencia, tal como los franceses lo hicieron antes. El cruzamiento de fronteras por los nómadas en lo que una vez fue su territorio es una cuestión muy sensible en África occidental, creando problemas entre estados vecinos, tal como lo expresa en esta cita el Primer Ministro argelino:

“Debemos poner fin a este problema de extranjeros que vienen de países vecinos” (Servicios Informativos Reuter, 14 de marzo de 1993).

Como consecuencia de la colonización, el territorio tuareg originario está hoy dividido entre cinco diferentes estados nacionales africanos: Mali, Níger, Argelia, Burkina Faso y Libia. Según los tuareg, las fronteras artificiales cruzan su territorio. Según los estados, los tuareg son *extranjeros* problemáticos cuando cruzan esas fronteras.

Otro asunto muy complejo no es tocado ni en la Declaración Pre-

liminar, ni en el tratado de paz. Los grupos étnicos africanos son raramente los únicos habitantes de las áreas donde viven. No es obvio que el grupo étnico que habitaba un área particular en un determinado momento de la historia -por ejemplo al tiempo a partir del cual las primeras fuentes escritas del área son preservadas- sólo por esa razón debería tener una reivindicación particularmente fuerte sobre el territorio el día de hoy (consultar el dilema israelí-palestino). El párrafo operativo 9 de la Declaración Universal establece que los pueblos indígenas tienen el derecho a designar y mantener los nombres originales de comunidades. En Mali, el hecho de que varias minorías habitan y han dado nombre a las mismas áreas, hace que la aplicación de este párrafo aparentemente no controversial sea difícil. Los rebeldes tuareg generalmente se refieren al área comprendida por el tratado como Azawad. En el tratado el nombre Azawad es discutido. El gobierno malí está dispuesto a aceptar tal designación de las tres regiones septentrionales del país, pero sólo después de un referéndum sobre la cuestión. Azawad es habitada no sólo por nómadas tuareg y moor, sino por agricultores songhoy, pescadores bozo y nómadas/agricultores ifoulanen y fulani, para mencionar sólo algunos de los grupos presentes. Ningún grupo tiene una clara mayoría numérica, y el resultado de cualquier procedimiento democrático es incierto. Cualquier concesión otorgada a un grupo en detrimento de los otros -sean esos derechos legitimados por la noción de *indígenas* u otra- es proclive de ser injusta con respecto a otro.

Conclusión

Abrí esta presentación con la pregunta de qué es lo que algunas minorías africanas quieren lograr llamándose a sí mismos, o siendo definidos por otros, como *pueblos indígenas*. Sostuve que una definición substancial del término *indígena* -vinculando el concepto a la aboriginalidad y a un lapso prolongado de tiempo de habitación ininterumpida- conduciría, por varias razones, la discusión por caminos poco fértiles. Los pueblos africanos tienen un pasado migratorio, y no es siempre fácil establecer quién llegó “primero”. Tampoco es obvio, desde mi punto de vista, que tal reivindicación, en caso de ser verificada, debería otorgar a estos pueblos derechos particulares a los recursos siglos después, en detrimento de otros habitantes. Además, el concepto de *indígena* tiene varias connotaciones negativas, que nadie querría incorporar.

Sin embargo, el tratado firmado entre los rebeldes tuareg y el estado

de Mali demuestra que las minorías africanas experimentan problemas que son estructuralmente similares a aquellos de los pueblos indígenas en otras partes del mundo. Una definición estructural de pueblos indígenas, si bien implica alguna pérdida de rigurosidad, nos permite ver similitudes estructurales fundamentales entre las situaciones en las cuales se encuentran ciertos grupos étnicos y minorías de todo el mundo. La consciencia de tales similitudes podría crear lazos entre pueblos, antes inexistentes. Vínculos recientemente logrados entre los saami escandinavos y los n/oaikwe (bosquimanos) de Namibia y Botswana ilustran ésto. Tal consciencia podría ser el primer paso hacia un intercambio organizado de ideas, información y estrategias entre minorías y otros que los apoyan. Tal consciencia podría conducir a los deseados cambios en las condiciones de los pueblos indígenas del mundo.

Notas

1. Están circulando diferentes versiones de la redacción preliminar de la ONU. En este trabajo, todas las referencias a párrafos particulares de la Declaración se refieren a la versión presentada en el Anuario IWGIA 1991, una redacción presentada por los miembros del grupo de trabajo en primera lectura.
2. La rebelión es generalmente referida como "la rebelión tuareg", y yo usaré ese término. Algunos nómadas moor también viven en el norte de Mali y han experimentado muchos de los mismos problemas que los tuareg; aunque en menor cantidad, también tomaron parte en la rebelión.
3. Supongo que esto demuestra los límites dentro de los cuales las Naciones Unidas, siendo una congregación de *estados*, opera.

Referencias

Berreman, Gerald D.
1968 Caste 2: 333-38.

New Collins Concise English Dictionary
1982 Collins: Londres.

Draft Universal Declaration on the Rights of Indigenous Peoples
1992 IWGIA Yearbook 1991:149-156. Copenhagen: IWGIA.

IWGIA Yearbook 1991
1992 Copenhagen: IWGIA.

IWGIA-Newsletter
1990 (62): 129-160. West Africa.

Leach, E. R.
1962 Aspects of caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan.
Cambridge: Cambridge University Press.

Murdock, G.P.
1959 Africa: its peoples and their culture history. New York: McGraw-Hill.

Pacte National
1992 Mali.

Petit Larousse illustré
1986 Librairie Larousse: Paris.

Reuter's Information Services
1993 14. March. Tuaregs join Malian Army, Refugees heading home.

Woodburn, James C.
1982 Egalitarian societies. Man N.S. 17:431-451

CHEICK AG BAYE

EL PROCESO DE UN ACUERDO DE PAZ

entre los Movimientos y los Frentes Unidos de los Azawad y el Gobierno de Mali

Este relato concierne a los pueblos tuareg del norte de Mali. Han sido estimados en unos 500.000 individuos (de un total de población de más de 8 millones) y ocupan un territorio de más de 800.000 km². La descolonización del territorio habitado por los tuareg - así como su partición entre diferentes estados - ocurrió sin la consulta del pueblo involucrado. Por eso es que ahora nos encontramos en la República de Mali.

La marginalización de nuestros pueblos los ha llevado a levantarse dos veces desde la independencia. Mientras que no se vio una solución política a la primera revuelta, la segunda condujo a un acuerdo político de paz después de un largo proceso. Este acuerdo conocido como el acuerdo nacional (Pacte National), establece un estatus especial (Statut Particulier) para las regiones del norte.

La rebelión de 1963

Desde la partida del poder colonial francés, la administración malí que lo sucedió se comportó de una manera incluso más hostil hacia el pueblo: confiscaciones, violencia, suspensión de derechos civiles, impuestos y una variedad de humillaciones. Esta situación precipitó un levantamiento que se desató en 1963 en el Adrar de los Iforas.

La rebelión de 1963 fue un verdadero desastre para los tuareg. Las tropas del ejército de Mali, alentadas por el pacto entre Modibo Keita (el presidente de Mali) y Ben Bella (el presidente de Argelia) se permitió ejecuciones sumarias -y públicas-, quema de campamentos con combustible: en una palabra, el exterminio del pueblo y su ganado. Rara-

mente buscaron a los ejércitos rebeldes y todos los rebeldes que encontraban al sur de una línea trazada entre Tessalit y Kidal eran sistemáticamente muertos.

El armisticio de 1964 no resolvió los problemas esenciales. Debido a la mediación del clan jefe de la región (Intalla Ag Attaher) los rebeldes rindieron sus armas bajo la condición de que no hubieran represalias. Pero ni siquiera esta condición fue respetada y las ejecuciones sumarias continuaron largo tiempo después del armisticio. Comenzó un éxodo de la población a Argelia y a Libya. El régimen de Modibo Keita fue derrocado por el ejército en 1968 pero las condiciones de los tuareg no mejoraron.

Condiciones entre 1968 y 1990

El régimen de la Segunda República es caracterizado por una centralización del poder político y administrativo. La administración estaba fuera de contacto con el pueblo y, en lo que concierne a la comprensión de los problemas del desarrollo, había un abismo entre el pueblo y las autoridades administrativas. La administración era considerada por el pueblo como un sistema de coerción y represión: en la mayoría de los distritos los administradores eran extraídos de las fuerzas armadas y/o en ocupaciones reservadas. No tenían ningún programa coherente ni motivación para hacer participar al pueblo. Lo que más les importaba era la recolección de impuestos. Había una desconfianza mutua entre la administración y el pueblo.

Lo característico de las tres regiones nortañas es que el nomadismo es el principal estilo de vida del pueblo; especialmente en la región de Kidal. La junta militar en el poder explotó las sequías de 1973 y 1984 y usó la ayuda internacional como un arma política en contra de los tuareg. Las sequías alteraron a la sociedad, especialmente a los nómadas. Las sequías separaron a las familias y provocaron un éxodo a los países vecinos. Se dio una transferencia de la riqueza: la “nobleza”, aquellos que poseían grandes cantidades de ganado antes de la sequía, se vieron empobrecidos y entre los otros estratos sociales, los industrioses rápidamente recuperaron su riqueza a través del trabajo arduo. Los tuareg fueron desplazados de los centros de toma de decisiones y autoridad. Son considerados ciudadanos de segunda clase.

La revuelta de 1990

La difícil situación en la cual viven los tuareg en el interior de su país les ha hecho comprender la necesidad de organizarse. Por esta razón, el Congreso que tuvo lugar en 1980 sirvió como marco para la planificación y reflexión sobre el futuro. Comenzó una campaña de concientización pública, a través de la distribución de cassettes de cantos y música. Hubieron ataques ocasionales en Níger y Mali pero sin mayor éxito. Fueron los eventos de 1990 -con el retorno de refugiados de Argelia y los arrestos masivos de jóvenes tuareg en el norte de Mali- que provocaron la segunda revuelta el 28 de junio de 1990 en Menaka.

La reacción del ejército de Mali, que contraatacó a la población civil, tuvo el efecto opuesto del que pretendía. Pues, cuando los jóvenes fueron intimidados para que denunciaran a los insurgentes, se fueron al monte a reforzar las filas del movimiento. Los ataques fueron realizados contra los símbolos del estado en Tadermine, Tarkint, Abybara, Bouressa y otros puestos administrativos del norte. A diferencia de la revuelta de 1963, la de 1990 comprendió a todos los tuareg.

Para las autoridades de Mali de entonces, la solución militar fue prioritaria. Por lo tanto fueron quemados los campamentos, los hombres arreados a fosas y fusilados. Exasperados por un enemigo evasivo, el ejército se volcó sobre la población civil. Pero fue recién después de una escaramuza en Toksimente, en setiembre de 1990, en el curso de la cual el ejército perdió más de 200 hombres, que un proceso de negociación fue considerado. La prensa internacional ha jugado un papel importante en la creación de una conciencia pública y en la aceleración de una búsqueda de solución. El encuentro celebrado el 9 de setiembre de 1990 en Djanet, Argelia, fue propuesto por los Presidentes Moussa Traore de Mali y Ali Cheibou de Níger para promover un diálogo y buscar una solución dentro de un marco regional.

El Acuerdo de Tamarasset

A su retorno de Djanet, el Presidente de Mali celebró consultas con los jefes tradicionales y con ciertos funcionarios tuareg de Bamako. Se decidió establecer dos comisiones: una para investigar las cuestiones y la otra, en Tamarasset, para juntar información sobre las reivindicaciones de los insurgentes.

En este momento, el Movimiento Popular de los Azawad (MPA) no estaba preparado para negociar y por esta razón un equipo recibió la tarea de resumir las negociaciones más tarde.

El 5 de enero de 1991, representantes políticos y militares del MPA se encontraron en Tamarasset para las negociaciones. Una comisión tuvo la tarea de trazar una lista de simples exigencias. La estrategia era exigir la independencia o una federación y, como exigencia mínima, estatus especial (Statut Particulier) y desmilitarización. Cuatro representantes del MPA y del Frente Islámico Árabe de los Azawad (FIAA) se encontraron con una delegación de Mali del mismo tamaño. Los mediadores argelinos enfrentaron enormes dificultades en la mediación de los puntos de vista. Fue necesario reducir el número de los grupos mediadores y los argelinos tuvieron que pendular entre los dos para finalizar el acuerdo de Tamarasset el 6 de enero de 1991. El acuerdo acordó a las regiones del norte de Mali el estatus particular, la desmilitarización y una considerable ayuda para el desarrollo (47,3% del presupuesto principal).

Varios días después de la firma del acuerdo de Tamarasset, una delegación de los movimientos, conducida por el Secretario General Iyad Ag Aghali, se reunió en Bamako. Este encuentro había sido convenido por el régimen de Moussa Traore, el cual después quedó con la espalda contra la pared, para reasegurar a la opinión pública doméstica sobre la paz en el norte del país. Los miembros ordinarios de las organizaciones no estaban bien informados de los contenidos del acuerdo y esto contribuyó a la disidencia, organizada en el corazón del Frente de Liberación de los Azawad (FPLA).

El 4 de marzo, una delegación del MPA y del FIAA se reunió en Gao con la tarea de afirmar el acuerdo de Tamarasset: pero, para su sorpresa, descubrió que existían conflictos sobre la interpretación de los acuerdos. El problema del acuerdo de Tamarasset es que no es claro; en particular, el contenido del estatus particular no es explícito. El hecho de que el acuerdo había sido firmado por un oficial de las fuerzas armadas significaba que muchos creían que no tenía validez legal. El fracaso dividió al MPA por segunda vez y condujo a la creación del Ejército Revolucionario para la Liberación de los Azawad (ARLA). La presión de la rebelión en el norte, junto con la de los movimientos democráticos en el sur condujo, el 26 de marzo de 1991, a la caída del régimen de Moussa Traore.

La transición

Después, el Comité de Recuperación Nacional que llegó al poder se declaró a favor de la aceptación del acuerdo de Tamarasset. Esta presteza demostró ser en parte un intento de reasegurar a la opinión

internacional y en parte crear discordia dentro de la rebelión. Para poder entender más precisamente su interpretación del *Statut Particulier*, un grupo de representantes de las regiones del norte (tuareg, árabe y songhoy) desplegaron en un documento en abril de 1991 un recuento detallado del Acuerdo de Tamarasset.

El principal objetivo del gobierno de transición era lograr un éxito de la conferencia nacional, en el curso de la cual se trataría el “problema del norte”. Ante la insistencia del MPA en registrar un informe de la reunión, se decidió preparar la conferencia en Timbuctoo, que serviría como un foro en el curso del cual, los pueblos del norte apoyarían este acuerdo. Había una campaña hostil al acuerdo en proceso de desarrollo entre las comunidades agrícolas sedentarias.

Los jefes militares malíes condujeron una verdadera masacre de los tuareg en el norte, en Goundam, Léré, Timbuctoo, etc. Estos acontecimientos colaboraron otra vez a la radicalización contra los puntos de vista de ciertos movimientos. Es en este contexto que se celebró una reunión en Elgoléa (Argelia) entre todos los movimientos y frentes de los Azawad. El propósito era definir una simple lista de exigencias comunes y establecer un grupo negociador. Un equipo se reunió en Mpoti para asistir a la conferencia a ser celebrada en Timbuctoo. Tuvo lugar un inicial intercambio de documentos entre los movimientos y el gobierno. A su vuelta a Tamarasset, los movimientos nombraron una comisión que retornaría a Argelia para realizar un estudio minucioso de la simple lista de exigencias colectivas.

Las negociaciones

Se usó la misma estrategia usada desde el Acuerdo de Tamarasset. El primer encuentro en Argelia sirvió como un conferencia preliminar. El sistema federal había sido ubicado en el orden del día antes del segundo encuentro en Argelia. Las autoridades malíes rechazaron ésto y los movimientos también rechazaron la descentralización propuesta por el gobierno. Lenta y dolorosamente, se fue encontrando un compromiso en torno a un acuerdo nacional antes de la tercera reunión en Argelia.

El Acuerdo Nacional

El acuerdo nacional entre los movimientos y los frentes unidos de los Azawad y el gobierno de Mali fue firmado el 11 de abril de 1992 en Bamako.

Contiene tres previsiones:-

1. Previsiones de seguridad

- La creación de una comisión de cese del fuego.
- La integración de los insurgentes y la creación de unidades especiales.
- La institucionalización de un cuerpo interior de seguridad (las fuerzas especiales [gendarmería], la policía, la policía tribal [gardegoum]). Comprendiendo todas las unidades armadas locales y bajo el control de los comisionados de distrito electos (Gouverneurs).
- La reducción de fuerzas militares.
- La repatriación y reasentamiento de pueblos desplazados.

2. Previsiones políticas e institucionales

Los acuerdos establecen un estatus especial (Statut Particulier) para el norte de Mali. El estatuto establece la competencia de los cuerpos electos y los ejecutivos regionales de acuerdo con una administración democrática. Los cuerpos electos locales, regionales e interregionales tienen autoridad para:

- planificar sus comunidades urbanas y rurales,
- definir y promover los programas de desarrollo económico, social y cultural que desean. Tales programas, tanto general como específicamente, cubren los sectores y actividades de salud, educación, agricultura, cría de animales, irrigación, urbanización, vivienda, preservación del medio ambiente, industria, transporte, comunicación, cultura, turismo, el estudio y promoción de lenguas locales, artesanías, la administración y protección de monumentos históricos, impuestos hereditarios y la iniciación, exploración y explotación de recursos naturales,
- solicitar asistencia de ONG desarrollistas,
- representar al gobierno central a nivel regional.

3. Previsiones económicas

- La creación de un fondo de desarrollo y el restablecimiento de un fondo para la asistencia y compensación de las víctimas de todas las consecuencias del conflicto.
- Un programa especial de desarrollo de diez años para el norte de Mali.

- El establecimiento de concesiones impositivas especiales durante este período de diez años.

Los problemas

El acuerdo nacional celebró su primer aniversario el 11 de abril del presente año. La aplicación del acuerdo requiere el reconocimiento de muchos tipos de problemas:-

- Los ataques de los “bandidos” antes de la firma del acuerdo nacional y las desproporcionadas represalias realizadas por el ejército. Las últimas habían provocado una exacerbación de ciertas tendencias en los movimientos y, aún más crucialmente, un éxodo de las poblaciones nómadas.
- La oposición de parte de la opinión pública de las comunidades agrícolas sedentarias a la implementación del acuerdo.
- La proliferación de divisiones dentro de los movimientos y frentes unidos de los Azawad.
- La falta de solución al problema de los tuareg de Nigeria, lo cual ha causado disturbios en el norte de Mali.
- En la práctica, hay actualmente dos tipos de autoridades: aquellas de los movimientos y frentes unidos de los Azawad y aquellas del gobierno de Mali. El poder de las autoridades tradicionales ha declinado. La presencia del poder de los movimientos ha permitido un equilibrio y una paz relativa en la región de Kidal. En las otras regiones, la heterogeneidad de la población (nómadas y agricultores sedentarios) ha dificultado el logro de tal equilibrio y paz debido a conflictos sobre el acceso al río Níger y a la tierra.

La parcial suspensión de la actividad económica y el deterioro de la infraestructura económica ha conducido a un empobrecimiento muy serio de la población del norte.

Implementación

1. Lo que ha sido logrado:

- El marco institucional determinado por el acuerdo nacional está establecido. Esto implica a la Comisión de Implementación del

Acuerdo Nacional, la Comisión de Cese del Fuego y al Comisariado del Norte.

- A nivel de seguridad, las brigadas integradas son operativas y los 600 insurgentes están ya integrados en las unidades especiales. Los conflictos han sido pocos y decrecientes.
- A nivel social, el consenso logrado entre los diferentes partidos políticos en lo que respecta a la cuestión del norte ha servido para disminuir las tensiones sociales entre las comunidades agrícolas y los nómadas. El pueblo está retomando sus actividades normales.
- A nivel económico, la celebración de audiencias públicas sobre desarrollo en las regiones de timbuctoo, Gao y Kidal ha permitido a las agencias de ayuda anunciar su intención de financiar programas de emergencia evaluados por una misión inter-agencias de las Naciones Unidas (diciembre de 1992). La Misión también notó la creciente reiniciación de las actividades de las ONG y el crecimiento de ciertos proyectos tales como el Programa de Alimentación, Seguridad e Ingreso (PSARK) en la región de Kidal.
- Una comisión conjunta del gobierno y las agencias financiadoras ya está establecida para coordinar la financiación de las actividades de desarrollo de emergencia en el norte y también tiene a su cargo la preparación del plan de desarrollo de diez años para las regiones del norte.

2. Lo que queda por lograrse

- La integración y reasentamiento de los restantes combatientes (alrededor del 90%).
- La distensión de las medidas militares.
- La repatriación y reasentamiento de los refugiados.
- La integración de los funcionarios de los movimientos en la administración central del estado.
- Las previsiones económicas (ver sección VII-3 más arriba).
- Las previsiones políticas e institucionales (ver sección VIII-2 más arriba).

La Comisión para la implementación del acuerdo nacional ha declarado que sólo uno 3% de las previsiones del acuerdo han sido implementadas.

Medidas de transición

A continuación de la implementación del acuerdo nacional, y de acuerdo con las recomendaciones de una misión conjunta de Francia y el Comisariado del Norte con la tarea de hacer propuestas para la rehabilitación de la administración pública y restaurar la confianza pública, esto será implementado a nivel de distrito con el establecimiento de Colegios de Transición del Distrito (CTA). Sus miembros deben ser representantes de diferentes zonas geográficas y de los diferentes grupos sociales del distrito. Ningún grupo de ningún tipo puede ser excluido. El jefe de distrito preside el Colegio de Transición del Distrito en el cual se deben implementar las estructuras de una administración democrática.

A nivel de cada jefe regional, será creado un equipo móvil encargado de la asistencia al Gobernador para la reinstalación de las estructuras estatales a nivel de distrito y subdistrito. Estos tres individuos serán ubicados de la siguiente manera:-

- Un responsable de las provisiones de seguridad
- Un responsable de las provisiones institucionales
- Un responsable de las provisiones de desarrollo

Esto ha sido decidido por el Ministro del Interior en una circular fechada en marzo de 1993.

Democracia

El insuficiente alcance de la mediatización plantea el problema del acceso de los partidos políticos a estas regiones. La información pasa a través de diferentes grados de opinión que la distorsionan. Las decisiones no se toman como resultado del programa sino por individuos. Hay un problema de cooperación entre los partidos políticos, especialmente aquellos que portan ciertos estereotipos: este partido de los “nobles”, ese partido de los “vasallos”. Esto plantea la cuestión del multipartidismo en una sociedad extremadamente jerárquica. El surgimiento de diferentes centros resolutivos requiere que los detentadores de la autoridad tradicional pasen a segundo plano. Además, queda el problema del futuro lugar de los movimientos y frentes de Azawad en el contexto del multipartidismo y democracia; especialmente el marco para los pueblos de las tres regiones del norte.

El desafío que enfrenta la actual política del gobierno es el desarrollo de las regiones norteñas, para resolver el desequilibrio entre el norte y el sur del país y eliminar el sentimiento de marginalización de parte del pueblo.

Conclusión

El proceso del acuerdo de paz de Mali es único en Africa. Es uno de esos raros casos donde un conflicto entre una minoría y el estado central ha terminado en un acuerdo. Hay diferentes factores que han permitido que esto suceda: la victoria militar de los combatientes norteños en el campo de batalla y la presión ejercida por el movimiento democrático del sur; el apoyo internacional (medios de comunicación, Amnesty, IWGIA y otras organizaciones) además del hecho que los combatientes, a diferencia del ejército, no atacaron a la población civil; la cohesión de los movimientos y los frentes durante las negociaciones.

El acuerdo nacional otorga derechos específicos al pueblo de norte. Podrán decidir libremente, defender y promover su cultura y civilización; medidas cruciales para las minorías de todo el mundo.

Este acuerdo de paz es un desafío para el gobierno malí. Pues hay dos opciones: o bien el acuerdo es puesto en práctica o las fuerzas hostiles proliferarán y los obstáculos se multiplicarán. Si prevalece la primera opción, servirá como ejemplo para todas las minorías de la región. Si prevalece la segunda, el callejón sin salida y la explosión que habremos producido son virtualmente inconcebibles.

Finalmente, de cualquier manera, osamos tener la esperanza que a pesar de la oposición de ciertos grupos, que aquellos que están en el poder en Mali tendrán que pensar mucho sobre los interminables conflictos de Africa (Liberia, Somalia, Sudán...) por lo que, teniendo una solución al alcance de la mano, se debe aprovechar.

LOS TUAREG Y LA ESCUELA

Aunque la institución escolar fue introducida en África en los primeros años de la colonización, demoró algún tiempo antes de llegar al país tuareg. Hubieron algunos intentos de apertura de escuelas para los nómadas tan pronto su territorio fue sido ocupado, a comienzos de siglo, pero esta iniciativa no se materializó hasta las vísperas de la independencia africana. ¿Porqué hubo tanta demora? Los tuareg vivían en áreas áridas, de difícil acceso, y de menor interés económico para los colonizadores. A pesar de la Gran Paz que había sido firmada con los tuareg después de años de incursiones, subsistieron algunos problemas. Algunos oponentes no abandonaron la lucha (Frihroun en Ataram, Kawsen en Aïr, etc.). En vista de la inmensidad de su país y con su estilo de vida, era ciertamente más complejo gobernar a los nómadas que a los pueblos sedentarios. Toda forma de descontento que pudiera conducir al desorden tenía que ser evitada. La propaganda musulmana tenía alguna influencia sobre la población: caracterizaba a los franceses como infieles, capaces de transmitir su impiedad a aquellos que se les acercaran. Para los tuareg, un niño que iba a la escuela de los *ikoufar* (infieles) sería sacrilego y por lo tanto estaría definitivamente perdido para su familia. Los tuareg también veían a la escolaridad de sus niños como una forma disfrazada de tributo que se les forzaba a pagar a los franceses. Además, hubo falta de fondos para las escuelas en las colonias hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. Recién en 1946, cuando se creó la “Union Française”, fue revivida la idea de la escolaridad de los niños nómadas, esta vez con mucha determinación.

Escuelas nómadas en el Sudán francés

Los nómadas eran ciudadanos, de la misma manera que los pueblos sedentarios: por lo tanto la administración colonial francesa no podía

dejarlos simplemente aislados. Para controlarlos, la autoridad tenía que acercárseles. La mejor forma de lograr este objetivo era ciertamente crear escuelas, las cuales ya habían probado ser eficientes en otras partes. Los colonizadores encontraron que esta institución era un eficiente instrumento de sumisión. G. Hardy lo confirma: “Para transformar a los pueblos primitivos de nuestras colonias, para convertirlos en lo más fieles posible a nuestras causas y útiles a nuestras empresas, disponemos de unos pocos medios, y el más confiable de ellos es tomar a los nativos durante su niñez, hacer que nos vea asiduamente, someterlo a nuestros hábitos intelectuales y morales durante unos pocos años seguidos; en una palabra, esto significa abrir escuelas para él, dónde su mente sea formada de acuerdo con nuestras intenciones” (1917:VIII). En el caso de los tuareg, la escuela también tendría que adaptarse a su estilo de vida nómada. Las escuelas nómadas surgieron de esta doble necesidad de traer un conocimiento foráneo y adaptarlo al medio social.

Un año después del decreto que establece la ciudadanía en la A.O.F. (Afrique Occidentale Française/Africa Occidental Francesa), la apertura de escuelas para los hijos y sobrinos de los jefes tuareg y notables fue decidida por las más altas autoridades. Fueron otorgados fondos importantes, permitiendo la creación de escuelas especiales con la intención de seguir a los campamentos en sus viajes. También se aseguró a los padres que cuestionaban la escuela: ¿Para que sirve? ¿Es aceptable para un musulmán? ¿Qué se enseña? ¿No alejará a los niños de la tradición? La administración tenía que responder todas estas cuestiones para calmar los temores de los padres y finalmente logró sus objetivos. La escuela tenía que proveer comida, alojamiento y hasta ropas a los niños que generalmente eran reclutados muy lejos de la misma. Fue ciertamente pensando en todas estas provisiones que los tuareg solían decir al empleado administrativo o al maestro: “Confiamos nuestro niño a ustedes”.

En el Sudán Francés (hoy Mali), la escuela nómada apareció primero en la subdivisión Goundam. Fue abierta en 1917 para dos tribus: *kel intsar* (tribu marabútica) y *tinguer edjef* (tribu guerrera). Después de seis años, estas dos escuelas fueron cerradas a causa del insuficiente número de alumnos, y sus pupilos fueron enviados a la escuela sedentaria en Goundam. En 1936, la escuela para la confederación de los *kel intsar* occidentales fue reabierta ante el insistente pedido del *amenokal* Mohamed Ali G Attaher. La escuela de los *tinguer edjef* fue reabierta recién en 1941, y el mismo año fueron creadas más escuelas: una para la tribu tuareg de los *kel haoussa*,¹ y las otras dos para las tribus moriscas de los *tormoz* y los *ideylouba*.

El rápido desarrollo de escuelas entre los nómadas de la subdivisión de Goundam está ligado a la persona de Mohamed Ali, quien realizó una fuerte campaña a su favor.² Para convencer al pueblo de su confederación, comenzó reclutando sus propios hijos y sobrinos, así como los niños de sus parientes cercanos. En 1942, se abrió una segunda escuela para su tribu, lo cual destaca el éxito de su campaña de reclutamiento. A partir de entonces, el número de clases siguió creciendo en la subdivisión, de clases de primer año a clases primarias, para finalmente conducir al establecimiento de una escuela regional para nómadas con clases primarias e intermedias en Bankoni (Lago Horo). El éxito fue tal que se abrió una escuela para niñas nómadas³ y una escuela secundaria en Goundam.

En setiembre de 1947, el Sr. Louveau, el Gobernador del Sudán Francés, quien apoyaba fuertemente la educación en su colonia, envió una misión a Gao y Menaka, consistente del inspector de asuntos administrativos del norte de Sudán, la cabeza de la oficina de asuntos musulmanes, y el director de la oficina de educación. El objetivo de la misión era lograr que los tuareg notables admitieran la necesidad de la escuela para sus niños. Esta vez, los esfuerzos demostraron ser exitosos: los *tiwsaten* de las divisiones centrales de Gao, Bourem, Ansongo y Kidal opusieron poca resistencia. Sólo los *amenokal tiljad*, de la subdivisión de Menaka confirmaron su previa oposición. ¿Qué puede haber cambiado la posición tuareg sobre la cuestión de la escuela? Las derrotas de los grandes antagonistas fueron atribuidas al destino o a la voluntad de Dios. El establecimiento de escuelas, una lógica consecuencia del dominio francés, fue considerada otra manifestación de ello. Hacia 1947, la escuela francesa había ya producido empleados estatales tuareg - y no necesariamente entre los menos religiosos - tales como los *kel intsar* de la subdivisión de Goundam. Con el tiempo, los tuareg conocieron mejor el francés y olvidaron algunos de los prejuicios contra ellos. Otro elemento fue la insatisfacción de ser dirigidos por gente del sur, cuya superioridad estaba justificada sólo por el conocimiento que habían adquirido en la escuela francesa.

Dos escuelas nómadas habían sido realmente creadas en 1946 en el área de Gao: la escuela de los *kel essouk* en la subdivisión de Arisongo (100 km. de Gao) fue en seguida cerrada, por falta de alumnos; la escuela de los moros *kounta* de la subdivisión de Bourem, originalmente abierta en Agamhor (160 km. de Gao) por sólo dos años, continuó abierta incluso después de ese período. ¿Porqué eran especiales estas dos tribus? Los *kel essouk*, así como los *kounta*, eran grupos marabúuticos. La escuela coránica debe haberlos acostumbrado a la idea de escuela. Quizás también querían adquirir y dominar un nuevo

tipo de conocimiento a través de la escuela. Además, estas tribus tienen un estilo de vida menos nómada que las otras, y el hecho de estar cerca de Gao, el centro de autoridad para la subdivisión, los puso más en contacto con la administración.

Los comandantes de la subdivisión otorgaron mucho cuidado a la organización material de las escuelas, al ser responsables del otorgamiento de fondos. Después de la misión, enviada por el jefe comisionado de la República en A.O.F. para persuadir a los jefes de las *tiwsaten* (tribus) tuareg a que aceptaran la apertura de escuelas para sus niños, los jefes tenían que ponerse de acuerdo sobre su ubicación. Fue decidido ubicar cada escuela cerca del campamento del *amenokal* (jefe) de la tribu, no sólo para que la escuela recibiera su especial atención, sino también para que fuera mejor aceptada por el pueblo. Una vez que el acuerdo sobre el principio fuera logrado, la administración enviaría dos maestros, uno para el francés y otro para el árabe. El último enseñaría a los niños algo del Corán, para tranquilizar a cualquier padre que sospechara que la escuela francesa corrompía a sus hijos. Originalmente, la escuela nómada tenía como local una tienda de campaña. Estas probaron pronto ser pequeñas e inadecuadas y fueron reemplazadas por chozas de paja. La administración nombró un monitor para controlar la escuela, su pozo de agua y su pastura. Proveía a los niños arroz, mijo y sal, y les daba ropas y frazadas. Los animales, que proveían de carne, leche y manteca a la cantina, fueron entregados por los *tiwsaten*, así como los pastores y las ayudantes de cocina. Una clínica comunitaria fue anexada a cada escuela, y era visitada al menos una vez por año por el médico jefe de la subdivisión.

Muchos jefes tuareg, al menos al comienzo, no mandaron a sus propios hijos a las escuelas francesas, sino sólo los hijos de las familias más pobres: niños de pueblos tributarios, hijos naturales, mulatos, niños de prisioneros. En consecuencia, en el área de Gao, entre 272 alumnos reclutados entre enero y mayo de 1948, 48 eran hijos o sobrinos de jefes o notables, esto es menos de uno de cada cinco (ver Cuadro 1)

En este cuadro, observamos que la escuela de Kidal tenía la más alta proporción de hijos de los llamados “nobles” (20 de 32). Esto puede ser explicado por las características sociopolíticas de los *kel adagh*, pero también por la perspicacia del administrador de entonces, M. Clauzel, quien otorgó especial atención al buen funcionamiento de la escuela en su subdivisión.

Al comienzo, los padres acostumbraban amenazar con que preferían matar a sus hijos antes de mandarlos a la escuela francesa, y también matar a los monitores que osaran acercarse a preguntar por los niños.

Subdivisión	Tribus	Número total de alumnos	Hijos de jefes
Bourem	Maures-Kounta	41	10
Kidal	Ifoghas	32	20
Ménaka	Iwellemmeden	47	6
Gao-Haoussa	Acheriffen	40	1
Gao-Gourma	Kel Agheris	32	4
Ansongo-Haoussa	Daoussahak	40	5
Ansongo-Gourma	Kel Essouk	40	2
Total		272	48

Cuadro 1: Distribución de las tribus en el reclutamiento de 1948 en el área de Gao

Las mujeres eran las más hostiles con respecto al reclutamiento de niños, y esto dificultó aún más las cosas. Se usaron todo tipo de artimañas para esconder a los niños. Durante el período de reclutamiento, los padres evitaban dejar a los niños solos con el ganado como habitualmente lo hacían. Todo se usaba como escondite: montañas, pozos, árboles, rincones de las tiendas de campaña... ¿Cuántos padres, sabiendo que la escuela todavía no estaba interesada en niñas, realmente declararon a sus hijos como mujeres? ¿Cuántos fueron tan lejos como hasta declarar a sus hijos como muertos? ¿Cuántos fueron a ver a un *marabout*, pagando con unas cuantas cabezas de ganado para que la escuela no requiriera a sus hijos?

Estas escuelas eran principalmente escuelas para nómadas, pero en realidad se movían muy raramente. Por ejemplo, de enero a junio de 1948, de las siete escuelas del área de Gao -la más interesada en escuelas nómadas- sólo tres se movieron una distancia mayor a un día de camello, es decir unos 45 o 50 km.: las escuelas de los *kel adagh* en Kidal, de los *kounta* en Bourem y los *dahoussak* en Ansongo-Haoussa.

La escuela poscolonial en Mali

Después de la partida de los franceses en 1959-1960, las escuelas nómadas se transformaron definitivamente en sedentarias. Aunque mantuvieron el francés como el lenguaje de enseñanza, la escuela mali rompió con el sistema heredado del antiguo país madre. Durante el período de la experiencia marxista (1960-1968), se alejó seriamente de su misión de impartir un conocimiento universal. Fue usada como pretexto para canalizar y reclutar a la juventud tuareg (especialmente en el área de Adagh) para diversas actividades políticas: movimientos de exploradores, tropas populares, competencias deportivas, desfiles diarios, concentraciones usadas para lecciones de ideología política. Las vacaciones públicas fueron canceladas para los alumnos, así como las vacaciones de invierno y primavera. El horario escolar era compartido entre lecciones y actividades de la “Revolución Cultural”. Durante las vacaciones de verano, los alumnos abandonaban sus aldeas y tenían actividades “revolucionarias” en el país. Como consecuencia, veían a sus padres muy raramente. Aparte de las pocas horas de lección en francés, tenían que hablar *bambara*, una lengua del sur que había sido declarada como lengua nacional. Hablar su propia lengua, *tamachaq*, era considerado un insulto a la Revolución. Para complacer a esta Revolución uno tenía que repudiar sus orígenes, de la forma más visible.

El levantamiento armado de 1963 y los requerimientos de la “Revolución Cultural” forzaron a los nómadas a acercarse a las aldeas. Las poblaciones establecidas cerca de centros urbanos eran más fáciles de reclutar. Una gran cantidad de niños fueron movilizados, y entonces hubo que crear escuelas: fue abierta una escuela en cada distrito. El reclutamiento fue muy estricto, y el objetivo era tener 45 alumnos en cada primer año. Para alcanzar este objetivo, se ejerció una gran presión sobre los padres y jefes de tribu (4).

En agosto de 1968, el régimen marxista de Modibo Keita fue derrocado por un golpe militar. El nuevo gobierno abolió las actividades políticas que movilizaban a la juventud, liberando entonces a los alumnos y permitiendo que las escuelas jugaran otra vez su papel educativo. Sin embargo, en el campo de la educación, las reformas realizadas no tuvieron en cuenta las especificidades de los nómadas. El cambio de gobierno en 1968 en Mali tuvo lugar durante una sequía que culminaría en 1973. Los efectos de esta seguía en las poblaciones nómadas fueron similares a aquellos del levantamiento de 1963-1964: la gente se acercó a los centros urbanos, una gran fracción de la población murió (casi el 25%), especialmente niños chicos; las mana-

	Cantidad de niños reclutados	Objetivo anual	Tasa de cobertura
1966-1967	250	270	93
1967-1968	284	270	105
1971-1972	65	270	24
1972-1973	44	270	16
1976-1977	40	270	15
1977-1978	60	270	22

Cuadro 2: Cambio en la tasa de reclutamiento escolar en relación con los objetivos anuales establecidos por la administración en el área de Kidal.

das de ganado fueron devastadas (casi el 80%), y un gran número de familias fueron forzadas al exilio. Aunque algunos nómadas se quedaron, estudiando el cielo y esperando la lluvia, la mayoría de ellos se fue en 1972 a otras áreas del país (Kidal, Menaka, Gao, Timbuctoo) o al extranjero (Argelia, Libya, Níger, Nigeria). El éxodo, la alta mortalidad infantil en edad escolar, así como el mal funcionamiento de las cantinas escolares, redujeron considerablemente la tasa anual de reclutamiento escolar de niños nómadas (ver Cuadro 2).

Si consideramos el cambio en la tasa de reclutamiento escolar en el área de Kidal, notamos una clara tendencia negativa en la tasa relativa al objetivo anual establecido por la administración (Cuadro 2). Esta tendencia se hace muy clara de 1971 en adelante, y lleva a una disminución del 86% en el reclutamiento. Si tal tendencia hubiera continuado después de 1978, se podría haber esperado una completa detención del reclutamiento para el período de 1988. Y esto es exactamente lo que pasó: a partir de 1977, el reclutamiento de los niños nómadas continuó decreciendo en forma considerable, hasta un 5% para toda el área en 1989, y sólo 2% para la escuela de Kidalville. En cuanto a la pérdida observada durante el ciclo escolar en sí mismo, puede ser explicada por diversos factores, ligados al sistema escolar o al entorno. Esta gran cantidad de fracasos escolares puede ser una consecuencia de la inadecuación del plan de estudios instrumentado para las poblaciones seden-

tarias y que no tomó en cuenta las especificidades regionales nómadas, a pesar de varias reformas del sistema educacional. En cuanto a los maestros, demostraron estar insuficientemente motivados con respecto al nivel requerido en esta profesión, considerando muchos de ellos su período en el país tuareg como una especie de castigo. Las malas condiciones de vida en la escuela ocasionó muchos escapes de niños. La administración prefiere obligar a los padres, en vez de tratar verdaderamente de sensibilizarlos con respecto a la cuestión escolar.

Educando a los tuareg: una afirmación

Después de cuarenta años, parece posible hacer una afirmación sobre los efectos de la escuela sobre los tuareg. Podemos decir que la escuela colonial ciertamente no logró todas sus ambiciones. Enfrentando la hostilidad del entorno social y la insuficiencia de fondos, la apertura de escuelas en las áreas nómadas tomó mucho tiempo. Hasta 1948, los tuareg eran muy reacios de aceptar la introducción de escuelas, porque simbolizaban la dominación francesa, y lo veían como una especie de tributo enmascarado que tenían que pagar. También consideraban a un niño que se le permitía asistir a la escuela como definitivamente perdido para la tradición. La escuela colonial fue establecida, incapaz de seguir el ritmo de la vida nómada. Quería ser una escuela nómada, pero resultó ser una escuela para nómadas. Abrió demasiado tarde para poder formar una elite entre los tuareg. En defensa de la escuela colonial, debe ser reconocido que verdaderamente trató de adaptarse al entorno, acercándose más a los nómadas. Aunque el conocimiento que transmitió a los niños no era el de los ancestros, se le debe reconocer que trató de mantener a estos niños en su entorno afectivo, cultural y social. También logró interesar a los nómadas en hacerse cargo de la alimentación de sus niños, a través del regalo de animales a las cantinas escolares.

En cuanto a la escuela en Mali, se le debe reconocer que trató de hacer al sistema educacional más democrático, primero incrementando la cantidad de escuelas a nivel de poblados y aldeas, segundo aboliendo el elitismo y estableciendo igualdad de oportunidades. Logró reclutar a un número muy grande de niños, aunque muchos de ellos, incluyendo a las niñas, no llegaron muy lejos con sus estudios. Sin embargo, la escuela en Mali puede ser criticada por servir de instrumento de reclutamiento político durante su primera fase (1962-1968). Además, sacrificó deliberadamente una parte de la población, a los criadores de ganado, en aras de las llamadas ambiciones nacionales. Queriendo descolonizar y estandarizar, abolió los manuales escolares que habían

sido especialmente creados para niños nómadas por los franceses. En el manual usado en Mali actualmente, los niños tuareg aprenden sobre las “chozas” como vivienda, “taparrabos” o “chéchia” como vestido, “agricultura” como trabajo, en vez de enseñárseles sobre cosas de su propio entorno: tiendas de campaña, velos, o cría de animales, por ejemplo. En su segunda fase, cuando progresivamente abandonó el sistema de cantinas, la escuela obligó a vivir a los niños en condiciones difíciles, e hizo que no les gustara la escuela.

La escuela moderna, ya sea colonial o poscolonial, todavía no ha tenido éxito en el cumplimiento de las necesidades de las poblaciones nómadas en relación a su estilo de vida. El mantener a los niños alejados de su entorno social y cultural no es inofensivo: causa un daño afectivo, alterando entonces su equilibrio psicológico. La separación prolongada también priva a las familias el compartir el trabajo que los niños tradicionalmente se ocupan. la discontinuidad del sistema de transmisión del conocimiento acelera su pérdida de identidad. Una de las mayores debilidades de la escuela moderna para nómadas es su falta de habilidad para formar jóvenes que puedan regenerar su estilo de vida. Los niños reclutados son privados de su conocimiento ancestral, y son considerados como degenerados por sus padres. Este fue especialmente el caso de los primeros reclutados del período colonial: eran burlados por sus compañeros nómadas, a causa de su suavidad y torpeza. Esta falta de consideración fue progresivamente desapareciendo con la creación de un número mayor de escuelas, cuando el reclutamiento fue sistemático, y cuando la dependencia de los pueblos sedentarios aumentó a través del empleo e inserción en las estructuras administrativas y políticas. Aunque los padres todavía piensen que la escuela mantiene a sus hijos demasiado tiempo, no cuestionan más su importancia: “aquellos que asisten a la escuela en las ciudades aprenden el secreto del mundo”. El conocimiento empírico es considerado cada vez más arcaico por los nómadas, quienes creen que no es suficiente sacarlos del aislamiento. Ellos vinculan sus actuales problemas (empobrecimiento, proceso forzado de sedentarización, falta de identidad) con su debilidad en lo que respecta al conocimiento moderno. Pero muchos de los que asisten a la escuela moderna (los llamados “*kel lecol*”, los de la escuela) no llegaron muy lejos con sus estudios, encontrándose por lo tanto desgarrados entre la cultura racional y la tradicional. No lograron convertirse en un vínculo entre la administración y su entorno original. ¿Significa esto que la escuela moderna es incompatible con el estilo de vida tuareg, o es sólo la actual concepción de la escuela que prueba ser inadecuada? En la época colonial, la escuela había hecho importantes esfuerzos para adaptarse al entorno nómada, el cual, sin embargo,

siguió siendo hostil. Hoy, los tuareg comprenden claramente su importancia, pero la escuela ha fallado. En Mali, así como en otros países, el fracaso del sistema educacional puede ser atribuido a la errónea administración estructural del desarrollo; pero en el caso de los tuareg, el hecho de que las especificidades de su estilo de vida no han sido tomadas en cuenta suficientemente, parece ser un elemento adicional.

Perspectivas y aspiraciones

Los tuareg no pueden ser considerados hoy como una población totalmente nómada: una estimación de aquellos que siguen siendo nómadas no sobrepasaría el 60%, mientras que el resto vive en una diáspora sedentaria en Mali, Níger, Argelia, Libia, Mauritania, Arabia Saudita o la Costa de Marfil. Además, la población no es tan homogénea como se la presenta frecuentemente: lo que es cierto para las áreas del norte donde se practica el nomadismo extensivo, no es necesariamente cierto en el área del Sahel, donde se practica una cría de ganado menos extensiva, frecuentemente en combinación con la agricultura a lo largo del río.

La adaptación a las realidades de hoy parece ser acompañada por una fuerte voluntad de afirmación de la identidad. La fase de transición que actualmente está en marcha no debería ser interpretada como una mera reconversión de tipo nómada/sedentario, ganadero/agricultor, antiguo/moderno... El ganado no es más la única base económica, ni siquiera una posesión de prestigio. El trabajo asalariado se ha convertido en forma creciente en una fuente complementaria de ingreso y, en algunos casos, la fuente principal. Para sustituir las estrategias tradicionales o adaptarlas, se necesita un conocimiento más preciso de las necesidades. La sequía es una realidad cíclica del clima del área del Sahel, donde la vegetación y el agua son los factores determinantes. Ayudar a los pueblos en este entorno significa, antes que nada, impedir o al menos limitar el deterioro del ecosistema. Otra forma de ayudarlos es tratar de entender y apoyar la recién iniciada transición. Esta transición debe tener lugar por un proceso de opciones y equilibrio entre la economía y la política, entre lo universal y lo sagrado. Los tuareg quieren cambiar su imagen de nómadas depredadores o, una visión más sórdida, de víctimas de la sequía, por una imagen de gente normal luchando por la preservación de su identidad. A este respecto, sólo una mejor consideración de los particularismos regionales podrá traer más autonomía a las poblaciones nómadas y permitirá una adaptación de las estructuras administrativas. Los tuareg, ya sea de las áreas del Sahara o del Níger,

nómadas o sedentarios, tienen tres preocupaciones principales: tener mejor control de su destino, abrir su sistema de producción a los avances técnicos, y sobre todo obtener algunos derechos sobre la educación de sus niños.

La sociedad está en transformación y, más que nunca, necesita dominar su sistema educativo. Como la escuela sigue siendo, en sociedades con una tradición oral, una violación de la memoria colectiva, el actual desafío para las autoridades escolares es ofrecer a los nómadas un sistema educativo adecuado, el cual incluye escuelas que permitan a los niños tuareg tener acceso al conocimiento moderno mientras que preservan sus valores. En este respecto, uno no debería olvidar la urgente necesidad de regenerar su estilo de vida a través de una educación adecuada, dirigida hacia el cumplimiento de las necesidades reales. Todos tienen derecho de acceso al conocimiento: ¿no es el deber de las autoridades escolares considerar un proyecto de escuelas integradas para nómadas? ¿Porqué no reconsiderar el sistema de escuelas estacionadas en los pozos de agua de la estación seca, dónde se junta el mayor número de tribus? Hay muchas ventajas en este sistema: los niños tendrán acceso al conocimiento universal sin romper con su entorno social y cultural; serán capaces de mantener parte del trabajo, por ejemplo llevar el ganado al pozo por la mañana, traerlo de vuelta al campamento en la tarde, ayudar en la aguada a llenar las pieles de cabra. Serían además pupilos sólo durante el día, reduciendo entonces los gastos escolares. Durante los primeros seis años, aprenderían a leer y escribir, mientras que permanecen en su entorno. Después de la escuela primaria, ¿no sería más juicioso dejar que los padres decidieran la dirección a tomar por sus niños? ¿No debería la capacitación de maestros promover gente del mismo entorno, integrada a los campamentos, de la misma forma que los *marabout* tradicionalmente enseñaban a los niños los rudimentos del Corán?

Notas

1. El río Níger divide Gourma en dos regiones: Houssa (conocida como Azwa por los tuareg) que es la ribera izquierda, y Hari-Banda (conocida como Arabanda por los tuareg) que es la ribera derecha.
2. Por más información sobre este tema leer el artículo de Hawad y Hélène Claudot-Hawad (1990:92-97).
3. Cuando llegó a Goundam en 1947, el Sr. Combelles, el primer director de las escuelas nómadas en el área de Gao, se sorprendió de encontrar una escuela para niñas, funcionando bien.

4. A este respecto, uno puede mencionar la ejecución en Kidal en 1967 de los jefes tribales Bessada Ag Ghissa de los *kel taghlit*, Ebagg Ag Elmouaq de los *taghat mellet*, y Hamzata Ag Alqacem de los *kel telabit*, encontrados culpables de no mandar a sus propios hijos a la escuela a su debido momento

Bibliografía

Ag Foni, Eghles

1979 L'impact socio-économique de la sécheresse dans le cercle de Kidal. Brême, Borda.

Bouche, Denise

1975 L'enseignement dans les territoires français de l'Afrique-Occidentale de 1817 à 1920. Lille. Service de reproduction des thèses, 2 vol.

Cisse, B

n.d. Les écoles nomades au pays des hommes bleus. Traits d'union no. 15:10-17

Clauzel, Jean

1962 Evolution de la vie économique et des structures sociales du pays nomade au nord du Soudan (Mali), De la conquête française à l'autonomie interne. Tiers-Monde no. 9-10, enero-junio:283-311

1989 Administrateur de la France d'outre-mer. Marseille. Editions Jeanne Lafitte/A. Barthélémy.

Combelles, Henri

1951 L'enseignement des nomades dans le cercle de Gao (Soudan). Education Africaine, 11-22

Hardy, Georges

1917 Une conquête morale. L'enseignement en AOF. Paris. Armand Colin.

Hawad

1990 La Tashumera, antidote de l'Etat. Touaregs, Exil et Résistance, Revue du monde musulman et de la Méditerranée. Aix-en-Provence. Edisud:123-140

Mariko, Kélétigui

1984 Les Touaregs *Iwellemmeden*. Paris. Khartala.

Morisson Cdt.

1897 Les Écoles au Soudan français. Bulletin commercial de l'Afrique française. Renseignements coloniaux:81-91

Pouillon, François

1990 Sur la "stagnation" technique chez les pasteurs nomades: les Peul du Nord Sénégal entre l'économie politique et l'histoire contemporaine. Cahiers des Sciences Humaines 26 (1-2):173-192.

CAPITULO 5

LOS PUEBLOS INDIGENAS Y EL ESTADO COLONIAL

LOS PUEBLOS INDIGENAS Y EL ESTADO

Un legado colonial irrealizado y el dilema del colonialismo interno en Africa

Los pueblos indígenas africanos podrían probablemente no haber sido víctimas de la presente era de genocidio y represión sin el legado colonial, el cual presumía una vinculación entre el avance de la “civilización” y el “fin de la historia” para aquellos que eran víctimas de tal empresa. Sin embargo, los colonialistas fueron capaces de abarcar grandes sectores de pueblos indígenas y subsumirlos bajo el programa de “modernización”. Las sociedades que habitaban remotas regiones sin potencial económico directo o territorios con severas dificultades naturales, fueron dejadas en paz siempre y cuando no significaran una fuente de inestabilidad política o se convirtieran en una amenaza al régimen colonial. Algunos pueblos indígenas fueron ciertamente dejados solos, no porque los colonialistas se preocuparan o respetaran sus valores culturales o derechos humanos, sino porque no eran potencialmente beneficiosos para la causa religiosa, política o económica que los colonialistas se habían propuesto cumplir.

La mayoría de los estados africanos posindependentistas no fueron menos crueles con respecto a sus poblaciones indígenas que los colonialistas. Los nuevos ocupantes de los ámbitos políticos dejados por los colonialistas compartieron con sus patrones dos cosas: 1) un desesperado intento de incorporar a los pueblos indígenas en el reino de un “estado nacional” erróneamente concebido y 2) convertirse en guardianes autotitulados de las fronteras coloniales heredadas, sin tomar en cuenta sus implicaciones para la seguridad nacional o regional. Un cínico podría proponer que los neocolonialistas (durante la Guerra Fría y probablemente aún hoy) se dividieron entre la ayuda a los colonialistas internos en avance o a los movimientos indígenas, para desacreditar a sus oponentes (Occidente o el Este) en vez de ayudarlos realmente.

El dilema del colonialismo interno, por otro lado, ha emanado de muchas calculadas, o mal calculadas, presunciones: 1) Mientras que los neocolonialistas han renunciado a su pasado y han apoyado las causas relativas al respeto del derecho de los pueblos a la autodeterminación, los colonialistas internos comenzaron a perder terreno en la medida que la legitimidad del estado poscolonial ha sido desafiada en forma creciente. 2) Los colonialistas internos han fracasado, de varias maneras, en mantener el nivel de vida del pueblo en el nivel heredado de los colonialistas, para no mencionar la satisfacción de las aceleradas aspiraciones desarrollistas. Se creó una situación por la cual el estado se convirtió en un punto de encuentro de intereses políticos concurrentes, tratando de sobrevivir mediante el acceso al poder y el uso de la coerción para mejorar su capacidad de apropiarse de los recursos. Esto ha anunciado el triple fracaso del estado africano: a) como motor del desarrollo, b) como árbitro entre las diversas demandas étnicas, y c) como el único poseedor del uso de la fuerza y la coerción para salvaguardar el bien público, mantener la paz y el orden y asegurar la soberanía nacional. Es bajo pretendidas demandas de este tipo que los pueblos indígenas se transformaron en el objetivo del aparato coercitivo del estado africano - la policía, el ejército y, a veces, milicias y fuerzas paramilitares. La dificultad de los pueblos indígenas consiste entonces en que han sido usados como chivos expiatorios para cementar una sociedad política en bancarrota y en desintegración en busca de estrafalarias legitimaciones, mediante la creación de una imagen enemiga acechando desde la periferia y tendiendo al apoderamiento del poder político central. La supresión estatal de las aspiraciones de los pueblos indígenas no puede ser vista de otra manera que como un insensible acto de genocidio por una nueva estirpe de colonialistas internos.

El trabajo trata de: a) dilucidar si es posible que los neocolonialistas (tanto externos como internos) cooperen en la protección de los derechos de los pueblos indígenas y b) plantear la cuestión de si los pueblos indígenas tienen el potencial de crear estados viables.

Los pueblos indígenas y el estado colonial

El tema de las atrocidades y traiciones coloniales contra los pueblos indígenas es bien conocido y sería de poco provecho narrarlo aquí (Anexo 1). Es ahora evidente que las políticas coloniales basadas en la "protección y civilización", (Merivale, 1988:97), son responsables de las mayorías de las miserias que afligen hoy a los pueblos indígenas. Sin embargo, un punto al pasar, pero no obstante importante, a destacar

es que los europeos no deberían tratar de presentarse como moralmente superiores sobre sus ex vasallos, simplemente porque, según Diamond (1974:2) nos recuerda, los peores crímenes de la civilización fueron cometidos contra pueblos que no sabían ni leer ni escribir. No olvidemos que Europa cometió muchos de esos crímenes y uno podría por lo tanto argumentar que tiene un deber moral de corregir algunas de sus pasadas injusticias. Sólo por esa razón, el presente genocidio y etnocidio cometido contra los pueblos indígenas pueden también ser contemplado como una continuación de las políticas coloniales por parte de los neocolonialistas que tratan de completar el legado colonial incompleto basando sus acciones, otra vez, en la “protección y desarrollo”.

Es también prematuro describir la experiencia colonial como una proyecto económico desprovisto de interés en las culturas de los colonizados. En este sentido, la historia colonial de Africa puede ser vista como un proceso dirigido a la incorporación de los pueblos indígenas y los recursos al dominio europeo para facilitar su explotación. Bien conscientes del poder real y simbólico de los valores culturales, las estructuras e instituciones políticas tradicionales, el estado colonial se embarcó en la integración de algunos sectores de la población dentro de sus estructuras administrativas y los usó, no sólo en las expediciones militares para reprimir las rebeliones o apropiarse de tierras productivas y de recursos minerales, sino también para facilitar su penetración cultural. Discutiendo la relación entre dependencia cultural y dependencia económica entre Europa y Africa, Mazrui (1990:6) argumenta que, “mientras que la dependencia económica ha siempre incluido alguna influencia de parte de la “colonia” sobre la metrópolis (ya que el centro necesita de la periferia económicamente), la dependencia cultural ha sido mucho más un tráfico en una sola dirección a nivel organizado. El poder imperial estaba preparado para vertir sus bienes culturales en el mercado africano, pero no estaba interesado en importar intencionadamente la cultura africana a Europa. Lo que la cultura africana ha penetrado en Europa se ha debido mucho menos a las políticas europeas organizadas que a las actividades de académicos individuales, artistas y anticuarios, y al impacto cultural de los esclavos africanos importados al mundo Occidental”.

Europa, como un todo, estaba preparada para ofrecer su religión, lenguas y culturas a los africanos - pero sólo a cambio de tierras, minas, trabajo, energía y otras riquezas económicas de Africa. Jomo Kenyatta en la vieja Kenya colonial era más profundo de lo que el mismo se daba cuenta cuando observó:

“cuando el hombre blanco llegó al Africa tenía la Biblia y nosotros la tierra. ¿Y ahora? Nosotros tenemos la Biblia y él la tierra”.

La tierra es por lo tanto el objetivo del estado poscolonial. Es de conocimiento común hoy en África que el estado se ha otorgado largamente bajo las legislaciones de “proyectos de tenencia”, el derecho de expulsar a los productores tradicionales de cualquier tierra que así eligiera “desarrollar” como minas, plantaciones, viviendas o cualquier otra actividad “desarrollista”. El estado africano podía y puede así hacerlo sin notificación, compensación o respeto por los derechos consuetudinarios de uso, ancestral o de cualquier otro tipo. Tales casos de apropiación estatal de tierra de manos de agricultores de subsistencia y pastoralistas se conocen de Tanzania, Mauritania, Sudán, Etiopía, Nigeria, Kenya y otros. La mentalidad neocolonial de la élite africana neocolonial es apenas distinguible de la de sus predecesores coloniales.

La colonización cultural ha tomado distintos rumbos, con la intimidación de parte del sistema de valores europeo a las culturas indígenas africanas, encerrándolas y distorsionándolas; un proceso conocido en la literatura como europeización, occidentalización o modernización. En sus contactos con los pueblos indígenas, los colonialistas europeos impusieron sus lenguas, sistemas educativos, religiones, sistemas judiciales, vestido, estilo de vida, etc. Tales transformaciones socioculturales (o distorsiones) fueron consideradas por los colonialistas como necesarias para la comercialización de la agricultura, las actividades mineras, la introducción de monedas europeas, la creciente exportación de cosechas comerciales y la importación de bienes manufacturados, el crecimiento de ciudades semieuropeas como centros administrativos, la urbanización, etc. Estas intervenciones y otras fueron calificadas por los colonialistas como “desarrollo”, “modernización” o “civilización”.

Aunque el colonialismo fue capaz de poner el proceso de occidentalización en marcha, no sugiero de ninguna manera que esto ocurrió sin resistencias. En realidad, miles de indígenas murieron o bien en combate o como resultado de estas políticas. Tampoco sugiero que no habían civilizaciones o procesos de urbanización, ni tampoco que no había comercio o un vibrante sector comercial en África antes del advenimiento del colonialismo. Sostengo que los poderes coloniales fueron capaces de orientar y transformar la sociedad, la economía y la política africana para servir a los objetivos coloniales en vez de a los objetivos, intereses y aspiraciones de los pueblos indígenas.

Si la cultura es el complejo total que abarca la totalidad de vías, formas, valores y modos de vida creados por un grupo de seres humanos, entonces es obvio que la experiencia colonial ha transformado muchas de estas formas y estilos de vida africanos. Sin embargo, no todas las sociedades africanas han sido igualmente afectadas por las

actividades coloniales. Estas políticas aplicaron un enfoque selectivo y llegaron más a algunos sectores de la sociedad africana que eran percibidos como más útiles al proyecto colonial que a otros. El estado colonial y sus instituciones aplicaron las políticas de “dividir para reinar” de varias maneras, para fortalecer su control sobre sus súbditos. Algunas sociedades fueron recompensadas con puestos administrativos y oportunidades educacionales, mientras que otras fueron dejadas fuera. Aquellas que fueron dejadas fuera representan los pueblos indígenas de África de hoy (Anexo 2).

En adición a la miseria infligida a las sociedades africanas por las guerras étnicas poscoloniales, las políticas de “dividir para reinar” resultaron en la creación de dos tipos de culturas africanas: grandes sociedades cuyas culturas y tradiciones han sido subsumidas en las tradiciones colonialistas, con parches de una cultura comercial africana de venta a los turistas y otros mercados e industrias, y pequeños enclaves de “culturas indígenas” o “preservadas”, generalmente habitando la periferia espacial y política del estado. Por lo tanto estas sociedades permanecieron en gran medida “indígenas”, mientras que aquellas que sirvieron a los antiguos poderes coloniales han sido “modernizadas”. En un África poscolonial, los africanos “modernizados” u “occidentalizados” tomaron el papel político de los colonialistas. Por consiguiente el proceso de transformación (o distorsión) que he tratado de dilucidar, no puede ser divorciado de la formación del estado poscolonial, sus metas y logros, y su percepción de sus súbditos, particularmente sus pueblos indígenas. En esta perspectiva, los estados africanos poscoloniales tienen mucho en común con los estados del “Nuevo Mundo” en lo que respecta al tratamiento de sus pueblos indígenas. (Anexo 3).

En la teoría de transición de los estados coloniales a los poscoloniales, Alavi (1974) argumenta que, “el papel del estado colonial era crear un aparato estatal a través del cual poder ejercer el dominio sobre los pueblos de las colonias. El estado colonial, estaba por lo tanto equipado con un poderoso aparato burocrático-militar y mecanismos de gobierno que le permitían, a través de operaciones de rutina, subordinar a las sociedades africanas. El estado poscolonial (Saul, 1983), ha heredado un aparato superdesarrollado y lo ha usado para institucionalizar prácticas a través del cual el papel del gobierno es regulado”. Es sin embargo importante, enfatizar que la relación entre el estado colonial y los pueblos indígenas no era menos conflictiva que con el estado nacional. La resistencia al advenimiento del colonialismo y la intervención estatal fue feroz entre los pastoralistas y varios estudios históricos ya han documentado tales incidentes (p. ej., Mohamed Salih, 1990b).

Los emergentes estados africanos poscoloniales han reforzado involuntariamente los valores políticos que habían heredado del aparato estatal colonial y todo lo que eso conllevaba: lenguas europeas (inglés, francés y portugués), estructuras militares y administrativas, instituciones políticas y afiliaciones religiosas (católica o protestante). Estas manifestaciones culturales muy fuertes, han abarcado expresiones de una cultura política ajena a los pueblos indígenas africanos, quienes continuaron su resistencia a la dominación externa, tanto nacional como extranjera. En pocas palabras el estado poscolonial ha mantenido vivos sus vínculos e intereses ideológicos y políticos con los antiguos poderes coloniales.

El retraso cultural entre la nueva elite política y los pueblos indígenas fue fruto de estructuras de poder desprovistas de legitimidad o participación popular. Económicamente, las promesas de desarrollo se han convertido en una pesadilla de creciente pobreza, hambre e inanición, en casi todas partes de este atormentado continente nuestro. Políticamente, el estado africano poscolonial, había asumido el papel del cumplimiento de la cruzada colonial y la incorporación de lo que los colonialistas no habían logrado incorporar al régimen del estado poscolonial. La coerción política, la represión y la negación de los derechos humanos básicos fueron usadas para completar tal proyecto.

Los pueblos indígenas y el estado poscolonial en Africa

Ahora que los colonialistas se han ido, la pequeña elite política culta de los pueblos indígenas ha optado por la incorporación al estado poscolonial. Sin embargo, los nuevos ocupantes de las antiguas oficinas coloniales se ocuparon de la consolidación de sus propias posiciones de poder haciendo casi omiso completamente de sus legítimas demandas. El resultado final de la experiencia colonial es la creación de una sociedad africana dividida: por un lado, un sector mayoritariamente urbano o de tipo urbano y una economía rural, incorporados a la economía de mercado, susceptibles a sus cambios, y de una dependencia creciente. Por otro lado, una minoría que permanece “indígena”, sin dependencia, o con una dependencia limitada de la economía de mercado. Una sección de la sociedad africana tiene acceso a los factores de desarrollo (o subdesarrollo) y la otra todavía vive de la naturaleza y depende de los cultivos de subsistencia y la producción pastoral o agropastoral.

Además, los pueblos indígenas que no estaban totalmente subsumidos bajo el régimen colonial y sus recompensas (o castigos)

socioeconómicos quedaron en una posición de negociación más débil después de la partida de los colonialistas quienes los protegían de las demandas étnicas opuestas. El punto aquí es que los colonialistas no fortalecieron a los pueblos indígenas o los apoyaron para que ganaran acceso al estado colonial de una forma que protegiera sus derechos sobre todo lo que les es importante: tierras, recursos naturales, derechos de propiedad, autonomía cultural o instituciones de autogobierno. Sin embargo, esto no quiere negar que se hicieron accesibles algunas oportunidades educacionales limitadas para los miembros de las familias dirigentes quienes encabezaban la incorporación administrativa a través de la administración local o el sistema de administración nativo. El legado colonial que incorporó exitosamente a los habitantes urbanos y a las elites políticas cultas a los “modos” occidentales, no logró cumplir tal política entre los remotos “pueblos indígenas”, algunos de los cuales todavía tienen reservas y sospechas sobre las políticas estatales y sus intenciones. Nietschmann (1988:271-2) ha argumentado correctamente que, “el estado busca ejercer el control centralizado sobre un territorio nacional reivindicado y los habitantes, a través de medios legales, económicos y burocráticos intrusos, respaldados por la amenaza o el uso de la fuerza militar bajo el manto de un destino manifiesto, la consolidación nacional, la procura de recursos, el desarrollo y la seguridad militar. Los estados han subyugado o amenazado a las naciones indígenas con políticas gubernamentales externas impuestas, abarcando desde la exterminación a la integración”. En ausencia de un contrato social que defina los límites de la intervención estatal en la vida de los pueblos, la cuestión radica en la legitimidad y cómo el estado africano percibe a sus pueblos indígenas y *vice versa*.

El estado africano y la cuestión de la legitimidad

Los estados africanos independientes lograron crear la Organización de Unidad Africana (OUA) y confiarle un papel supranacional para salvaguardar las fronteras coloniales que heredaron de los colonialistas. La Carta de la OUA, Artículo III, N° 3, declara, “respeto a la soberanía e integridad territorial de cada estado y de su inalienable derecho de existencia independiente”, pero en ningún artículo de la Carta Africana sobre Derechos Humanos y de los Pueblos de 1981 (cf. Hamalengwa et al, eds.1988) se menciona nada sobre los derechos de las minorías. Parece que el estado africano es persistente en su negligencia de los derechos humanos de sus grupos minoritarios y pueblos indígenas.

Por lo tanto, las direcciones africanas poscoloniales se han com-

prometido al respeto de la fronteras coloniales heredadas, no importa cuán justas o injustas fueran, un hecho que ha demorado la solución de muchos conflictos. Las demandas entre los estados y las poblaciones indígenas, particularmente pastoralistas, sobre “quién gobierna” y por lo tanto quién controla, han contribuido a la proliferación de guerras de liberación internas. Las demandas y las contrademandas han resultado en las contradicciones y conflictos que caracterizan la relación estado-pueblos indígenas. Afirmo en otra parte (Mohamed Salih, 1990 b:10) y con referencia particular a los pastoralistas que, las contradicciones entre estado, sociedad, y nación emergieron en la medida que el estado comenzó a intervenir en todos los aspectos de la vida social y política. El proceso de modernización política, la creación de partidos, sindicatos y cooperativas han apenas trascendido los valores inherentes de la política local. En algunos casos produjo una mezcla de valores políticos modernos y tradicionales en coexistencia. Por lo tanto, se crea una seria confrontación entre los valores inherentes a la estructura estatal y los valores de expresión política accesibles a la población. El papel del estado como árbitro ultimativo de las instituciones políticas y sociales es a veces desafiado por al menos dos razones: primero, el estado es percibido por la sociedad como un proveedor de servicios y bienes sociales que, en realidad, no puede satisfacer por razones que emanan del subdesarrollo, y segundo, se ha desarrollado una contradicción entre nación y estado, ya que las presentes fronteras nacionales de las mayoría de los estados africanos son creaciones artificiales del colonialismo. El hecho que todas las guerras en las tierras áridas africanas comprenden a pastoralistas (dinka, shilluk, nuer, tuareg, baggara, somali, afar, berber) destaca la calamidad de la situación y la intensidad de la contradicción entre los valores de estado y aquellos de nación. Esto siempre crea una crisis de identidad, especialmente en casos donde los pastoralistas oscilan entre la adherencia a la política local mediatizada por una ideología etnicista, por un lado, y la política nacional con una noción de estado nacional de percepción estrecha, por el otro.

Estas guerras también pueden ser vistas como una genuina lucha de los pueblos indígenas para liberarse de la opresión del colonialismo interno, un término generalmente usado para denotar una relación centro-periferia, por la cual los recursos son trasladados de regiones remotas subdesarrolladas a regiones relativamente desarrolladas dentro del país. Se refiere a un proceso de acuerdo al cual el estado usa la opresión y la coerción de forma similar, o incluso peor, que las prácticas usadas por los colonialistas europeos para controlar y suprimir los derechos humanos de sus “pueblos indígenas”. Dentro de este marco de

referencia, el concepto de colonialismo interno implica contradicciones entre los objetivos del estado y aquellos de los “pueblos indígenas”. Pirouet (1977:198-9) observa que, “en todos los casos, la resistencia surgió entre pueblos viviendo casi a un nivel de subsistencia. En todos los casos, los resistentes usaron las tácticas de guerra de guerrillas. En todos los casos el régimen estuvo en condiciones de reclutar a sus fuerzas de contrainsurgencia, grandes cantidades de personas del mismo grupo de población de dónde surgió la resistencia, e hizo uso constante de ésto en su propaganda. En todos estos casos los resistentes tuvieron dificultades en nacionalizar la resistencia”. Los procesos de diferenciación que han estado tomando lugar durante algunos siglos (Oybola: 1976; y Verhelst: 1990) también han reforzado los modelos de alianzas políticas en detrimento de los pueblos indígenas. El precario equilibrio entre el estado africano y sus grupos minoritarios no hace otra cosa que reforzar la tesis neocolonial que ya he presentado. (Anexo 4).

Para los pueblos indígenas, el desvincularse de las operaciones estatales es menos nocivo que la tensión de la oscura e injusta relación estado/ciudadano en la cual el estado ha generalmente excedido sus poderes jurisdiccionales y violado el “ficticio” contrato social unilateral. No es posible presentar en detalle todas las áreas de la violación estatal de los derechos de los pueblos indígenas. Ni tampoco es posible trazar en detalle cómo el estado ha fracasado en todos los aspectos de su deber como protector de lo que Hobbs llama (citado en Held, 1983) “todo lo más precioso para el hombre: su vida, sus miembros, su propiedad, etc.”. En la siguiente sección se hace un intento de ofrecer una visión sinóptica de los temas que tratan los actos de genocidio, etnocidio, violación de los derechos humanos y apropiación de tierras por parte del estado africano.

1-genocidio y etnocidio

El genocidio se ha convertido en una espantosa característica de las guerras modernas de Africa y de todas partes (Rutherford: 1973; Porter: 1982; JAS: 1992; Harff: 1984; Horowitz: 1976; Kuper: 1981). La mayor parte de la violencia que tiene lugar en el Africa de hoy tiene algún tipo de naturaleza étnica. En estas guerras, la eliminación del enemigo y sus valores culturales, religiosos y sociales representa un escandaloso acto de etnocidio. Por ejemplo, las guerras en el sur de Sudán, Liberia, Somalia, las guerras ocultas de Africa del Sur, Mali, Mauritania y Níger, e incluso guerras aparentemente motivadas ideológicamente tales como los casos de Mozambique y Angola, tienen una

naturaleza étnica y cuentan con el apoyo de un grupo étnico contra el otro. El estado africano no sólo es un cómplice de estas guerras, es de muchas maneras un iniciador y perpetrador de genocidio contra su propio pueblo; alineándose con sus bases de apoyo y a veces ayudándoles a aniquilar a otros oponentes del estado.

También han sido cometidos actos de etnocidio o genocidio cultural principalmente en la lucha entre las sociedades africanas arabilizadas y las indígenas, tales como en el caso de Sudán, Marruecos y Mauritania. En algunos de estos casos los actos de genocidio y etnocidio parecen ir de la mano, aunque el genocidio pueda tener lugar por razones políticas entre grupos culturales similares tales como los casos de Burundi y Ruanda.

2-violación de los derechos humanos

El tema de los derechos humanos en Africa ha dominado el orden del día político de muchas publicaciones (USC: 1974, 1979; Cone y Harris: 1983; Eze: 1984; Peter: 1990; An-Na'im y Deng: 1990; An-Na'im: 1992). Sin embargo, yo diría que la mayor parte de la discusión sobre derechos humanos en Africa ha sido de base urbana. Hay mucha preocupación con la modernización política mientras que se pone poco énfasis en los derechos económicos y sociales. La dificultad con este enfoque es que tiende a menospreciar algunas de las violaciones de derechos humanos que tienen lugar en las áreas rurales o pueblos que no puedan ser fácilmente accesibles por los medios de comunicación. Los pueblos indígenas sufren tanto las consecuencias de las acciones represivas del gobierno como las formas de violación de derechos humanos particulares a su situación, tales como el genocidio cultural, el cual en la mayoría de los casos permanece desconocido para el resto del mundo. La violación de los derechos humanos de los pueblos indígenas es un lugar común y todos los casos de genocidio o etnocidio que han sido informados por las organizaciones de derechos humanos y otras organizaciones en los recientes años apuntan al hecho de que estos son actos estatales o promovidos por el estado.

3-apropiación de los derechos de propiedad

La historia del "colonialismo de los colonos" y la reciente historia de la propiedad de la tierra en el Africa poscolonial es bien conocida. El estado poscolonial o neocolonial africano se ha convertido otra vez en un autodenominado cruzado, tratando de incorporar a su dominio

económico y político a pueblos y tierras que no estaban incorporadas por los colonialistas. Existe la tendencia común de que el estado africano asume el derecho de desalojo de los pequeños productores de sus granjas, tierras de pastura, puntos de aguadas y otros recursos territoriales. Los casos de campesinos y pastoralistas desposeídos por el estado son comunes, y es innecesario repetir estos argumentos. Sin embargo, la apropiación estatal de la propiedad territorial ha contribuido al “hambre de tierras”, al empobrecimiento y a la subsecuente desnutrición. La mayoría de las tierras apropiadas tienen un elevado potencial económico, pero no estaban desarrolladas por los colonialistas. Las tierras expropiadas a los pueblos indígenas fueron principalmente otorgadas a los estratos poderosos y ricos de la población.

Hay varias otras áreas de interés relacionadas con la tensa relación entre el estado africano y sus pueblos indígenas. Lo que he presentado aquí es una gran generalización de un panorama más detallado de la brutalidad estatal contra los pueblos indígenas. A mi modo de ver, la presente búsqueda de una reconsideración de la relación entre el estado y la sociedad civil en Africa es más un resultado de la coerción que el estado africano ejerció sobre la sociedad civil, que su fracaso en convertirse en un motor del desarrollo económico o en el guardián del interés público. La cuestión de la legitimidad del estado se convirtió en algo importante porque la mayoría de los estados africanos posindependentistas han dependido de la rivalidad entre los superpoderes durante la Guerra Fría para lograr una legitimidad externa. Las acciones de los estados con el más absurdo registro de derechos humanos no fueron cuestionadas por ninguno de los superpoderes porque estos estados eran percibidos por sus sostenedores externos como estratégicos, cuya pérdida podría poner en peligro su seguridad nacional. La legitimidad externa no puede substituir los procesos internos de conscientización, ni puede producir un sistema sustentable de responsabilidad contra la violación de derechos humanos. Sin embargo, esto no quiere sugerir que la presión externa no sea importante para lograr algunos cambios rápidos en las actitudes del estado en relación a las cuestiones de los derechos humanos.

Integración, autonomía o preservación

Cualquier discusión sobre pueblos indígenas supone el dilema de si aquellos interesados en sus sufrimientos están en posición de influir su destino y de ayudarlos a lograr el tipo de vida que ellos querrían haber logrado. La cuestión es si es posible reconstruir el material social y las

condiciones políticas bajo las cuales ellos sobrevivieron antes del avance de los invasores extranjeros y nacionales; colonialistas y neo-colonialistas. Todavía más difícil es identificarlos con lo que sus verdaderos o potenciales salvadores perciben como integración, autonomía o preservación.

Un importante punto a destacar en conexión a esto es que los pueblos indígenas son altamente diferenciados y que muy probablemente se suscriban a más de una opinión y percepción de lo qué es considerado como una “buena vida”. A este respecto, Bodley (1988) nos presenta una proposición desafiante y sorprendente, que tiene serias implicaciones en lo que respecta al futuro de los pueblos indígenas. De acuerdo a Bodley (*ibid.*) los desarrollistas o los abogados de la integración, basan sus suposiciones en las siguientes premisas: 1) el estilo de vida de los pueblos indígenas es materialmente inadecuado, 2) la integración mejorará su calidad de vida, 3) el interés en la nueva tecnología de parte de los pueblos indígenas refleja un deseo de integración, y 4) el progreso es inevitable. El argumento contrario a este punto de vista es que la integración significa la pérdida de un estilo de vida, del cual los pueblos indígenas tienen experiencias y han conocido durante siglos, y como tal podría contribuir al genocidio cultural.

El argumento sobre autonomía difiere de la integración y la preservación en que la última representa polos extremos implicando dos objetivos opuestos. La actitud neoliberal comprendida en el argumento sobre la autonomía puede ser vista por la perspectiva integracionista como suicida. Urge a los pueblos indígenas a mantener la autonomía en un mundo altamente interdependiente, en el cual aquellos que poseen la tecnología moderna también poseen un poder político sin precedentes, que puede ser fácilmente transformado en medios de explotación económica y dominación cultural.

La búsqueda de la autonomía está estrechamente vinculada a la cuestión de la autodeterminación y la creación de estados (independientes, federales o confederados) de tal manera que los pueblos indígenas puedan obtener control sobre sus recursos económicos, sociales y políticos, y sobre su patrimonio cultural. La dificultad aquí no radica en la cuestión de la autonomía *per se*, sino en sus implicaciones políticas y económicas. Políticamente, la teoría del estado (cualquier forma de estado) presupone entre otras cosas la ordenación de la sociedad dentro de una estructura dada de poder. Como entidades, los estados interactúan con otros estados y los “estados pobres” tienden a recibir *dictados* de los “estados ricos”.

Las sociedades indígenas de hoy son altamente diferenciadas y tal como la experiencia colonial había mostrado, aquellos que habían sido

incorporados a los centros de poder eran capaces de unirse a los colonialistas en el maltrato de aquellos que se habían confinado a la autonomía, por elección o por coerción. En retrospectiva, esto implica que el argumento de la autonomía es autodestructivo a largo plazo, ya que cualquier estado de pueblos indígenas es por definición un “estado pobre”, y un “estado en modernización”.

El problema con el neocolonialismo es que no puede desaparecer simplemente. Tiene la capacidad de renacer en formas dudosas que a veces son confundidas con la “verdadera liberación”. Económicamente, las comunidades indígenas tienen un débil poder de negociación y como, al menos, su elite política y educada tiene más conexión cultural con sus presentes opresores, los vínculos económicos llevarían de la misma forma a la “modernización”, que inevitablemente termina en su aislamiento.

En una declaración ilustradora sobre los saami de Escandinavia (Svensen 1992:363) pregunta, “¿cómo puede entonces sobrevivir una cultura particular?” Svensen contesta correctamente afirmando que, “puede (*la cultura*) ser sustentada sólo por la acción común de mucha gente cuyo principal interés es mantener y desarrollar sus características básicas y culturalmente definidas. Estos pueblos comparten valores e intereses fundamentales, así como una identidad definida, que los hace fácilmente reconocibles y diferentes con respecto al mundo exterior. La supervivencia cultural, por lo tanto, es primariamente un objetivo colectivo y debería ser considerada en contraste a la supervivencia física”. Cualquier comprensión sin prejuicios de esta afirmación sugeriría seguramente que 1) la supervivencia cultural es posible sólo si los miembros de un grupo dado poseen un objetivo colectivo que haga posible su supervivencia cultural y 2) que existe un peligro de producir resultados opuestos si los grupos actúan individualmente (individualismo liberal), con cada individuo tratando de aprovechar las oportunidades que la estructura de la “modernización” pueda abrir. En el último caso el individuo debe tener el derecho a la elección de optar frente a las acciones colectivas del grupo. Cómo tratar la cuestión de las opiniones minoritarias dentro de los grupos minoritarios, tal como los pueblos indígenas, debería ser una causa de preocupación por parte de los activistas de los derechos humanos y los grupos voluntarios que trabajan en favor de los pueblos indígenas.

De la misma forma que otros pueblos indígenas en otras partes del mundo, el futuro de los pueblos indígenas africanos reside en la estructura global de intereses que determina las cuestiones de vital importancia para su supervivencia. El reconocimiento de que existe una cuestión que son los pueblos indígenas, no debería detenerse en arañar la superficie de las dificultades que los ocupan, sino proceder a brindar

un programa de acción: 1) para salvaguardar su pacífica existencia sin intimidación por parte del estado o aquellos que defienden su causa, sin la debida consideración sobre cómo ellos mismo perciben sus problemas y sus respectivas soluciones, y 2) proteger sus derechos humanos así como los minoritarios de tal manera que ellos puedan elegir libremente su futuro destino, ya sea en la integración, autonomía o preservación de su patrimonio cultural de la forma que ellos elijan. Aquellos que se preocupan sobre los pueblos indígenas pueden tener éxito en sus afanes si reconocen su papel como mediadores, no como paladines de la “superioridad moral”.

Anexos

1.

Sostengo en otra parte (Mohamed Salih, 1990:113-4) que “los poderes coloniales disfrazaron sus intereses económicos y políticos en Africa bajo el pretexto de llevar la civilización a sus “primitivos” pueblos y culturas. Los “salvajes” o “primitivos” son frecuentemente descritos por algunos antropólogos coloniales, entre otros escritores europeos racistas, como analfabetos, no domesticados, salvajes, incultos, desnudos y de temperamento feroz. Es en base a estos negativos atributos que el colonialismo europeo asumió que uno de sus principales objetivos eran llevar la civilización a tales sociedades salvajes”. Como ilustración de tales alegatos, cito a la famosa declaración de Howe (1968:585) de que, “No poseía (Africa) mapas. Con dieciocho mil millas de costas, no tenía embarcaciones oceánicas, ni flotas ni navegadores. No envió ninguna misión comercial o emisarios por el mundo, del cual conocía o buscó conocer casi nada; cada tribu ignoraba casi todas las tierras africanas, excepto la propia, y aquellas de sus vecinos y enemigos presentes y pasados. Un continente femenino, el Africa Negra, tenía que ser descubierto, penetrado y dominado por otros. Había pocas excepciones a estas imágenes de pasividad”.

En una reciente anotación, Adu Boahen (1987:19) argumenta que, “dos extremadamente importantes cambios sociales, ambos como directa consecuencias de la emergencia de la elite culta, fueron el desarrollo del nacionalismo religioso africano, o “etiopeísmo”, y una verdadera revolución intelectual, especialmente en Africa Occidental y del Sur... Ambos acontecimientos, únicos, de la última mitad del siglo diecinueve fueron las reacciones de las elites africanas a las teorías racistas pseudocientíficas del momento en Europa y América, las cuales declaraban al hombre negro como un ser inferior a causa de su color.

Estas falsas ideas racistas fueron ampliamente publicitadas como resultado de las escrituras de gente como Gobineau, Burton, y Windwood Reade. La mayoría de los misioneros y administradores europeos estaban impregnados de estas ideas antes de su arribo al África. Su consecuente discriminación contra los africanos cultos tanto en la iglesia como el estado enfureció a muchos africanos. Algunos de los africanos cultos también se resentieron cada vez más por la condena de todo lo africano por parte de los misioneros.

Lo desafortunado en el África poscolonial es que algunas de las mismas elites africanas cultas se han convertido en neocolonialistas con respecto a las secciones de sus pueblos a quienes los colonialistas “olvidaron” incorporar dentro del reino de brutalidad y opresión del estado colonial.

2.

Con un área que abarca más de un tercio del total de 2,5 millones de km² del Sudán, el sur de Sudán tenía pocos contactos con el mundo exterior hasta las redadas de esclavos del siglo 18 y 19, cometidas por los europeos y sudaneses del norte (musulmanes de lengua árabe que alegaban una ascendencia árabe). Durante el régimen turco-egipcio (1821-1885) y el régimen nacional Mahdiya (1881-1898), el sur siguió siendo el principal terreno de redadas de esclavos. El régimen anglo-egipcio de condominio (1898-1956) prohibió el comercio de esclavos pero introdujo la Ley de Distritos Cerrados (1937) e instrumentó una Política especial para el sur de Sudán que mantuvo al sur y al norte separados.

La guerra en el sur de Sudán comenzó en 1955 y continuó hasta 1972 con la firma del Acuerdo de Addis Abeba que otorgó al sur un gobierno regional autónomo. La guerra surgió otra vez en 1983 con la introducción de las leyes islámicas *sharia*, desacuerdos sobre la distribución de ingresos esperados del descubrimiento de petróleo en el sur del Sudán y un resentimiento general sobre la redivisión del sur, la cual socavó su poder de negociación contra el norte.

Las estimaciones de la ONU ubican la cifra de muertos durante la primera guerra en 1.000.000 y de la presente guerra en 500.000. La actual guerra ha producido animosidad entre los sudaneses del sur y ha agravado los sentimientos entre los sudaneses del sur y del norte. Hay ahora por lo menos tres importantes agrupamientos militares del sur de Sudán en esa región, en gran parte divididos de acuerdo a líneas étnicas (dinka, nuer, shilluk, ecuatorianos, y unas otras seis milicias tribales del sur de Sudán promovidas por el gobierno). Todos los líderes de estos movimientos han abusado brutalmente de la búsqueda de sus pueblos de la autodeterminación, en su codicia personal de poder.

La población del sur de Sudán permaneció “indígena”, con poco o menos importantes esfuerzos de desarrollo económico y con casi toda su infraestructura destruida durante la presente guerra (95% de las escuelas, 90% de las facilidades sanitarias, caminos, puentes, centros administrativos... etc.).

3.

Los pueblos indígenas son altamente diferenciados, y la relatividad del concepto nos permite observar en el contexto africano que algunos pueblos son más indígenas que otros. Pero irónicamente, las poblaciones inmigrantes (que podrían ser consideradas indígenas en los ojos del mundo externo) juegan el papel de los colonialistas y por lo tanto socavan los derechos humanos básicos de aquellos cuyas tierras ocupan. Un deslumbrante ejemplo de esto es el caso de los tutsi hutu en Burundi.

Reynjens (1993:195-6) informa que, “la total población de Burundi es de 5.458.000 en 1987... 85% son hutu, el 14% son tutsi (llegados tardíamente al país y hasta hace poco los dueños incuestionados) y 1% de twa, pigmeos cazadores. Los minoritarios y tardíamente llegados tutsi controlan el gobierno, el ejército y casi todas las importantes posiciones. Ha habido una sangrienta historia de confrontaciones entre los dos y cada vez que los hutu se levantaron contra la dominación tutsi, fueron masacrados por miles. Los últimos incidentes tuvieron lugar en agosto de 1988 con la tensión que se produjo en el norte del país cuando los hutu, a continuación de una provocación tutsi mataron cientos de tutsi. El ejército dominado por los tutsi fue inmediatamente despachado para restaurar el orden, pero ocurrieron masacres similares a aquellas de 1972. Más de 60.000 refugiados, principalmente hutu huyeron del país hacia Ruanda y la cifra de muertos se elevó hasta una estimación de 20.000. Como consecuencia de las masacres, un grupo de intelectuales hutu fueron arrestados por protestar contra las acciones del ejército y por exigir el establecimiento de una comisión independiente de investigación de las masacres”.

El Presidente Buyoya, un tutsi, comenzó desde 1989 la reestructuración del aparato estatal, llevando a la democratización y las elecciones multipartidarias de junio de 1993. El Presidente Buyoya perdió las elecciones y admitió la derrota frente a un presidente hutu.

4.

Los afar habitan los extremos nororientales del Cuerno de África. Los afar son compartidos por los estados de Etiopía, Eritrea y Djibouti. Sin embargo, los afar siempre han resistido la dominación del aparato

estatal moderno y aunque tienen fuertes sultanatos parecidos a los reinos feudales, permanecieron nómadas con una autoridad fuertemente descentralizada. Su sistema de clan es segmentario, descendiendo de familias de clanes, a clanes y linajes.

Los modelos migratorios de los afar son constantemente disturbados por la expansión de los granjeros campesinos, los proyectos de irrigación y las granjas estatales. Como dependen del río Awash durante la estación seca, la expansión de la agricultura de irrigación y la apropiación por parte del estado etíope de una vasta área para la producción de cultivos comerciales tales como el algodón, ha minado su supervivencia, la cual está ligada a la supervivencia de sus animales. Las contradicciones entre las políticas agrícolas del estado y las estrategias afar de supervivencia han contribuido a la inestabilidad política y la insurgencia en las tierras afar. La hostilidad entre el Gobierno etíope, durante el régimen de Mengistu, y los afar culminó en un serio conflicto entre el Sultán de los afar y el Gobierno etíope. Como resultado, el Sultán de los afar huyó a Djibouti desde donde condujo una guerra contra el régimen etíope. El conflicto con el Gobierno surgió porque la tradición afar sostiene que el Sultán es el propietario del pueblo y de la tierra y este principio estaba en conflicto con las políticas socialistas del gobierno etíope. El Frente de Liberación Afar es ahora miembro del Frente Popular Democrático Revolucionario Etíope que formó el Gobierno Transitorio de Etiopía a continuación del colapso del régimen de Mengistu.

Sin embargo, algunos afar han optado otra vez por la autodeterminación con respecto a Eritrea, bien para unirse al sistema federal etíope o para ser independientes. La cuestión afar seguirá siendo uno de esos persistentes problemas del recién nacido estado de Eritrea. Los afar tampoco están en buenos términos con el Gobierno de Djibouti dominado por los somalíes. Aunque las negociaciones entre los representantes afar y el Gobierno de Djibouti han conducido a un retorno de los afar a la política nacional después de haber controlado militarmente la mayoría de las partes septentrionales de Djibouti, boicotearon las elecciones del 8-9 de mayo de 1993, en protesta por prácticas injustas y antidemocráticas de parte de los somalíes étnicos durante el período pre-electoral.

El caso afar demuestra que el volver a trazar las fronteras africanas (Ravenhill: 1988) puede ser un episodio interminable pero necesario, si es que los grupos tales como los afar van a poder disponer de paz y estabilidad. También ilustra que los estados africanos, como guardianes de las fronteras coloniales, pueden cometer atrocidades contra el pueblo cuya causa saben, en lo profundo de sus corazones, que es justa.

Referencias

Alavi, H.

1974 *"The State in Post-Colonial Societies*, New Left Review, 74.

An-Na'im, A.A., ed.,

1992 *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Question for Consensus*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

An-Na'im, A.A. y Deng, F.M. (eds)

1990 *Human Rights in Africa: Cross Cultural Perspectives*, Brookings Institution, Washington.

Boahen, A. A.

1987 *Africa Perspectives on Colonialism*, Sankof, Accra, James Curry, Londres y The John Hopkins University Press, Baltimore.

Bodley, J.H.

1988 "Introduction", en J.H. Bodley (ed), *Tribal Peoples and Development Issues: A Global Overview*, Mayfield Publishing Company, Mountain View, California.

Cone, B. y Harris, J.

1983 *Human Rights in Africa*, African Information Centre, Wellington.

Diamond, S.

1974 *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, Transaction Books, Newburnswick, New Jersey.

Eprile, C.

1972 *Sudan: The Long War, Conflict Studies*, Nº 21, Marzo.

Eze, Osita,

1984 *Human Rights in Africa. Some Selected Problems*, Instituto Nigeriano de Asuntos Internacionales y Macmillan Nigeria Publishers, Lagos.

Hamalengwa, M., C. Flinterman & E.V.O. Dankwa, eds.

1988 *The International Law of Human Rights in Africa*. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston and London.

Harff, B.

1984 *Genocide and Human rights: International Legal and Political Issues*, Escuela de Graduados de Estudios Internacionales, Universidad de Denver, Denver, Colorado.

Held, D.

1983 "Introduction", en D. Held *et al* (eds), *States and Societies*, Basil Blackwell en asociación con la Universidad Abierta, Oxford.

Horowitz, I.L.

1976 *Genocide: State Power and Mass Murder*, Transaction Books, New Brunswick.

Howe, R.W.

1968 "Man and Myth in Political Africa", *Foreign Affairs*, vol. 46, n° 4.

Kopytoff, I.

1987 "Introduction", en I. Kopytoff (ed), *The African Frontier*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.

Kuper, L.

1981 *Genocide: Its Political Use in the 20th Century*, Yale University Press, New Haven.

Mazrui, A.

1990 *Cultural Forces in World Politics*, James Curry London, Heinemann, Nairobi y Heinemann, Portsmouth.

Merivale, H.

1988 "Policy of Colonial Governments Towards Native Tribes; as Regards Their Protection and Their Civilization", en J.H. Bodley (ed), *Tribal Peoples and Development Issues: A Global Overview*, Mayfield Publishing Company, Mountain View, California.

Mohamed Salih, M.A.

1990a "Savagery and Neo-Savagery: An African Perspective on Peace and Development", en V. Harle (ed) *European Values in International Relations*, Pinter Publishers, Londres y Nueva York.

Mohamed Salih, M.A.

1990b "Pastoralism and the State in African Arid Lands": An Overview, in *Nomadic Peoples*, Commission on *Nomadic Peoples*, International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, N° 25 - 27.

Nietschmann, B.

1988 Miskito and Kuna Struggle for nation Autonomy. In J.H. Bodley, ed.: *Tribal Peoples and the Development Issue: A Global Overview*. Mayfield Publishing Company, Mountain View, California.

Oyebola, A.

1976 *Black Man's Dilemma*, Broad Publications Ltd. Lagos.

Peter, C.M.

1990 *Human Rights in Africa: A Comparative Study of the African Human and People's Rights Charter and the New Tanzanian Bill of Rights*, Greenwood Press, Nueva York.

Pirouet, M.L.

1977 "Armed Resistance and Counter-Insurgency: Reflections in the *Anyanya* and Mau Mau Experience", en A. Mazrui, *The Warrior Tradition in Modern Africa*, E.J.Brill, Leiden.

Ravenhill, J.

1988 "Redrawing the Map of Africa?", en D. Rothchild y M. Chazan (eds), 1988, *The Precarious Balance: State and Society in Africa*, Westview Press, Boulder y Londres.

Reyntjens, F.

1993 "*Burundi Recent History*", in *Africa, South of the Sahara*, Europa Publications, Londres.

Rutherford, W.

1973 *Genocide*, Ballantine Books, Nueva York.

Saul, J.

1983 "The State in Post-colonial Societies: Tanzania", en D. Held *et al.* (eds) *States and Societies*, Basil Blackwell en asociación con la Universidad Abierta, Oxford.

Svensen, T.S.

1992 "Rights of Self-determination: A Basic Human Right Concerning Cultural Survival: The case of the Sami and the Scandinavian State", en An-Na'im, A.A. (ed) *Human Rights in Cross Cultural Perspective: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

USC

1974 *Human Rights in Africa: Report by the International Jurists: Hearing before the Sub-Committee on Africa and on International Organizations of the Committee on Foreign Affairs*, Cámara de Representantes, 93 Congreso, segunda sesión. Congreso de los Estados Unidos. Junio 13.

United States Congress

1979 *Human Rights in Africa: Hearing before the Sub-Committee on Africa and on International Organizations of the Committee on Foreign Affairs*, Cámara de Representantes, 96 Congreso, primera sesión, Congreso de los Estados Unidos. Octubre, 31.

Verhelst, T.G.

1990 *No Life Without Roots: Culture and Development*, Zed Books Ltd. Londres y Nueva Jersey.



¿RACISMO EN DISFRAZ ISLAMICO?

La retirada del nacionalismo y el surgimiento de la etnicidad en Dar Fur, Sudán

Sufriendo de un síndrome africano, probablemente tercermundista ampliamente reconocido, el Sudán ha existido, aunque precariamente, como una expresión jurídica de derecho internacional desde el 1 de enero de 1956. Si el derecho internacional hubiera permitido la creación de nuevos estados por el uso de la fuerza, el actual Sudán podría haber sido dividido en dos estados distintos, entre 1955 cuando las tropas del sur se amotinaron en Torit y 1963 cuando el movimiento del sur contra el centro fue consolidado y los *anyanya* y el Movimiento de Liberación del Sur de Sudán (MLSS) fue creado. Esa posibilidad fue recurrente, no tanto debido a la presencia de fuerzas luchando contra el centro por medio de las armas, sino a causa de cuestiones políticas básicas que no fueron tratadas ni durante el Acuerdo de Addis Abeba de 1972, ni después. Como Francis Deng observó en una ocasión¹ en 1989:

“lo que nos divide es en gran medida lo que no se dice. Nosotros los sudaneses tenemos una bien ganada reputación de amabilidad y quizás una menos conocida tendencia hacia el optimismo como una forma de solucionar los problemas que nos presenta la vida. Pero esto también puede conducir a la complacencia y la falta de realismo lo cual puede a su vez paralizar la creatividad en la búsqueda de soluciones alternativas”. (Deng, 1989:10)

Pero incluso si la falta de voluntad del “Africa formal” recientemente independiente para permitir la división de Sudán (reforzada por el derecho internacional que santificó las fronteras heredadas del colonialismo) eliminó el proyecto de secesión del MLSS de los años 60, es dudoso hoy si el Sudán todavía cubre el millón de millas cuadradas heredadas de los británicos. Esto es así especialmente a la luz del empuje kenyata en el triángulo de Ilemi en el sur en 1991, la anexión egipcia *de facto* del triángulo de Halaib en el norte, y las muchas anexiones temporarias de porciones de las fronteras occidentales por el

Chad de Habre hasta diciembre de 1990, lo cual ha resultado en un problema fronterizo potencialmente explosivo.

El desencadenamiento de la actual guerra civil en 1983 y el tono que tomó en 1991 después de la división de la dirección del Ejército Popular de Liberación del Sudán (ELPS) amenaza con poner firmemente la secesión en el orden del día incluso si las dos fracciones, es decir, el ELPS-Nasir y el ELPS-Torit, no “expresaron” esto exactamente de la misma manera. Además, la situación internacional después del colapso del Bloque Oriental, las consecuencias del referéndum eritreano y la intervención de los EEUU/ONU tanto en Somalia como el norte y sur de Irak pueden que no sean totalmente desfavorables para una eventual secesión, especialmente cuando la cuestión en juego está estrechamente vinculada a violaciones de derechos humanos brutales y probadas por parte del régimen sudanés central. Las fronteras coloniales no son ya tan sacrosantas como lo eran durante la guerra fría.

Sin embargo, y lo que es más importante, el problema sudanés es la debilidad interna en la conformación de las lealtades nacionales. Para decirlo de manera cruda, como objeto de una lealtad nacional, el Sudán no parece haber sobrevivido la euforia de la independencia demasiado tiempo. Porque incluso si Khalil Sang Aza² y la elite que condujo el Movimiento Independentista asumieron que existía una identidad nacional sudanesa, su propia estrechez de pensamiento, miopía y “tribalismo” (aunque en un grado refinado comparado con las nociones tribales sostenidas por la masa tribal ya que el “tribalismo” de las elites fue cuidadosamente moldeado en islamismo y arabismo) y, sobretodo, su misma negación de valor a otros grupos culturales, condujo a un considerable debilitamiento de las lealtades generalmente mantenidas con el Sudán. Incluso Aza, quien simbolizaba el Sudán y su búsqueda de independencia, era una representación parcial y una metáfora de la identidad cultural ribereña central que fue consecuentemente imbuída de sacralidad islámica y misterio, pero que representaba muy claramente una arrogante versión de arabismo, no en términos de cultura sino en términos raciales. Aza, como símbolo, nunca fue racialmente libre o neutral religiosamente, es decir, reflejaba imágenes culturales sacadas de los grupos ribereños políticamente dominantes.

El centro de la cuestión es que todo este desarrollo aseguró una posición dominante a los grupos de base ribereña en la toma de decisiones y en el proceso político sudanés. Esto, a su vez, se refleja en el desarrollo desigual y en la ubicación preferencial de las asignaciones gubernamentales en el Sudán central ribereño o “el triángulo desarrollado” de Khartoum/Kosti/Sinnar, con una tendencia urbana también discernible incluso dentro de este triángulo. Aunque es la administra-

ción colonial británica que supuestamente tendría que ser culpada por haber puesto inicialmente en movimiento estas tendencias hacia las desigualdades regionales en el desarrollo, fue la insistencia de las elites sudanesas, en este centro, en continuar la misma política colonial la que arraigó los pasos iniciales en una tendencia irreversible. Extrañamente, incluso en forma irónica, parece que los intereses británicos en la plantación de algodón en el Geziza para alimentar la industria textil de Lancashire coincidió con el interés de la elite ribereña de mantener el *status quo* para su propio provecho, lo cual resultó cínicamente en la situación cuasi colonial de dominación interna o colonización interna.

Esta situación y su arraigo condujo a una emigración masiva de trabajadores en un eje oeste/este - del resto de Sudán a este triángulo y sus satélites en el cinturón pluvial agrícola mecanizado y las áreas industriales de sus centros urbanos. Mientras que las fuerzas centrípetas en esta situación, es decir el desarrollo relativo, las oportunidades de empleo y la concentración de bienes de la vida moderna (incluyendo la atracción de las luces), atrajeron al resto del país a moverse hacia el mismo, convirtiéndose en una fuente de mano de obra barata, las tendencias centrífugas discriminatorias (que aunque en plena función nunca fueron consideradas políticamente) tales como las diferencias entre los *awlad al balad* y los *gharaba* (los valiosos hijos de la tierra versus los occidentales) y los *árabes awlad* versus los *nuba* o *jangei* (valiosos hijos de árabes versus los nuba y los sureños) nunca permitieron la integración de estos elementos en un estatus igualmente valioso de ciudadanía equivalente. La insuperable diferencia entre los árabes y los no árabes siguió siendo el escollo para tal integración.

En este breve y bastante esquemático trabajo, trataré las cuestiones anteriormente mencionadas desde una perspectiva *dar fur*. Metodológicamente, seguiré el desarrollo de la carrera sociopolítica de uno de los individuos de Dar Fur: Dauod Bolad. Bolad, un dar furi de origen tribal fur, nacido en 1952, en la cumbre del movimiento nacionalista anticolonial, y aprendiendo sus primeras lecciones de nacionalismo bajo condiciones de independencia, representaba probablemente una generación de sudaneses cultos de las periferias quienes lucharon para sobrevivir las adversas condiciones políticas y económicas con sus sentimientos nacionalistas intactos. Sin embargo, al final tuvieron que darse por vencidos y revertir a una actitud étnica no nacionalista, por compulsión.

Hasta que cayó cautivo en manos de sus antiguos colegas partidarios, es decir, el Frente Nacional Islámico, en 1991, y su consiguiente tortura hasta que murió, alrededor de una semana después, Bolad no fue sólo un miembro ordinario del llamado Movimiento Islámico, él fue uno de sus líderes, quienes contribuyeron a la con-

solidación del movimiento. Volveré a ésto más tarde, pero por el momento me ocuparé de la diferencia real, aunque no expresada, en la sociedad sudanesa que amenaza con desgarrar la vida política sudanesa. Bolad es un arquetipo de ambas constelaciones de diferencias.

Lo que no se dice es lo que divide

Observando la política sudanesa después de la independencia uno no puede dejar de observar el surgimiento de dos posiciones paralelas defendidas por dos elites distintas. Una posición es la defendida por la elite central ribereña del “triángulo desarrollado”: que la identidad de Sudán es indisputablemente musulmana y árabe puesto que los musulmanes constituyen la mayoría de la población.³ Que la unidad del Valle del Nilo, significando la unidad con Egipto, la *umma* (árabe) o nación es fundamentalmente un objetivo deseable. Implícitamente este punto de vista es una asumida superioridad del arabismo sobre el africanismo y una relegación perceptible pero astutamente cínica del africanismo a un estatus meramente regional. La segunda posición es asumida por las elites del sur educadas por los misioneros, típicamente cristianizadas y parcialmente europeizadas: tanto el idioma árabe como la islamización deben ser resistidos como vehículos de una dominación opresiva y la africanización debe ser el ideal ya que sólo el 39%⁴ de su población alega ser árabe racialmente. Entre estos dos polos surgen una serie de posiciones de compromiso. Sin embargo, como la guerra civil en el sur y su transformación en una guerra más amplia está alimentada principal y mayormente por estas dos percepciones elitistas irreconciliables, centraré la atención en ellas, tratando en el proceso de trascenderlas, ya que constituyen sólo las causas manifiestas, y trataré de llegar a las causas latentes subyacentes.

Para comenzar, el Sudán tiene dos mayorías: una africana y una musulmana. El hecho es que la polarización entre árabes y africanos no representa las realidades de fondo. El Sudán está constituido por unos 570 o 595 grupos tribales.⁵ Agrupados en categorías étnicas, terminamos teniendo 56 categorías étnicas relacionadas. Trazar una clara línea entre africanos y árabes en el Sudán no es una cuestión simple y no se presta fácilmente a una confección estadística. La mayoría de los sudaneses caen en la categoría de africanos arabizados más que lo opuesto, y el arabismo en el Sudán es un atributo cultural más que racial.⁶

Incluso la lengua árabe, que se supone es la inequívoca manifestación de pertenencia árabe, mientras que domina como *lingua franca*, constituye sólo uno de los 100 lenguajes.⁷ También está caracterizada

por una multitud de dialectos, al extremo de que no todos los dialectos son mutuamente inteligibles para toda la población árabe, donde por ejemplo el árabe dar fur y el árabe juba especial son apenas comprendidos por los árabes ribereños sudaneses. Además, los varios grupos árabes están socialmente jerarquizados en términos de estatus relativo; los árabes ribereños están en la cumbre, ya que son los que definen esta jerarquía, y el resto viene después de ellos. Este es un punto importante ya que la mayor parte de lo que es sudanés, por ej. música, prototipos, comida, vestido, etc., es definido desde la perspectiva ribereña, la cual es la detentadora del poder político. De hecho los paralelos históricos de tal categorización y ubicación social podrían ser sacados del conflicto sobre la sucesión de Mahdi en 1885, cuando sus más allegados, es decir Khalifa Sharif, o los *ashraf* del Sudán ribereño, no aceptaron la autoridad de Khalifa Abdullahi, el sucesor designado al Mahdi, incluso si Khalifa Abdullahi era árabe. Su falla, según los *ashraf* ribereños, fue que era un árabe *baggara* de la tribu *taaisha* del Sudán occidental, es decir dar fur. El era sin duda un árabe; ¡pero un árabe inferior! Lo que estaba, y está, en juego es la definición de valor social relativo tal como es aceptable para los ribereños y no arabismo como una cultura *per se*.

El islamismo entra en escena para reforzar el arabismo como una “identidad nacional”, es decir, una identidad racial para algunos grupos en este panorama social y cultural diverso y plural. Pero el dilema del grupo dominante que define el valor relativo de los otros es que la población islámica, en términos generales, incluiría más que árabes autodenominados. Comprendería en adición a aquellos autodenominados árabes, a los *gharaba* (arábigos) occidentales de Dar Fur, los *nubios* del norte de Sudán, algunos *nuba* del Sudán central, algunos *ingessana* y un grupo considerable de sudaneses del sur. Para superar este dilema que une a grupos que se conciben como superiores a otros y grupos definidos como inferiores por aquellos que se consideran superiores, el islamismo es redefinido para conformar a un tipo particular que es equivalente al de práctica ribereña, de base urbana. Por lo que aún bajo el criterio islámico un grupo considerable de musulmanes es excluido del electorado del Sudán de hoy.

Lo que no se dice sobre el problema sudanés que polariza la sociedad sudanesa es el hecho que se niega valor a los sudaneses no ribereños de origen no árabe. Esta negación es perpetuada por las culturas populares así como las elitarias, y comprende a sudaneses de origen no árabe incluso si éstos no ocupan puestos altos constitucionales o políticos. Khalid, un miembro de la elite dominante ribereña describe esta situación de la siguiente manera:

“En los círculos cerrados del norte del Sudán hay una serie de calumnias impublicables con respecto los sudaneses de procedencia no árabe, todas reflejo de un prejuicio semi oculto” (Mansur Khalid 1990:135).

Estas “calumnias impublicables” están basadas en actitudes raciales profundamente arraigadas abrigadas por personas que alegan ascendencia árabe contra los no árabes generalmente considerados “esclavizables”, si bien eso no es más posible bajo bases estrictas de legalidad. Social y culturalmente la “actitud” permanece intacta. Mientras que la esclavitud ha sido abolida hace mucho tiempo, la cultura esclavista todavía existe en las mentes de los descendientes de los que la practicaban antaño. La negación literal de valor que la esclavitud imparte a sus víctimas es extendida en forma de actitud a la inclusión de hombres libres en el Sudán de hoy. El término *abd* (árabe), esclavo, es de uso muy corriente popularmente y en los círculos cerrados elitistas a los cuales Khalid se refería. Sin embargo, la cultura popular es una cosa, pero el dominio de esta actitud, incluso si no es expresada verbalmente, entre la elite en el poder, amenaza la esencia del estado como árbitro del bien público. Khalid elabora su pensamiento sobre esto de la siguiente manera:

“Nuestra intención aquí no es abrir viejas heridas o brindar una coartada a los colonialistas, sino simplemente subrayar cómo los vestigios de la cultura esclavista están todavía reflejados en los prejuicios que persisten en el Sudán moderno con serias repercusiones políticas y económicas. Lo que es aborrecible con respecto a la esclavitud, sin embargo, no es la pérdida de libertad, por odiosa que pueda ser, sino la negación del valor. Y mientras las diferencias basadas en las distinciones físicas y culturales existan en la mente de la gente, particularmente de aquellos que asumen un rol de dirección nacional, el potencial de antagonismo siempre existirá. Aquellas distinciones usualmente se traducen en estratificaciones sociales, económicas y políticas, así como en la asunción de roles dentro de la sociedad - por ejemplo, el tipo de trabajo para el cual uno es bueno o aquel que es bueno para uno” (Mansur Khalid 1990:14) (El subrayado es mío, SH).

Las causas manifiestas vistas arriba, dentro del contexto de la problemática sudanesa, tienen más imperativos culturales latentes básicos subyacentes: la cuestión del valor relativo con los antecedentes de dominación cultural y desposesión. Dicho de otra manera, la “negación del valor” constituye el centro del problema. Por lo tanto mientras que el “triángulo desarrollado” del Sudán central ribereño ha atraído emigrantes como un imán económico, negó la integración sociocultural en términos interactivos caracterizados por una igualdad de culturas. La

cultura ribereña siempre asumió superioridad. En este punto retornaremos a Bolad y el punto de vista de Dar Fur.

Bolad y el punto de vista de Dar Fur

¿Quién era Bolad? Una breve biografía⁸ y un esquema de un contexto

Bolad nació en una familia fur de relacionada con el *quran* en el sur de Dar Fur, cerca del pueblo de Nyala en algún momento entre el otoño de 1951 y la primavera de 1952. Como la mayoría de los sudaneses de ese tiempo su certificado de nacimiento tiene la fecha 1/1/52, estimada después por un médico muchos años después del suceso real, cuando comenzó sus días escolares en 1959. Políticamente, como la mayoría del pueblo dar fur de este periodo durante los años de promesas y las fuertes lealtades nacionalistas que condujeron a la independencia del 1 de enero de 1956, Bolad también creció en una secta político-religiosa: la secta Mahdista *Ansar* de la cual el partido *Umma* era la expresión política. De hecho, como Warburg observó recientemente (Warburg, 1992):

“en la realidad del Sudán, uno nacía en una secta de la misma manera en que uno nacía en una familia o una tribu, y las convicciones políticas de uno, aunque importantes en sí mismas, eran de poca significación cuando se trataba de política real. Con una dirección musulmana convencida de su misión islámica civilizadora, no es sorprendente que el Sudán no logró producir una fórmula que definiera su propia identidad de tal manera que satisfaga a todos sus componentes étnicos, religiosos y culturales” (Warburg, G. 1992:188).

La identidad de Bolad fue consolidada durante los años de formación de su vida por su pertenencia a una familia fur, con una lengua fur, y por nacer (en virtud a la pertenencia familiar) en una secta político-religiosa de un carácter definido. Adquirió el árabe como su segunda lengua aprendiendo el *quran* de memoria así como a través del sistema educativo nacional.

Después de los primeros cuatro años de escuela primaria y aprendiendo simultáneamente y memorizando considerables porciones del libro Sagrado, es decir el *Mus-Haf*, Bolad como otros niños de su tiempo compitió para la entrada en una escuela intermedia en 1963. Mientras que el programa de la escuela primaria incluía el aprender a leer y escribir en árabe, religión islámica, aritmética e historia moderna del Sudán, también incluía algo de historia europea y ciencias biológicas. El inevitable conflicto entre la visión local del mundo expresada

en las costumbres tribales, la tradición y la cultura y los horizontes ampliados impartidos por el conocimiento obtenido en la escuela y los valores explicativos relativamente altos del “nuevo” conocimiento, fue ya experimentado a nivel de la escuela primaria. Esto fue así porque el sistema educacional nacional no estaba basado en el sistema local. En los pocos casos que reflejaba la vida local sudanesa, era una vida local más allá de los límites de la realidad local fur o dar, es decir, la cultura y práctica ribereña fue retratada como un nivel más elevado de cultura y las costumbres locales eran retratadas como vergonzosamente primitivas y anticuadas.

Esta tendencia era progresivamente reforzada cuando uno pasaba de un escalón educacional al próximo. Los doce años de educación general, es decir, cuatro años para cada escalón educacional, terminaba con una casi total alienación de los niños de sus costumbres locales y tendía a empujarlos a una sudanización estandarizada que es sinónimo de los valores de las culturas ribereñas urbanas del norte de Sudán.

Durante la educación universitaria, después de los doce años de educación general, unos pocos de aquellos sudaneses formalmente educados de procedencia regional y periférica retornan a sus culturas originales pero la mayoría continúa el proyecto de logro de la sudanización estandarizada. Por lo tanto los sudaneses periféricos, a través del sistema nacional educacional y arriesgando el costo del desarraigo de sus sociedades, buscan la integración a la cultura ribereña dominante. Si ellos continúan la búsqueda de la realización de este proyecto en su vida futura está sujeto, por supuesto, a los logros marginales de la integración periférica. Pero como he aludido antes, el contexto sistemático de la cultura ribereña o su equivalente, la “sudanización”, es también fuertemente discriminatorio ya que persiste en la conservación de las distinciones entre *awlad al balad* (y *awlad árabes*) y *gharaba* (occidentales), *janubi* (sureños) y *arabi sakit* (árabes del campo). En este contexto cultural uno podría comprender mejor el surgimiento de tales agrupamientos políticos nacionales regionalmente basados como el Congreso Beja (1958), el Frente de Desarrollo Dar Fur, la Unión General de las Montañas Nuba (1964) y una serie de partidos regionales en el sur.

El contexto sistemático en que Bolad operaba - hasta su captura por su antiguo colega partidario Al Tayeb *Sikha* (la barra de hierro) el comandante de Dar Fur a fines de 1991, después de la batalla de Khor *Gimbil* en el sur de Dar Fur, en la cual Bolad comandaba una fuerza del EPLS y *Sikha* comandaba fuerzas pertenecientes al FNI, *alias* el Gobierno, incluyendo *fursan* (caballería) árabe - era ciertamente muy complejo. Yo caracterizaría este contexto sistemático como compuesto

de los siguientes círculos de identidad: su primer principio de identidad (tribu fur), el sistema nacional educacional como un catalizador de su identidad nacional, su identidad regional fur, y el contexto político nacional sudanés incluyendo sus fuertes tendencias sectarias y el surgimiento de las tendencias políticas islamicistas que dominan hoy en el Sudán.

Bolad, como la mayoría de los educados de Dar Fur de su generación, desengañado de la secta en la cual había nacido, es decir, los *ansar* y el partido Umma de orientación mahdista, debido a su grave explotación de confiados y “creyentes” dar furianos analfabetos y su manipulación de los pocos dar furianos educados de la anterior generación, estaba buscando una plataforma política alternativa que satisficiera su (y la general) formación religiosa. La atmósfera para el surgimiento de tal alternativa religiosa fue favorable especialmente después de la revolución de octubre de 1964 que hizo caer al primer régimen militar del general Abboud (1958-1964). Las alternativas seculares tales como el Partido Comunista Sudanés (PCS), el Partido Árabe Baathista (PAB) o movimientos regionales tales como el Frente de Desarrollo de Dar Fur (FDD) no eran apropiadas para Bolad. Su formación religiosa así como su naturaleza de base urbana descartaron al PCS. Sus antecedentes fur, no árabes descartaron el PAB; mientras que el Frente de Desarrollo de Dar Fur no era un partido y su naturaleza regional limitada reducía su atractivo.

La alternativa práctica y lógica disponible era la Hermandad Musulmana que, después de octubre de 1964 fue instituida como un partido político llevando el nombre de Frente del Fuero Islámico, conducido por el joven abogado y anterior decano en leyes de la Universidad de Khartoum, el Dr. Hassan Abdalla Al Turabi. Este partido apelaba a los jóvenes rebeldes, pero religiosos y educados, de la generación de Bolad, principalmente a causa de su carácter moderno, aunque fundamentalista, en comparación a las primitivamente explotadoras y anticuadas sectas Ansar y Khatmiyya que eran las fuerzas políticas dominantes del Sudán. Pero como las lealtades de los dar furianos con respecto a la familia Mahdi y sus descendientes eran y son tan fuertes que desafían una explicación racional, uno podría preguntarse si el casamiento del Dr. Turabi con la hija de Sayyid Siddig Al Mahdi (la hermana de Saddig Al-Mahdi, el líder de los *ansar* y presidente del partido Umma) no facilitó, de forma misteriosa, la aceptación por los hijos de Ansar tales como Bolad su conversión a la Hermandad Musulmana y su órgano político el Frente del Fuero Islámico.

Fuera lo que fuere, Bolad y muchos de su generación fueron reclutados por la Hermandad Musulmana por sus maestros ya durante su

educación intermedia (1963-1967), cuando pertenecían al grupo de edad entre los 11 y 15 años. Las consecuencias de la revolución de octubre de 1964 fue un período especialmente importante de reclutamiento para la Hermandad Musulmana en las escuelas, no sólo porque era una época en que la democracia liberal prevalecía (1964-1969), sino también a causa del papel jugado por sus miembros en la Universidad de Khartoum en la comprensión de la revolución de octubre y el atractivo del aura de “héroes” para los niños escolares. Sin embargo, la Hermandad Musulmana no tuvo éxito con el ciudadano corriente. Las escuelas y la Universidad de Khartoum eran la cantera de reclutamiento de jóvenes fanáticos quienes usaron las oportunidades brindadas por la era democrática, la libertad de asociación, palabra y congregación, para el reclutamiento, aunque sin tener ninguna ilusión sobre la posibilidad de realizar su proyecto democráticamente a causa de la hostilidad del ciudadano corriente. En las escuelas y la universidad, Bolad, como la mayoría de sus compatriotas ideológicos, usaron métodos tan anti-democráticos como golpizas e intimidaciones para nivelarse con otros grupos políticos, especialmente aquellos de orientación secular.

Sin embargo, fue durante los años de la dictadura militar de Nimeiri (1969-1985) que ocurrió el gran “boom” organizativo dentro del Movimiento de la Hermandad Musulmana. De la misma forma, fue durante los años de sus estudios de ingeniería en la Universidad de Khartoum (1971-1978) que Bolad se convirtió en un líder prominente del movimiento político islámico y realizó su contribución marginal como presidente de la Unión de Estudiantes de la Universidad de Khartoum (KUSU). Debido a la repetida encarcelación de la dirección del movimiento Islámico durante los primeros años de Nimeiri, tanto el trabajo político como opositor cayó en los hombros de sus miembros estudiantiles quienes operaban por medio del control de varias uniones de estudiantes. La unión más prominente que fue confiada con la dirección del trabajo político islámico era la Unión de Estudiantes de la Universidad de Khartoum. Aquí, Bolad trepó hasta la cima, de acuerdo a cualquier tipo de categorías de mérito usadas en la organización interna del Movimiento Islámico, y se convirtió en su presidente. El presidente de la Unión de Estudiantes de la Universidad de Khartoum durante esta década (1971-1980) era más que un simple presidente de una “inocente” organización por los intereses estudiantiles. La KUSU, *de facto*, era el organismo ejecutivo del movimiento islámico legal. A nivel más general, coordinaba, activaba y conducía la ampliamente dispersa oposición nacional contra el régimen de Nimeiri. Por lo tanto, el presidente de la Unión de Estudiantes de la Universidad de Khartoum era el intermediario entre la dirección encarcelada del movimiento islámico y

la Hermandad por un lado, y la dirección de la oposición nacional en el extranjero y sus células por el otro - pero lo más importante era que llevaba adelante las acciones callejeras, como disturbios, manifestaciones y actividades generales de protesta entre 1971 y 1978 cuando se efectuó la reconciliación nacional entre Nimeiri y la oposición Nacional Sudanesa. A otro nivel, el presidente de KUSU trabajaba estrechamente con Turabi, Ali Osman Taha y los actuales líderes predominantes del régimen de Khartoum. Aparte de las afinidades ideológicas, que son básicas, el presidente también desarrolló relaciones personales y amistosas con prominentes personalidades del movimiento islámico de una manera correspondiente a un líder de alta categoría. ¿No eran, después de todo, hermanos e iguales?

Este fue el trabajo confiado a Bolad, el hombre tribal fur y el estudiante de ingeniería, que era todavía por sobre todas las cosas un altamente calificado y comprometido hermano Musulmán, durante el difícil período de 1975/1976. Uno de sus prominentes soldados rasos y fanáticos ideológicos que golpeaban a sus compañeros estudiantes para obligarlos a la conformidad, era el actual coronel y gobernador de Dar Fur al Tayeb Ibrahim Mohamed Kheir o *Sikha*, en cuyas manos Bolad habría de perecer bajo tortura después de la batalla de Khor Gumbil entre el EPLS y las fuerzas del FNI a fines de 1991. Sin embargo, lo que es importante es que Bolad llevó adelante sus deberes abiertamente como el presidente de KUSU y como un prominente Hermano Musulmán y un desestabilizador de primera clase del régimen de Nimeiri, hasta alturas de excelencia sin precedentes. Fascinaba a sus audiencias, tanto estudiantes como otros, con una retórica política que no dejaba dudas sobre sus excepcionales habilidades en el dominio de su lengua adquirida, el árabe. Su conocimiento del Corán y de la jurisprudencia islámica era inigualado. Pero sobretodo, mediante su liderazgo de la protesta estudiantil y sus actividades de desestabilización y su conducción y articulación de la oposición general contra el régimen de Nimeiri, Bolad se elevó hasta la altura de Nimeiri como opositor. Dicho de otra manera, el presidente de KUSU en esos años era *de facto* el equivalente opuesto del presidente de la república. Bolad fue encarcelado varias veces durante esos años pero su habilidad para desaparecer de la custodia de seguridad le ganó un estatus legendario. Sin duda, esto reflejaba tanto la proliferación de la Hermandad Musulmana en los organismos estatales bajo Nimeiri como las habilidades excepcionales de Bolad.

Graduado de la universidad en 1978, dos años después de lo planeado debido a su compromiso y devoción con la Hermandad, Bolad eligió no tomar el empleo gubernamental al cual tenía derecho en virtud de su título en ingeniería y las necesidades del mercado laboral. Eligió

en cambio, retirarse a su pueblo natal, Nyala, en el sur de Dar Fur y abrió un taller de carpintería, establecido a través del financiamiento de la Banca Islámica. Se retiró calladamente de las candilejas pero permaneció organizativamente activo en la construcción del Frente Nacional Islámico, nombre que asumió el movimiento Islámico después del derrocamiento de Nimeiri por un levantamiento popular en 1985. Pero durante 1987/1989 Bolad saldría de su “aislamiento espléndido”, no tanto para seguir la causa del islamismo político sino para luchar una guerra de supervivencia para su tribu, los fur, quienes estaban entonces bajo la amenaza de aniquilación por una alianza de 27 tribus árabes con la tácita complicidad del gobierno central del cual su partido, el Frente Nacional Islámico (FNI), era un socio de la coalición. A finales de 1989, después que sus colegas del movimiento islámico efectuaron un golpe militar que les aseguró el exclusivo monopolio del poder político en Sudán (una causa de alegría y júbilo para Bolad bajo otras circunstancias), Bolad dejó el país para reaparecer en Khor Gimbil en 1991 como comandante de una fuerza del EPSS que enfrentó a Al Tayeb (su anterior soldado raso y ahora coronel y gobernador de Dar Fur). Incluso en esta situación en la que su antiguo camarada del FNI movilizaba tanto el ejército como los enemigos locales de los fur, es decir los *fursan* árabes, Bolad casi triunfó. Sin embargo, nada más que “casi triunfó” ya que la segunda etapa de la batalla terminó con la derrota de sus fuerzas. Cayó prisionero en manos de su anterior soldado.

Una grabación de vídeo de él, en la cual aparece maltratado y exhausto pero compuesto, fue mostrada en la televisión de Sudán y se prometió un juicio por su “acto de traición”. Mis fuentes indican que sus anteriores camaradas ideológicos y miembros del partido podrían haber decidido “perderlo” durante el interrogatorio. Era un fenómeno demasiado embarazoso para permitirle vivir y defenderse en una corte judicial - incluso si la corte tenía la característica de una “corte can-guro”⁹ de los políticos islámicos del Khartoum de hoy.

Un intento de interpretación: la visión de Dar Fur

Dar Fur experimentó una autoridad política centralizada mucho antes que la moderna República de Sudán de la cual formó parte formalmente a partir del 1 de enero de 1917.¹⁰ Esta experiencia se dio a través del establecimiento del sultanato de Fur alrededor de 1650¹¹ y sus efectos modificantes sobre el poder estatal y la sociedad a través de dos siglos de tradiciones de construcción estatal mínimamente interrumpidas. Este hecho es importante para la comprensión de la identidad regional

que el pueblo dar fur tiende a presentar (a través de la división árabe/no árabe) y para comprender la organización social de los fur - siendo éstos una confederación de grupos de ascendencia patrilineal débilmente relacionada¹² que hablan el mismo idioma; aunque, de hecho ambilineal. Siendo los súbditos de un estado centralizado durante un período tan largo de tiempo durante el cual es estado asumió el monopolio del poder coercitivo, los fur carecían del carácter corporativo de los grupos patrilineales, especialmente cuando se movilizaban para la autodefensa; en contraste, entre las tribus vecinas nómadas, la función de defensa de los grupos afines es todavía bastante fuerte. Para los fur, esta función ha sido asumida por el estado durante casi tres siglos. Por lo tanto, durante los años difíciles de 1987 a 1989, se necesitaba la habilidad organizativa de una persona como Bolad para al menos movilizarlos parcialmente contra el conglomerado árabe de 27 tribus que intentaba la destrucción de la sociedad fur.

Para obviar detalles históricos, después de haber sido incorporado al Sudán colonial, Dar Fur jugó un papel importante, probablemente decisivo, en el movimiento nacionalista que condujo a la independencia en 1956. Esto sucedió a través de varios medios, siendo uno de los prominentes el fuerte apoyo de gozó Sayyid Abderl Rahman al Mahdi entre las varias comunidades y tribus dar fur después de la resurrección de los ansar mahdistas por los británicos como parte de una política para mantener el equilibrio en el país. El fuerte renacimiento del movimiento madhista, los *ansariyya*, en Dar Fur llevó a la conformación de fuertes lealtades, especialmente hacia la familia Mahdi y a través de ellos hacia cualquier tipo de intereses que los miembros de esa familia defendieran. Esta lealtad era primero y fundamentalmente dirigida hacia la familia y sólo por ósmosis hacia Sudán, para así decirlo. La importancia de este apoyo para Sayyid Abdel Rahman, como uno de los principales sostenedores de la independencia de Sudán, diferente del apoyo khatmiyya para la unidad del valle del Nilo, es decir, por la unidad con Egipto, se tradujo en la política parlamentaria en un dominio político partidario confortable que llevó a la declaración de independencia a partir del parlamento en 1955. En forma más directa, la contribución dar fur al proceso que llevó a la independencia fue significativa y decisiva, aunque ésto no fue ni glorificado ni pareció ser apreciado por la elite de poder ribereña. Fue un prominente miembro tribal dar fur¹³ quien propuso la moción de independencia en el parlamento. Cuando se trata de los vínculos entre Sayyid Abdel Rahman y los fur, una causa especial para el fortalecimiento del vínculo, aparte de la motivación religiosa de reverencia a los Mahdi y su doctrina, podría quizás encontrarse en las relaciones de parentesco entre los sultanes fur y los Sayyid: la madre de

Sayyid Abdel Rahman era la hermana del sultán fur Ibrahim Quarad, la princesa Maqbula quien fue dada en matrimonio a los Mahdi.

Aparte de tal apoyo “primordial”, sucedían otras cosas en Dar Fur en lo que respecta a la genereación de Bolad. Aunque de reciente integración al Sudán, la región de Dar Fur era bastante vital para el país, al menos de una manera, como fuente de mano de obra barata, tanto desplazándose a través del eje oeste/este para recoger el principal producto de Sudán convertible en dinero, el algodón, o como fuente de guerreros a ser reclutados como carne de cañón sudanesa para luchar en la guerra en el sur. Irónicamente, en su servilismo, el pueblo dar fur constituía los sólidos pilares y fundamentos del Sudán en las áreas de la economía y la seguridad “nacional”. Sin embargo, la educación estaba aumentando lentamente en la medida que la generación de Bolad pudo contemplar la apertura de más escuelas¹⁴. Para los partidos políticos sectarios (de conducción central pero de apoyo periférico) Dar Fur constituía una fuente electoral para algunos y una molestia para otros. Para el partido *Umma* y para los *ansar*, Dar Fur eran un ghetto visitado en ocasiones ceremoniales de junta de votos; nunca dejó de otorgarles un sólido bloque de apoyo. Para el Partido Unionista Nacionalista (PUN), su sucesor el Partido Democrático Unionista (PDU) y el Khatimiyya, Dar Fur era una molestia ya que apoyaba a su archienemigo, los *ansar*.

Localmente, por una combinación de accidentes históricos y designios administrativos, el pueblo dar fur se sintió excluido de las áreas de la administración moderna, las estructuras de acceso al estado y las estructuras de acceso político general. Más negativamente, se sintieron dominados por los sudaneses ribereños a través del *jallaba*, control de comercio, y el exclusivo monopio de los elementos ribereños de las estructuras de toma de decisiones. Como algún sabio lo dijo, “eran nuestros gobernantes, jueces, policía, cobradores de impuestos e incluso nuestros carceleros”. Con la emigración y la educación, un pequeño segmento del pueblo dar fur comenzó a desarrollar una nueva consciencia como resultado de la comparación de las partes del Sudán que ellos vieron, con su propia situación política y de vida. Las primeras reacciones a este estado de casi colonización interna provino de los educados tratando de sublimar y liberarse, uniéndose al movimiento islámico y por consiguiente, inadvertidamente, adoptando el “proyecto cultural ribereño” de integración. La generación de Bolad fue un ejemplo; pero los sistemáticos prejuicios inherentes al sistema ribereño derrotaron a muchos - siendo Bolad uno de ellos. Sin embargo, las reacciones más de base y menos refinadas provinieron de los emigrantes y sobrevivientes del ejército. Tomó varias formas de clandestinidad,

algunas veces apareciendo en forma de panfletos portadores de una retórica inflamatoria anti *jallaba* y movimientos que amenazaban con violencia contra los comerciantes y administradores del *jallaba* por replicar la situación del sur. El primero de estos movimientos fue tipificado por un grupo llamado la Llama Roja (Al Lahib Al-ahmer) en los cincuenta, y el segundo fue tipificado por un movimiento llamado *soony* en los sesenta. Soony era una evocación simbólica de los “buenos días pasados” de independencia de Dar Fur, antes de 1917.

No mirando más allá de lo manifiesto, obviando lo latente, la elite ribereña, confortable en su monopolio del poder político, desestimó todos estos signos, calificándolo de puro y simple racismo. Ibrahim lo dice de esta manera:

“Mientras que las regiones occidentales de Dar Fur y Kordofan se comparan similarmente al sur en términos de un acceso desigual a la educación y otros servicios sociales, este hecho ha sido durante el correr de los años cubierto bajo el manto de la común religión musulmana y cultura árabe. Cuando los signos de inquietud y protesta política fueron expresados a mediados de los 70, principalmente en demanda de mayor igualdad, esta agitación fue reprimida por ser principalmente racista” (Ibrahim, A.A. 1989:40).

El racismo desplegado por la elite dominante, ribereña, fue soslayado por la atribución de motivos racistas a los dominados - una maniobra usada para acallar cualquier protesta contra la desigualdad y la injusticia.

Después de la revolución de octubre de 1964, la primera generación de dar furianos educados, desilusionados con el proyecto ribereño, comenzaron el Frente de Desarrollo de Dar Fur, que logró que el partido *Umma*¹⁵ se diera cuenta de la situación, aunque sólo momentáneamente. Pero el FDD fue también derrotado por una extraña coincidencia de intereses creados tanto de los líderes políticos ribereños como de los dar furianos cultos, quienes buscaron la salvación a través del movimiento islámico. Esta última categoría incluye personas como el ministro de planeamiento económico e inversiones del actual gobierno del FNI, Dr. Ali el Haj,¹⁶ y la generación de Bolad del movimiento Islámico.

La insatisfacción del pueblo dar fur con todos los regímenes centrales, tanto militares como civiles por provenir todos de la elite ribereña del “Triángulo Desarrollado”, explotó en un levantamiento masivo en 1981. Como resultado de esto fue designada la primer persona de origen dar fur para gobernar Dar Fur desde el último sultán de Dar Fur, Ali Dinar quien fue muerto el 6 de noviembre de 1916. Ahmed Ibrahim Draige de los fur y líder de la oposición parlamentaria hasta el 24 de

mayo de 1969, asumió el gobierno de Dar Fur a pedido de Nimeiri y fue más tarde legitimado por elecciones en 1982, pero tuvo que abandonar el puesto en 1983 a causa de diferencias con el presidente sobre la hambruna que entonces estaba en avanzado estado en Dar Fur. En el período entre la abdicación del gobierno de Draige y el golpe de estado del 30 de junio de 1989 por el FNI, una serie de personas pertenecientes al grupo étnico fur gobernaron Dar Fur.¹⁷ Esto fue, irónicamente, muy desafortunado para los miembros tribales dar fur en general. Golpeados por la severa sequía saheliana y las hambrunas, con un masivo desplazamiento de población de las partes norte de Dar Fur hacia las áreas fur y con una competencia étnica a brazo partido por los recursos de esta limitada área, Dar Fur necesitaba, en ese entonces, un fuerte gobierno capaz de enfrentar a los grandes problemas tanto material como políticamente. Esto era, en efecto, pedir lo imposible, no sólo en términos de Dar Fur sino también en términos del Sudán. La totalidad del estado estaba fuera de funcionamiento con su maquinaria destrozada. A pesar de todo, los miembros tribales fur ordinarios fueron hechos responsables por otros miembros tribales opositores y grandes actos de violencia fueron dirigidos contra ellos, especialmente por parte de los árabes. El gobierno central falló al gobierno regional de Dar Fur, como lo hizo en todas partes, al no otorgar fondos y recursos a su disposición.

Por el mismo momento, las guerras Libia/Chad y las guerras internas Chad/Chad se hacían sentir en Dar Fur, creando una situación verdaderamente precaria. Grupos árabes chadianos en retirada entraron al área fur con sus armas, la única área hospitalaria en la sequía dominante, y sus patrocinadores libios enviaban grandes cargamentos de armas y reclutaban aliados entre las filas de los grupos dar furianos. Con las extremas condiciones del estado en este momento particular y el acceso a armamentos gratis o casi gratis, la seguridad administrada por el gobierno quebró; y los conflictos tribales fueron, por regla, arreglados a través de la fuerza del poder de fuego más que por la tradición de reconciliación y negociación. Fue en esta atmósfera que la guerra fur/árabe se desató en 1987/88. Fue durante este tiempo que Bolad y muchos otros dar furianos no árabes, miembros del Frente Nacional Islámico (FNI), comenzaron a reconsiderar sus lealtades.

Para la generación de Bolad, el logro del proyecto ribereño de integración a través de una militante, si bien manifiestamente intelectualizada, versión del islamismo, fue puesto bajo una severa prueba.¹⁸ Esperaban que el gobierno hiciera algo, al menos, que detuviera el suministro libio de armas y se ocupara de los grupos opositores del Chad y sus aliados locales árabes nómadas. El gobierno democrático liderado por Saddig al Mahdi del partido Umma en coalición con el

PNU y el FNI no podía hacer nada. Libia estaba reclamando las deudas contraídas por los tres partidos, ahora en el gobierno, durante los años de oposición a Nimeiri (1970/77) (como la oposición nacional) cuando recibieron refugio, entrenamiento y suministro de armas. ¡La deuda libia era mayor que lo que se podría ver! En vez de ocuparse de los árabes del Chad y sus aliados locales árabes en Dar Fur, el gobierno central puso en movimiento un proceso de creación de milicias tribales basadas en grupos árabes nómadas. Les suministró armas, ostensiblemente para luchar contra las incursiones del ELSP en las áreas superpuestas entre el norte y el sur. Estas armas fueron usadas contra los fur sudaneses, aunque eran pacíficos. Los incursores montados árabes, llamados localmente *janawid* (hordas), más tarde elevadas a la categoría de fuerzas de defensa popular y bautizadas como *fursan* (caballeros montados), llamaron a las aldeas fur ocupadas “áreas liberadas”.

Esto pareció una gigantesca conspiración de los árabes contra los pueblos indígenas no árabes de Dar Fur, proveniente de dos fronteras internacionales y apoyada por suministros de armas superiores, municiones y dinero de un poder regional de un poder económico considerable, con un perfil declaradamente agresivo en la causa del nacionalismo árabe. La complacencia del gobierno del Sudán, controlado por la elite ribereña, no ayudó a descartar la teoría de la conspiración. Sin embargo, Bolad y su generación de dar furianos cultos islámicos todavía no estaban convencidos, si bien tenían una persistente duda, que volvía de vez en cuando como una mala consciencia. Pero los árabes de Dar Fur cerraron la cuestión cuando formaron una organización que incluía 27 tribus árabes y la llamaron la Congregación Árabe. Su objetivo declarado era luchar contra los negros no árabes (*zurga*) para preservar los intereses árabes, una política que finalmente se extendería al cinturón cultural árabe. Enviaron una delegación a Khartoum donde se presentaron al primer ministro, Sadig al Mahdi, quien escucho sus demandas sin reaccionar frente a su ideología “racista”. Esto fue tomado por Bolad y su generación como un claro apoyo de parte de la más alta función política electa del país. Hizo aparecer claramente e hizo famosa la dicotomía awlad balad/awlad árabes versus nuba/gharaba/sureños/beja/etc., pero más expresamente, y en los términos bastante simples pero claramente racistas, la subyacente dicotomía cultural entre árabes y *zurga* (negros).

En este clima político muy específico, Bolad y su generación descubrieron que varias formas de islamismo político estaban siendo manipulados para galvanizar al nacionalismo sudanés norteño, alias central ribereño.

El primer indicador de que estaba dándose una búsqueda interior en

la generación de Bolad ocurrió cuando dos miembros parlamentarios del FNI de Dar Fur se unieron al Partido Democrático Unionista (PDU) (20). Bolad no se expresó. Tres o cuatro meses más tarde el FNI efectuó un golpe militar el 30 de junio de 1989. Bolad no estaba jubiloso; dejó Sudán por el Aeropuerto de Khartoum para resurgir casi un año más tarde (1991) al pie de las montañas de Jebel Marra, el corazón del territorio fur, como un comandante del EPLS. Frente al escollo del “racismo arrogante” levemente disfrazado como política islámica, el nacionalismo más amplio y más abarcador de Bolad murió. En su lugar, una lealtad más básicamente nacional a su principal identidad, la fur, fue revivida. Mi ponencia es que aunque Bolad abandonó claramente el escurridizo proyecto ribereño cuando eligió enfrentar a sus antiguo soldado, *Sikha*, en *Khor Gimbil*, si hubiera sobrevivido a la brutalidad de sus captores, nunca habría abandonado su básico ser social: un sudanés musulmán de los fur de Dar Fur. Esta es la visión de Dar Fur, en la menor cantidad de palabras posibles.

Notas

1. Citado de Ahmed, A.M. y Sørbo, G.M. (eds.). 1989, *Management of the Crisis in Sudan. Proceedings of the Bergen Forum*, 23-24 de febrero 1989.
2. Khalil Farah fue un famoso cantante sudanés ribereño que compuso esta canción en 1929/30 presentando la imagen de una casta virgen sudanesa ribereña como una metáfora del Sudán. La música sudanesa también se transformó en sinónimo de la música ribereña.
3. El Foro del Sudán: unidad nacional y diversidad, por el Frente Islámico Nacional. Enero de 1987, en Ahmed, A.M. y Sørbo, G.M. (eds) 1989:133-144.
4. El censo de 1955/56 en Sudán.
5. Gore, W. (1989) cita 570 tribus mientras que Abdin, A. 1967 cita 595 tribus. Ambos acuerdan en 56 grupos étnicos relacionados.
6. Ver, p. ej. Abdel al-Rahim, M. “Arabism, Africanism and Self Identification in the Sudan, en Hacen, Y.F. (ed.), 1971:228-39.
7. Bell, H. 1989, cita las 100 lenguas de Sudán, mientras que Beshir, M.O. 1989, cita 250 lenguas además del árabe.
8. El autor conoció a Dauod Yahiya Bolad en calidad de amigo cercano desde julio de 1967 cuando se conocieron como estudiantes en la escuela secundaria de El Fasher (Dar Fur). Fueron compañeros de clase durante tres años y miembros del grupo de la Hermandad Musulmana en la escuela. También fueron miembros conjuntos del comité ejecutivo de la unión de los estudiantes de la escuela, ganando sus escaños en la plataforma de la Hermandad Musulmana. Aunque el autor y Bolad tomaron distintos rumbos ideológicos en 1971 en la Universidad de Khartoum cuando el autor dejó la hermandad mientras que Bolad continuó en ella y se convirtió en uno de sus líderes prominentes, su estrecha amistad continuó, a

- veces cementada por la cooperación en cuestiones que concernían a Dar Fur a través de las diferencias ideológicas. La última vez que el autor se encontró con Bolad fue en 1989 cuando su vuelo de las líneas aéreas egipcias fue impedido volar de Khartoum a causa de tormentas de arena y él y los otros pasajeros fueron albergados en el hotel Friendship Palace, en el norte de Khartoum.
9. Después de que Ali Dinar, el último sultán de Dar Fur, fue muerto por las tropas británicas del Sudán anglo-egipcio el 6 de noviembre de 1916, Dar fue formalmente anexada como una parte integral de la colonia el 1 de enero de 1917. Antes de esto había sido parte del Sudán turco-egipcio desde 1874 y luego del estado madhista (1885-1898). Ver Theobald (1956) y O'Fahey (1969 y 1980),
 10. Ver O'Fahey, S. 1989:16.
 11. Ver Barthe, F. 1988, Human resources: social and cultural features of Jebel Marra area project. Trabajo ocasional No. 42:6.
 12. Fue Abdel Rahman Dabaka, el tío de *Nazir* (jefe superior) de los árabes beni helba baggara, de la plataforma parlamentaria del partido *Umma*, quien presentó la moción. Remontándose a 1952, la bandera británica fue quemada en Al fakhir, la capital de Dar Fur. Irónicamente fue el Nazir de los árabes beni helba quien condujo la delegación de la congregación Árabe durante la conferencia de reconciliación entre los fur y los árabes en 1989. La ironía radica en el hecho de que mientras que el tío había presentado la moción de independencia nacional en 1955, el hijo del hermano lideraba una delegación étnica que era caracterizada por su tono racista.
 13. Sólo un estudiante se graduó en la universidad de Gordon entre 1934 y 1944 (ver M.O. Beshir 1989:184 (en árabe), un puñado se graduó en la universidad de Khartoum durante los 50. En 1973, la lista de miembros de la unión de estudiantes de Dar Fur en las universidades y los institutos superiores (UDSUH) del cual el autor era miembro mostraba un poco más de 200 miembros.
 14. En realidad el presidente del Frente de Desarrollo de Dar Fur se convirtió en el líder de la oposición parlamentaria desde la plataforma parlamentaria del partido Umma hasta el golpe de estado del 25 de mayo de 1969. Sólo para dar un ejemplo de la actitud de desconfianza mantenida por los ribereños establecidos contra los dar furianos cultos, un vice canciller de una universidad sudanesa una vez dijo al presidente del FDD, "queremos mucho a los dar furianos simples pero odiamos a los cultos". (Comunicación personal con Draige).
 15. El Dr. Ali el Hay, el actual "negociador general" del Gobierno del FNI fue también uno de los miembros fundadores del FDD en 1965. Es interesante mencionar el hecho de que mientras que Draige, el presidente del FDD pudo entrar al parlamento dos veces como candidato del FDD, el Dr. Ali el Haj nunca logró el apoyo popular desde la plataforma del movimiento islámico en Dar Fur. Recién después del golpe del 30 de junio de 1989, fue nombrado en su actual puesto. Cínicamente, incluso este papel tiene tono racista cuando un negro dar furiano está negociando con rebeldes negros no árabes.
 16. Estos eran el coronel Arbab (1983-85), Yousif Bakheit (1985/86), y Tigani Sese (1988-89).
 17. Durante esta guerra murieron 2.500 individuos de Dar Fur y un par de miles quedaron inválidos. Los fur perdieron 40.000 cabezas de ganado, y 400 aldeas, incluyendo 10.000 casas que fueron quemadas totalmente. Decenas de miles

fueron desplazados, y se destruyeron inversiones en maquinarias agrícolas por valor de millones de libras. Ver Sharif Harir 1992:1-2 y el informe sobre la conferencia de reconciliación celebrada en Al Fasher en 1989.

18. Este aspecto es, en forma coincidente, admitido como cierto incluso por algunos prominentes apologistas del actual régimen del FNI. Ver El-Affendi, A. 1992 *Discovering Southern Sudan: Sudanese dilemmas for Islam in Africa*, en the *African Post Newsletter*, vol. 1 N° 4., 1992:9-10.
19. Eran el Dr. Faroug Ahmed Adam, un miembro del FNI de larga data, quien obtuvo prominencia durante la resistencia estudiantil al régimen de Neimiri en los años setenta, sirviendo como secretario de relaciones exteriores bajo el *kusu* dominado por el FNI y luego encargado de la disciplina parlamentaria en la asamblea regional Dar Fur en 1982, y Abdel Jabar Adam Abdel Karim, un prominente fur quien se incorporó al FNI en los ochenta. La renuncia del Dr. Faroug del FNI le costó la ira de éste después del golpe de 1989. Durante los últimos cuatro años, ha estado más o menos bajo detención política.

Referencias citadas en el texto

Abd Al-Rahim, M.

- 1971 *Arabism, Africanism and Self-Identification in the Sudan*. En Hassan, Y.F. (ed.), 1971, *Sudan in Africa*, Khartoum University Press, Khartoum.

Abdin, A.

- 1967 *La historia de la cultura árabe en Sudán* (en árabe). Beirut.

Ahmed, A.M. y Sørbo, G.M. (eds.)

- 1989 *Management of the Crisis in the Sudan*. Centro de Estudios del Desarrollo, Universidad de Bergen.

Al Fasher Meetings

- 1989 *Informe de la Conferencia de Reconociliación entre los fur y los árabes* (en árabe). Oficina de Asuntos Tribales, Región de Dar Fur, Al Fasher.

Barth, F.

- 1988 *Human Resources: Social and Cultural Features of the Jebal Marra Project Area*. Bergen Studies in Social Anthropology, N° 42, Bergen.

Bell, H.

- 1989 *Contemporary Issues in Ethnic Relations: Problems of National Integration in the Sudan*. En Hurreiz, S.H. y Abdel Salam, E.A. (eds.),
1989 *Ethnicity, Conflict and National Integration in the Sudan*, Khartoum University Press, Khartoum.

Beshir, M.O.

1988 Educación y Unidad Nacional. *En* El Tereifi, A.A. (ed.), 1988, Estudios en

Unidad Nacional en el Sudán (en árabe), Khartoum University Press, Khartoum.

1989 Sobre el Estado Sudanés: Federalismo y Democracia. *En* El Tereifi, A.A. (ed.), 1989, Descentralización en el Sudán: Presente y Futuro, Khartoum University Press, Khartoum (en árabe).

Deng, F.

1989 What is not Said is what Divides. *En* Ahmed, A.M. y Sørbo, G.M. (eds.), 1989, Management of the Crisis in the Sudan. Centro de Estudios del Desarrollo, Universidad de Bergen.

El-Affendi, A.

1992 Discovering Southern Sudan: Sudanese Dilemmas for Islam in Africa. *En* The African Post Newsletter, Vol. 1, N° 4, junio 1992:9-10.

Gore, P.W.

1989 Contemporary Issues in Ethnic Relations: Problems of National Integration in the Sudan. *En* Hurreiz, S.H. y Abdel Salam, E.A. (eds.), 1989, Ethnic Conflict and National Integration in the Sudan, Khartoum University Press, Khartoum.

Harir, S.

1992 "Arab Belt" Versus "African Belt" in Dar Fur. A Paper Presented to Conference on "Short Cut to Decay: The Case of the Sudan". Centro de Estudios del Desarrollo, Universidad de Bergen.

Hassan, Y.F. (ed.)

1971 Sudan in Africa. Khartoum University Press, Khartoum

Ibrahim, A.A.

1989 Desarrollo Desigual y la Génesis de la Crisis del Sudán. *En* el Tereifi, A.A. (ed.), 1989, Descentralización en Sudán: Presente y Futuro, Khartoum University Press, Khartoum (en árabe).

Khalid, M.

1990 The Government they Deserve: The Role of the Elite in Sudans Political Evolution. Kegan Paul International, Londres y Nueva York.

Mazrui, A.A.

1971 The Multiple Marginality of the Sudan. *En* Hassan, Y.F. (ed.), 1971, Sudan in Africa, Khartoum University Press, Khartoum.

O'Fahey, R.S.

1969 Religion and Trade in the Keira Sultanate of Dar Fur. *En Hassan*, Y.F. (ed.), 1971, Sudan in Africa, Khartoum University Press, Khartoum.

1980 State and Society in Dar Fur. C. Hurst and Company, Londres.

Theobald, A.B.

1956 Ali Dinar: Last Sultan of Dar Fur 1898-1916. Longmans.

Warburg, G.R.

1992 Historical Discord in the Nile Valley. Hurst and Company, Londres.

HOWARD R. BERMAN

EL DESARROLLO DEL RECONOCIMIENTO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS

Durante la década pasada, los derechos de los pueblos indígenas han surgido como una importante dimensión en el derecho internacional sobre derechos humanos. Las Naciones Unidas y la Organización Internacional del Trabajo se han abocado recientemente a actividades de establecimiento de normas para el desarrollo de nuevos instrumentos internacionales y la Asamblea General de la ONU declaró a 1993 como el "Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo." Estas iniciativas representaron un reconocimiento de la comunidad internacional de que los pueblos indígenas enfrentan una continua crisis de supervivencia como sociedades diferenciadas.

La situación de los pueblos indígenas no puede ser completamente entendida independientemente de la historia del colonialismo. Cuando pasamos del 500 aniversario de la gesta de Colón al Año Internacional, debemos recordar el profundo vínculo entre 1492 y 1993. En el hemisferio occidental, los pueblos indígenas fueron las primeras y las más persistentes víctimas del colonialismo. Durante la intervención de cinco siglos en esa región, innumerables pueblos dejaron de existir como resultado directo del proceso colonial - otros continúan sufriendo ese legado.

En los territorios ancestrales indígenas fueron establecidas sociedades de colonos muchas de las cuales se transformaron en estados sucesores. En muchos de esos países, se desarrollaron doctrinas legales en la era colonial para legitimizar la dominación europea tal como los "derechos de descubrimiento", *terra nullius*, y el "nivel de civilización", y continuaron formando la base conceptual para la relación entre el estado y los pueblos indígenas en la legislación municipal. La función de estas doctrinas es racionalizar el hecho de la incorporación de los pueblos indígenas al estado y su sumisión a la autoridad legislativa. En otras regiones, el establecimiento de fronteras internacionales de acuerdo a los límites coloniales existentes (*uti possidetis*) encerró a

los pueblos indígenas dentro de estados sin ninguna oportunidad de un genuino consentimiento. Una vez incorporados, los pueblos indígenas se han encontrado en una vulnerable posición con respecto a los elementos explotadores de la sociedad dominante y a las políticas gubernamentales, estructuralmente indistinguibles del colonialismo clásico. Ciertamente, una serie de comentaristas han caracterizado la relación como de “colonialismo interno”, en el cual los pueblos indígenas son sometidos a un control administrativo, despojo de tierras y recursos, y forzados o inducidos a la asimilación.

A pesar de esta historia, o quizás a causa de ella, el reconocimiento de que las sociedades indígenas sobrevivientes en los estados existentes tienen derechos *como pueblos* se desarrolló lentamente dentro del sistema internacional de los derechos humanos. El primer enfoque internacional de la situación en países independientes, formulado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en conexión con encuentros regionales de los estados americanos miembros de la Organización en 1939 y 1949, subrayó la asimilación en vez de la integridad cultural. Consecuente con su mandato especializado en el campo de las relaciones laborales, y como resultado de experiencias con actividades de desarrollo rural en las montañas andinas de Sudamérica, la OIT consideró inicialmente a los pueblos indígenas en su conjunto como una población de trabajadores oprimidos que requerían acción nacional e internacional para elevar sus condiciones de vida y de trabajo, y como una potencial fuente de movilización laboral para el desarrollo económico nacional en varios estados. Las cuestiones culturales fueron dejadas de lado en favor de un análisis de clase que subrayaba la marginalización económica de las comunidades e individuos indígenas. Los estados miembros fueron alentados a impedir las prácticas discriminatorias y promover activamente la integración de trabajadores indígenas en las economías nacionales.¹

Cuando la OIT comenzó a hurgar más profundamente en la cuestión, y expandió sus investigaciones incluyendo otras regiones, sin embargo, las culturas tradicionales, instituciones, y estilos de vida indígenas surgieron como cuestiones de importancia inevitable. En la primera instancia, los especialistas de la OIT percibieron que el contexto cultural indígena era un impedimento para la integración. Las sociedades indígenas eran un mundo aparte de la vida social y económica del estado, y sus miembros estaban, en su mayoría, profundamente comprometidos con sus lazos comunales y normas de existencia. Consecuentemente, en esta visión, las culturas y estilos de vida tradicionales tenían que ser transformados si los objetivos de integración y desarrollo querían ser logrados. Por otro lado, la OIT se dio cuenta de que un

cambio rápido que resultara en la desintegración de las estructuras tradicionales de apoyo social sería altamente destructivo, dejando a los individuos vulnerables a la marginalización y explotación.

Para resolver el aparente dilema, un organismo de expertos que formaron un panel para asesorar a la Oficina del Trabajo a comienzos de los años 50, recomendó un régimen de transición en el cual las instituciones y estilos de vida indígenas serían protegidos por el estado mientras que la comunidad era gradualmente guiada a través de un proceso de cambio dirigido hacia la integración. El organismo asesor subrayó la importancia de la relación de los pueblos indígenas con sus tierras tradicionales en este proceso. Asegurar la base territorial servía a numerosos propósitos en la OIT - análisis en apoyo de la cohesión social de las comunidades indígenas, brindando la base material para las economías de subsistencia durante el período de transición, y ofreciendo el potencial de desarrollo económico a través de la eventual introducción de la producción agrícola orientada hacia el mercado. El panel recomendó que la tierra fuera asegurada a través del reconocimiento legal de un "derecho prioritario" indígena basado en la ocupación tradicional.²

La OIT no consideró en ningún momento en este período los derechos indígenas a preservar la integridad de sus culturas y órdenes sociales. Operando a partir de una premisa etnocéntrica de evolución social e interesada en el proceso de desarrollo rural, la OIT subrayó la integración inducida y dirigida a la sociedad nacional como el punto central de su programa.

Todas estas cuestiones modelaron el desarrollo de la Convención N° 107, la *Convención Relativa a la Protección e Integración de las Poblaciones Indígenas, Tribales y Semitribales en Países Independientes*, adoptada por la Conferencia Internacional del Trabajo en 1957 y finalmente ratificada por veintisiete estados.³ A causa de la orientación integracionista de este instrumento, muchas de las normas que resultaron de este ejercicio han probado ser destructivas para los pueblos indígenas.

Sin embargo, es importante notar dos desarrollos normativos. Primero, el Artículo 9 de la Convención prevé la completa e inmediata prohibición del trabajo forzado que afecte a las personas indígenas, incluyendo la servidumbre y el peonaje. La OIT ha interpretado esta previsión como permisiva de los servicios comunales menores requeridos de personas indígenas para el mutuo beneficio de la comunidad indígena en sí misma y para permitir la conscripción militar del estado.

El segundo, relativo a los derechos territoriales, es particularmente importante, pero en la práctica no es tan categórico:

Artículo 11 - Debe ser reconocido el derecho de propiedad, colectivo o individual, de los miembros de las poblaciones concernientes sobre las tierras que éstas ocupan tradicionalmente.

La redacción del artículo es importante pues la propiedad indígena es reconocida en la base de un derecho preexistente en vez de ser un otorgamiento del estado. Sin embargo, los derechos territoriales son seriamente calificados por otras previsiones de la Convención. Por ejemplo, el Artículo 12 es una cláusula derogatoria abierta que permite el traslado no consentido de los pueblos indígenas de sus territorios tradicionales “por razones relativas a la seguridad nacional o en el interés del desarrollo económico nacional”. Adicionalmente, la Convención no brinda ninguna protección con respecto a la alienación de tierras a través de la venta, hipoteca, o arriendo a elementos externos a las comunidades indígenas.

En otros respectos, la Convención ubica todos los aspectos de la vida indígena bajo la autoridad administrativa del estado, ya sea con propósitos de protección transitoria o para facilitar la integración. Como resultado, la Convención N° 107 ha sido muy criticada por legitimizar prácticas estatales que han conducido a la extinción de las sociedades indígenas. No ha tenido ninguna aparente influencia sobre el consiguiente desarrollo de las normas internacionales, excepto quizás como modelo negativo.

Las Naciones Unidas comenzaron un examen de la situación de los pueblos indígenas a comienzos de la década de 1970 como un componente de un amplio estudio sobre racismo y discriminación racial.⁴ A causa de la particular y compleja naturaleza del problema, en 1971 la Subcomisión sobre Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías nombró a José Martínez Cobo como Informante Especial para estudiar “El Problema de la Discriminación Contra las Poblaciones Indígenas”.⁵ Como el Título lo indica, el estudio comenzó con una valoración de los derechos indígenas bajo las entonces existentes normas de derechos humanos, pero pronto se hizo evidente que las cuestiones centrales que afectaban a la supervivencia indígena no podían ser confinadas ni tratadas adecuadamente dentro del marco de la Ley Fundamental Internacional de Derechos.⁶

Conducido durante un período de doce años por Augusto Willemssen Díaz del Centro de Derechos Humanos de la ONU, el estudio se centró cada vez más en el grupo indígena como una sociedad diferente en términos de derechos territoriales, relaciones sociales, estilos tradicionales de vida, libertad espiritual, y cuestiones amplias de integridad cultural. Rechazando el enfoque de la OIT como etnocéntrico, el estudio de la ONU desarrolló la premisa de que los pueblos indígenas

tenían un derecho inherente a la existencia dentro de sus territorios ancestrales de acuerdo a sus propias definiciones y modos de ser, y a transmitir ese patrimonio territorial y cultural a las futuras generaciones. En 1983, el Informante Especial sometió conclusiones detalladas, proposiciones y recomendaciones sobre un amplio espectro de cuestiones incluyendo tierras y recursos, instituciones culturales, sociales y legales, derechos y prácticas religiosas, lenguas, derechos políticos, salud, educación, etc. Los derechos asociados con esas cuestiones fueron presentados como derechos preexistentes enraizados en la existencia histórica de los pueblos indígenas como sociedades diferentes.⁷ El documento final brindó un fundamento conceptual importante para los posteriores intentos normativos a nivel internacional.

La más grande influencia sobre el desarrollo de las normas internacionales, sin embargo, provino de los mismos pueblos indígenas. En 1975, representantes indígenas de Argentina, Australia, Bolivia, Canadá, Colombia, Ecuador, Finlandia, Grecia, Guatemala, Méjico, Nueva Zelanda, Nicaragua, Noruega, Panamá, Paraguay, Perú, Suecia, los Estados Unidos y Venezuela se reunieron en Port Alberni, Canadá, para comenzar un movimiento internacional por los derechos indígenas.

Dos años más tarde, en 1977, una Conferencia Internacional de ONG sobre Discriminación Contra las Poblaciones Indígenas en las Américas fue celebrada en el Palacio de las Naciones en Ginebra. A la Conferencia asistieron representantes de más de sesenta pueblos indígenas, cincuenta ONG internacionales, la ONU, la OIT y UNESCO, y observadores de veintisiete gobiernos. Los participantes indígenas hicieron presentaciones relativas a la autenticidad de sus historias como pueblos diferenciados y vincularon esas historias a tres áreas temáticas para la definición de sus derechos: tierras, autodeterminación, e integridad cultural. En la clausura de la reunión, a través de un proceso de consenso, los representante indígenas presentaron una "Declaración de Principios para la Defensa de las Naciones Indias y Pueblos del Hemisferio Occidental".⁸ El documento fue el primer intento serio de formular en términos legales un comprehensivo sistema de normas sobre derechos indígenas. Una siguiente conferencia de ONG en 1981 sobre "Los Pueblos Indígenas y la Tierra" publicó un detallado análisis de la interrelación entre derechos territoriales y autodeterminación y llamó a la apertura de un foro internacional para la participación indígena.⁹

Las Conferencias de 1977 y 1981 fueron acontecimientos educacionales y políticos claves. A partir de ese entonces, las organizaciones internacionales han percibido la necesidad de hacer participar directamente a los pueblos indígenas en actividades relativas a sus derechos.

Las definiciones indígenas de derechos substantivos han también afectado en forma importante los desarrollos conceptuales a nivel intencional. Por ejemplo, el documento final del estudio de la ONU analiza y apoya la importancia de varias formas de autodeterminación para la supervivencia indígena.¹⁰ En forma similar, en 1981, una Conferencia internacional de la UNESCO sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina, con participantes indígenas, publicó la Declaración de San José condenando el genocidio cultural, la destrucción intencional de un pueblo diferenciado a través de la supresión de la identidad cultural, como "una forma extrema de violación colectiva de derechos humanos." La Conferencia también reconoció a los derechos territoriales y la autonomía como fundamentales.¹¹

Por lejos, el más importante acontecimiento de este período, sin embargo, fue el establecimiento en 1981 del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas dentro de la Subcomisión sobre Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías de la ONU. El mandato del Grupo de Trabajo es doble: revisar anualmente los acontecimientos relativos a los pueblos indígenas y la redacción de nuevas normas para el reconocimiento de los derechos indígenas. La segunda parte del mandato representa un reconocimiento formal del sistema de derechos humanos de la ONU de que el existente código de derechos individuales es insuficiente a la luz de las realidades indígenas. Distingue también claramente las cuestiones de los derechos indígenas de un ejercicio paralelo normativo sobre los derechos de las minorías.

Desde 1988, el Grupo de Trabajo, con participación indígena y gubernamental, ha estado elaborando una Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.¹² El instrumento está actualmente en la forma de un texto consensual de redacción que será formalmente adoptado por el Grupo de Trabajo en su sesión de 1994 y será sometido a la Subcomisión en 1994 y a la Comisión de Derechos Humanos en 1995 para una futura acción. La Declaración preliminar es de largo alcance, reconociendo derechos a lo largo de todo el espectro de las relaciones indígenas con el estado.

La OIT ha desarrollado también recientemente un nuevo instrumento. En 1989, la Conferencia Internacional del Trabajo adoptó la Convención N° 169 (*Convención Relativa a los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*) para revisar y eventualmente reemplazar la Convención N° 107. La integración dirigida ha sido eliminada ya que el principio organizador en favor de un modelo participatorio derivó de las políticas contemporáneas de desarrollo rural de la OIT. En contraste con la Convención N° 107, la Convención N° 169 en sus términos prevé la continuación de sociedades indígenas diferenciadas y

alienta a los gobiernos a respetar la integridad cultural indígena. Sin embargo, a diferencia de la Declaración preliminar de la ONU, no es específicamente un instrumento de derechos que presente un código de derechos fundamentales que el estado no puede violar. Más bien, al estilo de la OIT, trata de regular las políticas gubernamentales a través de un sistema de requisitos procesales ubicados en organismos estatales, en los cuales los estados por lo demás retienen la autoridad administrativa y legislativa sobre los asuntos indígenas.

Tanto los textos de la ONU y la OIT son innovativos en la medida en que ubican al grupo indígena como la entidad depositaria de los derechos. Los instrumentos coinciden también en parte en una serie de áreas temáticas, pero frecuentemente encaran de forma sorprendentemente distinta los vitales derechos substantivos.

Tierras y recursos

Cada instrumento reconoce la importancia de la profunda y compleja relación que los pueblos indígenas tienen con la tierra y el mundo natural - y presenta esa relación en la forma de derechos. La más amplia formulación aparece en la Declaración preliminar de la ONU:

Los pueblos indígenas tienen el derecho a poseer, desarrollar, controlar, y usar las tierras y territorios, incluyendo el total entorno de las tierras, aire, aguas, aguas costeras, hielo marítimo, flora, y fauna y otros recursos que han poseído tradicionalmente o de otra manera ocupado o usado. Esto incluye el derecho al pleno reconocimiento de sus leyes, tradiciones y costumbres, sistemas de tenencia de la tierra e instituciones para el desarrollo y manejo de recursos, y el derecho a medidas efectivas por parte de los Estados para impedir cualquier interferencia, alienación o usurpación de estos derechos.¹⁴

Ambos instrumentos presentan derechos de propiedad y posesión basados en la ocupación tradicional; es decir, son derechos preexistentes o inherentes a la tierra establecidos por historias, culturas y tradiciones indígenas que deben ser reconocidas por el estado como un régimen legal diferenciado. El lenguaje expresa un concepto patrimonial de propiedad en el cual las sociedades indígenas tienen una autoridad independiente para determinar las normas de tenencia y uso entre sus miembros.

Ambos textos prevén una protección ambiental de la base territorial, pero aquí el lenguaje difiere, reflejando las diferencias estructurales en los enfoques de la ONU y la OIT. La declaración de la ONU habla del *derecho* a la protección, conservación, y cuando fuera necesario, la

restauración del medio ambiente total y la capacidad productiva de las tierras y territorios. Es también bastante específico en la prohibición de actividades militares sin el consentimiento indígena y el depositar o arrojar desechos peligrosos.¹⁵ La Convención N° 169 de la OIT, en comparación, ubica una *obligación* general a los organismos del estado “en cooperación con los pueblos concernientes, de proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan.”¹⁶ No se designa expresamente ningún derecho.

Una de las más grandes diferencias en los instrumentos radica en su actitud con respecto a las vitales cuestiones de la expropiación de tierras y la explotación de recursos naturales. La Convención N° 169 continúa permitiendo el traslado sin consentimiento de los pueblos indígenas de sus tierras, aunque con un sistema de requisitos procesales que deben preceder la acción.¹⁷ La declaración preliminar de la ONU prohíbe categóricamente los traslados sin libre consentimiento¹⁸ y clasifica al despojo de tierras, territorios, y recursos y los traslados de población como ejemplos de genocidio cultural.¹⁹

La Declaración preliminar incluye la propiedad y el control de los recursos naturales dentro del amplio concepto de derechos territoriales,²⁰ y requiere claramente el consentimiento indígena como una condición para el comienzo de proyectos de extracción de recursos naturales.²¹ La Convención N° 169 deja la cuestión de los recursos naturales a la legislación nacional, haciendo vulnerables a los pueblos indígenas con respecto a la acción estatal. Cuando la legislación nacional reconoce los derechos indígenas a los recursos, la Convención requiere que estos derechos sean “especialmente salvaguardados.” Sin embargo, en países donde la legislación designa al estado como el propietario del subsuelo u otros recursos, el instrumento no establece ninguna restricción a la extracción de recursos más que un proceso de consulta²² y obligaciones generales de protección ambiental.²³

Las previsiones de la OIT sobre traslados y explotación de recursos han sido fuertemente criticadas como potencialmente negadoras de mucho del valor protector de la Convención. En la mayoría de las regiones, la extracción de recursos sigue siendo el fenómeno más destructivo que enfrentan los pueblos indígenas.

Autodeterminación

En las palabras del Informante Especial de la ONU, “la autodeterminación, en sus muchas formas, es... una precondition para que los pueblos indígenas puedan ser capaces de gozar de sus derechos fun-

damentales y determinar su futuro, preservando, desarrollando y traspasando su identidad étnica específica a futuras generaciones.”²⁴

Inevitablemente, esta cuestión ha generado una considerable controversia. Para algunos gobiernos asistentes a las reuniones del Grupo de Trabajo de la ONU, la discusión de la autodeterminación comienza y termina con la amenaza de secesión y desmembramiento del estado. Aunque algunos pueblos indígenas definen su derecho a la autodeterminación en términos de independencia política, muchos representantes indígenas han adoptado un enfoque funcional, sin proponer una fórmula particular para la implementación definitiva del derecho. Han planteado la autodeterminación como el derecho a controlar sus instituciones, territorios, recursos, órdenes sociales y culturas sin dominación o interferencia externa y el derecho a establecer sus relaciones con la sociedad dominante y el estado en base al consentimiento.

La Declaración preliminar de la ONU reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación en los mismos términos que el derecho es articulado en las Convenciones internacionales de derechos humanos:

Los pueblos indígenas tienen el derecho a la autodeterminación. En virtud de ese derecho ellos determinan libremente su estatus político y encaran libremente su desarrollo económico, social, y cultural. ²⁵

Algunos aspectos de estas cuestiones están funcionalmente tratados en las Partes V y VII del texto preliminar. Los artículos 19 y 20 se refieren al derecho a la participación política en las instituciones del estado “si así lo eligen”, y está redactado en términos de participación de los pueblos como tales. El artículo 20 requiere además a los estados obtener el “libre e informado consentimiento” de los pueblos indígenas antes de implementar medidas que los afecten.

El artículo 31 trata directamente de lo que es llamado un “derecho a la autonomía en asuntos relativos a sus propias cuestiones internas y locales” - una especificación del *mínimo* contenido de la autodeterminación expresada en forma general en el Párrafo 3. En la lista que sigue se incluye la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de difusión, la salud, la vivienda, el empleo, el bienestar social, las actividades económicas, la administración de tierras y recursos, el medio ambiente, el sistema impositivo, y la entrada de personas ajenas. Gudmundur Alfredsson del Centro de Derechos Humanos, quien participó en la redacción original de esta cláusula, ha dicho que estaba basada en el acuerdo de Gobierno Autónomo de Groenlandia. Otras provisiones del texto reconocen el derecho a determinar la tenencia de la tierra,²⁶ la estructura, procedimientos y participación en las institucio-

nes indígenas,²⁷ la participación en las sociedades indígenas en su conjunto,²⁸ las responsabilidades de los individuos con respecto a la comunidad indígena,²⁹ y, cuando no fuera incompatible con las normas internacionales de derechos humanos, la manutención de sus prácticas y procedimientos jurídicos.³⁰

La Convención brinda la posibilidad de administración y control indígena en las áreas de capacitación vocacional,³¹ servicios de salud,³² y educación³³ bajo algunas circunstancias.

Integridad cultural

La Declaración preliminar de la ONU y la Convención N° 169 de la OIT reflejan una consciencia de que la cultura es un concepto comprensivo que implica identidad comunal, tradición espiritual, lenguaje, instituciones sociales, ley consuetudinaria, y la totalidad de las relaciones indígenas con el mundo natural. La Declaración preliminar establece expresamente el derecho a no sufrir genocidio cultural, incluyendo dentro de ese concepto cualquier forma de asimilación, integración, o estilos de vida “impuestos a aquellos por medidas legislativas, administrativas u otras,” y la desposesión de territorios y recursos.³⁴ Los derechos a mantener la lengua, las tradiciones espirituales, las economías tradicionales, y las prácticas de curación están específicamente reconocidos³⁵ junto con el derecho a controlar la educación de los niños³⁶.

La Convención N° 169 generalmente requiere que los “valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales” de los pueblos indígenas sean reconocidos y protegidos y apela al respeto de la “integridad de los valores, prácticas e instituciones de estos pueblos...”³⁷.

En conclusión, aunque pocos negarían ahora la justicia histórica del movimiento por los derechos indígenas, el entorno político para la realización de esos derechos sigue siendo difícil. A nivel nacional, dónde la implementación efectiva debe tener lugar, los gobiernos son reacios a conceder autoridad a las comunidades indígenas y territorios o sobre la disposición de recursos indígenas. Muchos factores impiden el cambio: la cultura política del aparato del estado, las actitudes racistas residuales que niegan la inherente validez de las culturas indígenas, las ideologías que soslayan el carácter comunal de las sociedades indígenas, los modelos de desarrollo orientados hacia la integración social y económica, y lo más poderoso, los intereses económicos transnacionales y nacionales que codician los recursos naturales pertenecientes a las tierras indígenas. Las presiones económicas son particularmente

intensas en países abrumados por la deuda internacional y afectados por los regímenes de ajuste estructural del FMI.

Sin embargo, el cambio está ocurriendo. Aparte de las actividades normativas, el mismo proceso del Grupo de Trabajo ha tenido un impacto notable sobre la situación de los pueblos indígenas en algunos países. Como foro, ha servido para plantear la visibilidad de las cuestiones indígenas a los gobiernos y ha brindado la oportunidad, a veces, de abrir un diálogo que ha continuado en las capitales nacionales. Queda ahora por verse si la comunidad internacional tomará el próximo paso necesario y establecerá un comprehensivo y significativo reconocimiento de los derechos indígenas. La supervivencia de los pueblos está en juego.

Partes de este trabajo fueron presentadas en un panel sobre "Los pueblos indígenas y el derecho a la autodeterminación" en el Encuentro Anual de la Sociedad Americana de Derecho Internacional en Washington D.C., 2 de abril de 1993.

Notas

1. Organización Internacional del Trabajo, *Pueblos Indígenas: Condiciones de Vida y Trabajo de las Poblaciones Aborígenes en Países Independientes*, Estudios e Informes, New Series, No. 35 (1953).
2. *Segunda Sesión del Comité de Expertos sobre Trabajo Indígena de la OIT*, 70 International Labour Rev. (1954).
3. Organización Internacional del Trabajo, *Convenciones y Recomendaciones de Trabajo Internacional*, 1919-1981, en 858 (1982). Actualmente, 23 estados son partes de la Convención 107: Bélgica (1958), Cuba (1958), Rep. Dominicana (1958), El Salvador (1958), Ghana (1958), Haití (1958), India (1958), Egipto (1959), Siria (1959), Argentina (1960), Paquistán (1960), Perú (1960), Portugal (1960), Túnez (1962), Brasil (1965), Malawi (1965), Ecuador (1969), Paraguay (1969), Panamá (1971), Bangladesh (1972), Angola (1976), Guinea Bissau (1977), Iraq (1986). Las ratificaciones están ahora cerradas.
4. Naciones Unidas, *Estudio Especial sobre la Discriminación Racial en las Esferas Políticas, Sociales y Culturales* (Hernán Santa Cruz, Informante Especial), UN Sales No. E.71. XIV.2 (1971), Cap. IX.
5. El informe final fue publicado como el *Estudio del Problema de la Discriminación Contra las Poblaciones Indígenas*, de las Naciones Unidas (José R. Martínez Cobo, Informante Especial) ONU Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7 & Add. 1-4 (1986).
6. Se considera generalmente que la "Ley Fundamental de Derechos" incluye la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), la Convención Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), y la Convención Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (1966).

7. Conclusiones, Propuestas, y Recomendaciones, E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4.
8. *Conferencia Internacional de ONG sobre la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas: Declaraciones y Documentos Finales* (1977).
9. *Informe de la Conferencia Internacional de ONG sobre Pueblos Indígenas y la Tierra* (1981).
10. Arriba, nota 7/20.
11. Citado en nota 5, Vol. I, p. 123-25.
12. Informe del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en su Onceava Sesión, Doc. ONU E/CN.4/Sub.2/1993/29, Anexo I, p. 50-60.
13. Hasta agosto de 1993, cinco estados han ratificado la Convención 169: Noruega, Méjico, Bolivia, Colombia, y Costa Rica.
14. Artículo Preliminar 26.
15. Artículo Preliminar 28.
16. Artículo 7 (4).
17. Artículo 16.
18. Artículo Preliminar 10 ("Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras y territorios. No se podrá realizar ningún traslado sin el libre e informado consentimiento de los pueblos indígenas concernientes y después de un acuerdo sobre una justa y equitativa compensación y, cuando fuera posible, con la opción de retorno.").
19. Artículo Preliminar 7 (b), (c).
20. Artículo Preliminar 26.
21. Artículo Preliminar 30.
22. Artículo 15 (2).
23. Artículo 7 (4).
24. Arriba, nota 7/20.
25. Artículo Preliminar 3.
26. Artículo Preliminar 26.
27. Artículo Preliminar 32.
28. Id.
29. Artículo Preliminar 34.
30. Artículo Preliminar 33.
31. Artículo 22.
32. Artículo 25.
33. Artículo 27.
34. Artículo Preliminar 7 (b), (d).

35. Artículos Preliminares 9, 12-14, 21, 24.

36. Artículo Preliminar 15.

37. Artículo 5 (a), (b).

COLABORADORES

Cheick Ag Baye. Representante de los tuareg. Participó en la formulación del Acuerdo de Paz con el estado de Mali.

Gunnvor Berge. Antropóloga. Investigadora del Centro para el Desarrollo y Medio Ambiente, Universidad de Oslo, Noruega.

Howard R. Berman. Profesor de Derecho Internacional, Facultad de Derecho de California Occidental, San Diego, EEUU.

Marcus Colchester. Antropólogo. Director del Programa para los Pueblos de la Selva, Movimiento Mundial por la Selva. (Londres)

#Oma G/aq'o. Estudiante de magisterio. Fundación de Desarrollo Nyae Nyae de Namibia. Centro de Capacitación de Baraka, Bushmanland Oriental. Namibia.

Kipi George. Líder de los barakwena, Caprivi Occidental, Namibia.

John Katé Hardbattle. Representante del Pueblo Originario del Kalahari, Botswana.

Sharif Harir. Antropólogo, Investigador del Centro de Estudios del Desarrollo, Universidad de Bergen, Noruega.

Robert K. Hitchcock. Profesor Adjunto de Antropología y Coordinador de Estudios Africanos en la Universidad de Nebraska, Lincoln, Nebraska, EEUU.

Ulitala Hiveluah. Secretario Permanente, Ministro de Tierras, Reasentamiento y Rehabilitación, Namibia.

Aaron /Ar/twa Johannis. Representante del Pueblo Originario del Kalahari, Botswana.

George R. Kakoti. Abogado de la Suprema Corte, Tanzania.

M.K.van Klinken. Asesor del Programa de Desarrollo de Tierras Áridas y Semi Áridas, Distrito de Kajiado, Kenya.

Komtsa Komtsa. Representante del Pueblo Originario del Kalahari, Botswana.

Charles Lane. Investigador Superior Asociado, Programa de Tierras Secas, Instituto Internacional de Medio Ambiente y Desarrollo, Londres, Inglaterra.

Ibrahim Ag Litny. Tuareg. Uno de los editores de “Tuareg Newsletter”, París/Mali.

M.A. Mohamed Salih. Antropólogo. Profesor Decano del Instituto de Estudios Sociales, la Haya, Holanda.

Jwani T. Mwaikusa. Abogado de Derechos Humanos y Profesor de la Universidad de Dar es Salaam, Tanzania.

Saruni Oitesoi ole Ngulay. Secretario Ejecutivo Interino de Inyuat e-Maa, la Organización de Desarrollo de los Pastoralistas Maa, Arusha, Tanzania.

C.T. Ntwaagae. Ministerio de Gobierno Local, Tierras y Viviendas, Botswana.

Kxao Moses #Oma. Director de la Cooperativa de Agricultores Nyae Nyae, Baraka, Bushmanland Oriental, Namibia.

Gaspard Sebalinda. Representante Legal de la Asociación para el Desarrollo Global de los Batwa de Ruanda (ADBR). Ruanda.

Ringo W. Tenga. Profesor Decano de la Universidad de Dar es Salaam y Miembro del Comité de Ayuda Legal, Tanzania.

Charles Uwiragiye. Secretario-Coordinador de la Asociación para la Promoción de los Batwa (APB), Ruanda.

Hanne Veber. Antropóloga. Investigadora del Centro de Investigación del Desarrollo, Copenhague, Dinamarca.

Espen Wæhle. Antropólogo. Museo Etnográfico. Universidad de Oslo, Noruega.

IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas) es una organización internacional e independiente que se dedica a investigar la opresión sufrida por los pueblos indígenas

IWGIA publica la serie DOCUMENTOS IWGIA en castellano y en inglés, y las publicaciones trimestrales ASUNTOS INDIGENAS (en castellano), e INDIGENOUS AFFAIRS (en inglés). Los editores agradecerán toda clase de sugerencias y contribuciones a las publicaciones IWGIA.

Los precios de suscripción para 1994 son los siguientes:

	Instituciones	Particulares
Asuntos Indígenas + El mundo Indígena:	US\$ 35.-	US\$ 25.-
Documentos + El mundo Indígena:	US\$ 35.-	US\$ 25.-
Asuntos Indígenas + El mundo Indígena + Documentos:	US\$ 65.-	US\$ 45.-

Los pagos deberán ser extendidos a nombre de:

IWGIA, Fiolstraede 10, DK - 1171 Copenhagen K, Dinamarca

Tel.: +45 33 12 47 24; Telefax: +45 33 14 77 49

Giro Postal: 4 17 99 00

Banco: Den Danske Bank: 4180-854142

Consejo Internacional de IWGIA:

Georg Henriksen - Presidente, René Fuerst - Vicepresidente, Jens Dahl, Karen Bundgaard Andersen, Andrew Gray, Finn Lynge, Aud Talle, Espen Wæhle, Kaj Århem y representantes de los grupos nacionales en Dinamarca, Suecia, Noruega, Suiza y Rusia.

Comité Ejecutivo:

Georg Henriksen, René Fuerst, Jens Dahl, Karen Andersen y Arne Thomassen.

Secretariado Internacional de IWGIA:

Director: Jens Dahl

Investigador: Andrew Gray

Secretaria de Dirección: Lola García-Alix

Proyectos: Alejandro Parellada

Administración: Karen Bundgaard Andersen

Publicaciones: Mario Di Lucci, Alejandro Parellada

Gráfica: Jorge Monrás

Tipografía: Jørgen Abelsen

Consejo Asesor: Gudmundur Alfredson, Howard Bermann, Julian Burger, Peter Jull y Sharon Venne

Colaboradores: Sheila Aikman, Maribel Blasco, Jørgen Manero Hald, Ryzcard Korpak, Rasmus Nielsen.

