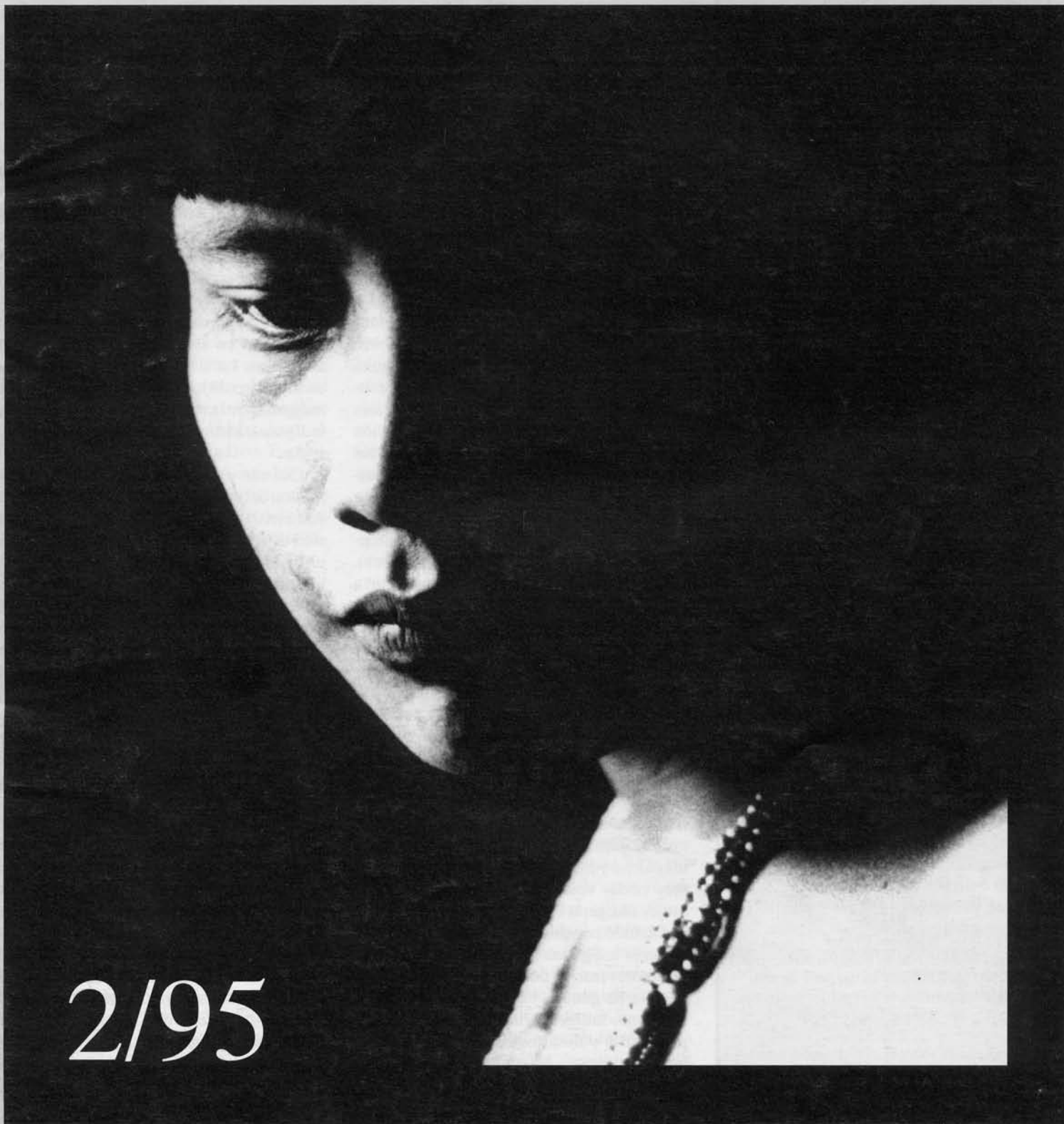




Asuntos Indígenas

No.2 . abril / mayo / junio . 1995

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas



2/95

Contenido

Editorial	
Por Inger Sjørslev	
Pág. 2	
India	
La situación de la mujer indígena dalit	
Por Ruth Manorana	
Pág. 4	
Mujeres indígenas	
Las mujeres indígenas en América	
Foro de ONGs de Mujeres,	
Mar del Plata, Argentina,	
Pág. 8	
Primer congreso sobre	
las mujeres indígenas urbanas -	
Por Consejo Inter-Regional Mapuche	
Pág. 12	
Las mujeres tuareg de Ahoggar	
Por Ingrid Poulsen	
Pág. 14	
Nigeria	
Los ogoni - un pueblo indígena amenazado	
Por Ben Naanen	
Pág. 18	
Somalia	
Las minorías vulnerables	
de Somalia y Somaliland	
Por Bernhard Helander	
Pág. 21	
Brasil	
Los yanomamis en Brasil:	
nuevo gobierno, viejas amenazas	
Por Bruce Albert	
Pág. 24	
Reportaje fotográfico	
Los yanomamis	
Por Claudia Andujar	
Pág. 28	
Chile	
La nueva ley para las Comunidades Indígenas	
Por Vicente Mariqueo Q.	
Pág. 34	
Dinamarca	
Estrategia del gobierno relativa a la	
ayuda danesa a los pueblos indígenas	
Por Poul Nielson, Ministro de Cooperación y	
Desarrollo de Dinamarca	
Pág. 40	
Países Nórdicos	
Los sami en los países nórdicos	
Por Jens Brøsted	
Pág. 42	
Canadá	
La Nación Lubicon Cree	
¿próxima a la extinción?	
Por Bernhard Bös y Andreas Knudsen	
Pág. 46	
Naciones Unidas	
El establecimiento de un Foro Permanente de la	
ONU para Pueblos Indígenas y de una	
Asamblea Autónoma de Pueblos Indígenas	
Por Ramón López-Reyes	
Pág. 52	
Nueva película sobre la caza de genes humanos	
Por Marcus Colchester	
Pág. 56	
NOTICIAS BREVES	
Pág. 58	

Editorial

Cuando decidimos en IWGIA dedicar un número de *Asuntos Indígenas* a los problemas e intereses de las mujeres indígenas, tuvimos que reconocer muy pronto que el material accesible sobre esta cuestión es escaso. Podríamos haber tratado de escarbar en busca de información sobre las vidas de las mujeres en las sociedades indígenas tradicionales, tal como han sido estudiadas por antropólogos y exploradores, aunque incluso en este caso, la perspectiva femenina constituye más la excepción que la regla. O podríamos preguntar a las redes de trabajo de mujeres y los grupos de mujeres con los cuales tenemos contactos, pero igual la información sobre la situación específica de la mujer indígena y sus intereses es limitada cuando se la considera en el marco de las políticas actuales y en la perspectiva de la presente situación política, económica y social mundial de los pueblos indígenas. En este año de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, a ser celebrada en Beijing en septiembre, es de esperar que se otorgue mucha más atención a la situación de las mujeres indígenas. Hasta entonces, sólo podemos alentar a nuestros contactos indígenas a que nos envíen artículos, sugerencias, noticias e información general sobre la vida de las mujeres en las comunidades indígenas, en tanto que madres, mujeres comerciantes, trabajadoras domésticas o mujeres explotadas sexualmente, o como guardianes de la cultura, como activistas políticas o como protagonistas de cambios.

Este número de *Asuntos Indígenas* contiene tres artículos sobre la situación de la mujer. Esto no es mucho considerando la magnitud y la urgencia del tema, y esperamos poder volver sobre la cuestión de la mujer indígena en futuras publicaciones.

Cuando consideramos la situación de las mujeres indígenas en el mundo de hoy, se hacen necesarias dos perspectivas, la perspectiva de género y la perspectiva indígena. Como indígenas, las mujeres enfrentan problemas y desafíos comunes tanto a los hombres como a las mujeres, y las mujeres luchan junto con sus compañeros masculi-

nos en su lucha por los derechos humanos, por la mejora de sus condiciones de vida y por el reconocimiento de la autodeterminación como base para obtener el control de sus propias vidas. Usan la Declaración Preliminar de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas como arma en su lucha, y las mujeres así como los hombres toman parte en el proceso impulsado por el establecimiento del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas, y en general, en la irrupción de los pueblos indígenas en el escenario político mundial. No obstante, la mayoría de los representantes en este escenario son hombres, de la misma forma que en el caso de las personas no indígenas. La dominación masculina del escenario político mundial se aplica a los indígenas de la misma manera que a los no indígenas, aunque existen excepciones a la regla.

Cuando el Fondo de los Derechos Humanos, del cual IWGIA es un miembro fundamental, y el cual trabaja para la obtención de fondos para la participación indígena en el Grupo de Trabajo de la ONU, recibe solicitudes todos los años, la regla general es, sin embargo, que alrededor del 80% proviene de hombres. Aunque sabemos que en muchas sociedades indígenas las mujeres han jugado tradicionalmente un papel político importante, en la política internacional la dominación mundial masculina no indígena es todavía notable, y quisiéramos aprovechar esta oportunidad para alentar a nuestras lectoras indígenas a participar más decididamente en el escenario político internacional.

En una perspectiva de género la pregunta que surge obviamente, teniendo en cuenta la conferencia de Beijing, es qué pueden obtener las mujeres indígenas de la solidaridad de las mujeres occidentales. Es de esperar que la parte fundamental de la conferencia de Beijing esté dedicada a los intereses de las mujeres en los países en vías de desarrollo, pero teniendo presente la conferencia de Nairobi de 1990, los movimientos feministas de los países occidentales tendrán sin lugar a dudas una fuerte presencia. Una

por **Inger Sjørsvlev**

mujer indígena amiga dijo recientemente que después de haber asistido a la conferencia de Nairobi, ni siquiera piensa en ir a Beijing, ya que sintió que la mayor parte de las cuestiones tratadas en la conferencia estaban muy alejadas de los acuciantes problemas suyos y de otras mujeres indígenas. En la India, las mujeres, de trabajo tenaz, de la unidad de Coordinación para Beijing expresaron la preocupación de que las mujeres occidentales acapararían otra vez la atención, centrándose en cuestiones como el aborto libre, mientras que para la mayoría de las mujeres de los países en desarrollo los temas tales como las cuestiones primarias de la salud son mucho más urgentes. La cuestión es si los intereses de las mujeres occidentales están tan alejados de los problemas de las mujeres indígenas que constituya casi una ofensa hablar de su situación dentro del mismo marco. Esperemos que no, y consideremos más bien la conferencia mundial como una oportunidad para que las mujeres privilegiadas del mundo usen su fuerza y privilegios en la solidaridad con las menos privilegiadas.

Otra interrogante es si las cuestiones de género son de poca importancia para las mujeres indígenas vistas en relación a los acuciantes problemas que comparten con los hombres, como la lucha por la mera supervivencia, para evitar ser expulsados de sus tierras y para protegerse contra la violencia. Sin embargo, la especial vulnerabilidad de las mujeres, los demasiado numerosos casos documentados de violación y explotación sexual y el hecho de que las mujeres como madres tienen una especial responsabilidad, hacen que esta interrogante sea más bien superflua.

Aunque marginadas en muchos sentidos, las mujeres indígenas son todavía sensibles a los efectos de la globalización, de los movimientos dentro del mercado mundial y de las poderosas fuerzas dentro del sistema global económico y político. A nivel local, los imperativos de las fuerzas del mercado y la globalización han estado socavando las comunidades y las familias en todo el mundo, y esto también se aplica a las comunidades

indígenas. En algunos casos, las mujeres son desplazadas al fondo en el proceso de creciente interacción entre la sociedad indígena con sus valores tradicionales y la cultura de la mayoría y la sociedad nacional. En algunos aspectos las mujeres se ven beneficiadas por el contacto más estrecho con el mundo no-indígena, en otros su valorización y sus papeles y derechos tradicionales son amenazados.

Entre los *tuareg*, la posición de una persona está determinada por línea materna. Tal como Ingrid Poulsen lo demuestra en su artículo, antes existía un equilibrio social y económico entre los sexos, pero con los cambios socioeconómicos a partir del régimen colonial francés, las mujeres se han convertido cada vez más en dependientes del trabajo asalariado de los hombres. Las mujeres urbanas pierden el vínculo con su línea femenina de parentesco y son marginadas doblemente cuando se trasladan a la ciudad, donde deben portar velo, aunque no forma parte de la costumbre *tuareg*.

En América del Sur existen acuciantes problemas relativos a los derechos a la tierra, la violencia, la exclusión del desarrollo económico y la falta de educación y salud. Los escritores argumentan que las mujeres indígenas son víctimas de una triple marginación, como mujeres, como indígenas y como trabajadoras, y abogan por el reconocimiento e implementación de los derechos de las mujeres indígenas por parte de los gobiernos y organismos internacionales.

En su artículo sobre la situación de las mujeres dalit en la India, Ruth Manorama expresa que los 200 millones de dalit –dalit significa literalmente oprimidos o pisoteados– son los habitantes indígenas de la península India. Esta comprende unos 70 millones de *adivasi*, habitantes originarios o pueblos indígenas, aunque el gobierno de la India no los reconoce como indígenas. Están clasificados dentro del esquema constitucional gubernamental como tribus registradas, mientras que los dalit son los llamados "intocables", ubicados en lo más bajo de la jerarquía de castas. Aunque los dalit sean considerados indígenas o no, las muje-

res dalit y *adivasi* comparten las amenazas de la quema de sus hogares y campos, la tortura, las agresiones, la violación y el asesinato, y el peligro de ser víctimas de trabajos forzados y de la prostitución. Tal como argumentan las mujeres sudamericanas que las mujeres indígenas están triplemente oprimidas, Ruth Manorama expresa que las mujeres dalit están sometidas a una triple alienación, en base a la clase, a la casta y al sexo.

En el estado de Bihar, en la India, encontré recientemente a una mujer joven, cuya historia me fue contada por sus amigos de una organización de derechos humanos que trabaja por los indígenas del área. Viviendo en Bihar, ella fue engañada a trasladarse a Delhi en base a una carta falsa. En Delhi fue detenida por la fuerza durante un mes, mientras que se celebraban negociaciones relativas a su venta. Se exigían 6.000 rupias (unos 200 dólares). Aparentemente, el comprador halló el precio demasiado alto, y eso fue la suerte de la joven. Le dio tiempo para pasar una carta clandestina y escapó de la brutal suerte destinada a ella. Frecuentemente, los casos de este tipo, que no son inusuales en las áreas *adivasi*, nunca llegan a la justicia, y si lo hacen, y si los culpables son hallados, las sentencias no se ejecutan. "Vivimos en el miedo", me dijo la gente, y éste puede ser el interés fundamental de las mujeres indígenas: no tener miedo. Miedo por la salud de sus hijos, miedo por sus propias vidas y las de sus maridos, padres y hermanos, y miedo por el destino de un futuro fuera de su control.

El obtener un mejor control de sus propias vidas, tanto individual como comunitariamente, debe ser un objetivo mínimo para aquellas mujeres indígenas, de cuyas vidas, sueños, aspiraciones y sabiduría se hace necesario saber mucho más. □

El papel de las mujeres indígenas es bastante crucial. Son el centro de las identidades indígenas en el amplio movimiento y las luchas de los pueblos indígenas de la India, Asia y el mundo entero. En esencia, la visión indígena y la consciencia alternativa es primariamente feminista, no patriarcal, no jerárquica y positivamente ecológica.

Los *dalit* son los indígenas de la india, comprendiendo unos 200 millones de personas. Dalit significa "oprimidos" o "pisoteados", en muchas lenguas hindúes. Son injustamente pauperizados y oprimidos por los poderosos.

Entendido como la encarnación de un sentido de opresión y por lo tanto, la necesidad de la revuelta contra la opresión, dalit implica una doble opresión – en términos sociales y económicos de casta inferior. La

lización hindú de la India conocida como el sistema de castas.

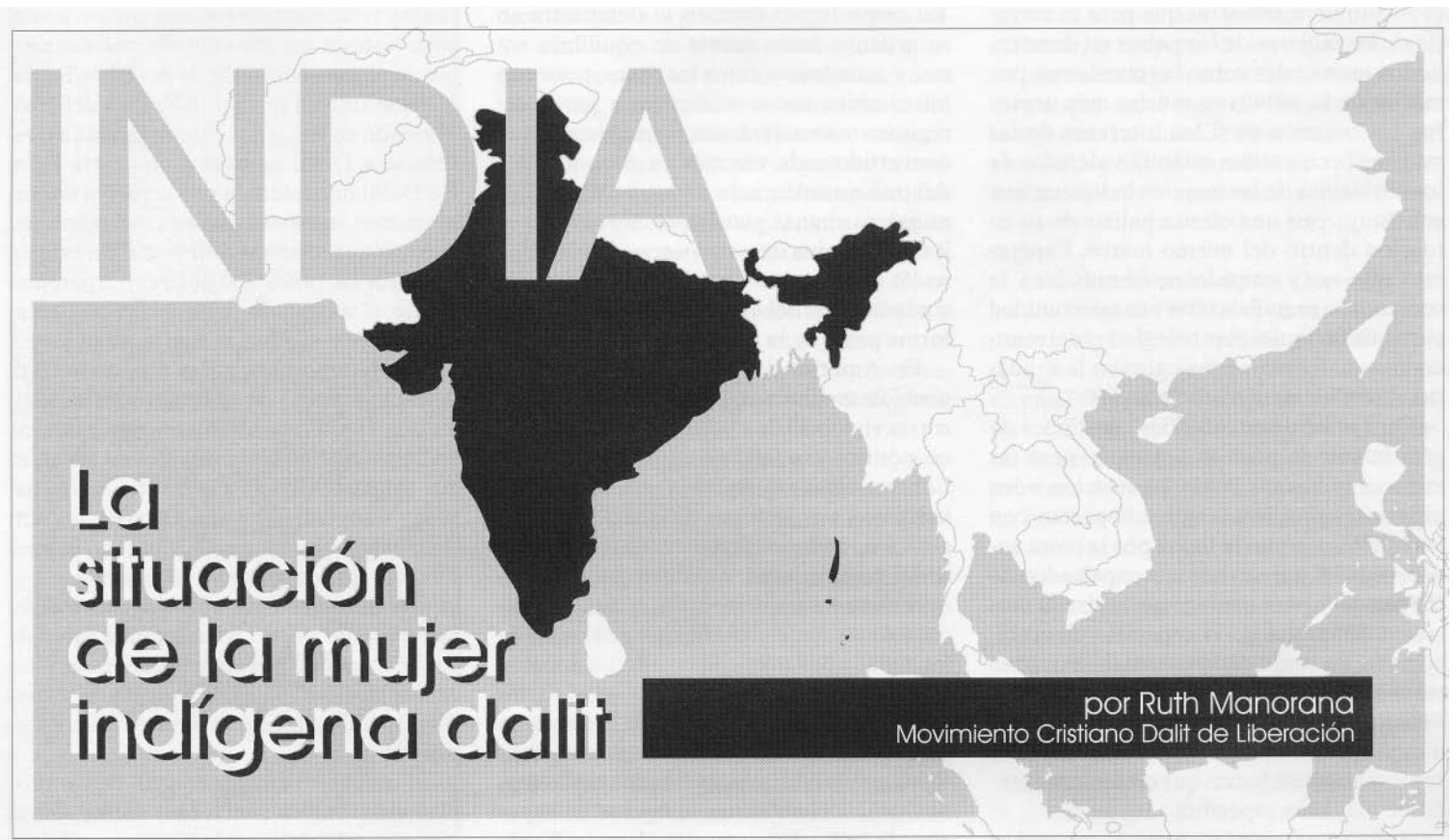
"Nuestro territorio fue saqueado y confiscado por estos invasores y fuimos relegados a las afueras de nuestros pueblos y aldeas, donde hemos vivido durante miles de años agrupados como descastados, en una pobreza abyecta, cautivos de por vida de nuestros amos extranjeros", dijo el Sr. Yokesh Varhadi, en su testimonio para el reconocimiento de 200 millones de dalit, intocables y pueblos tribales como indígenas.

Los dalit son un pueblo heterogéneo en términos de raíces étnicas, identidad cultural y otras condiciones materiales aunque estén en la misma región. Todavía preservan un patrimonio étnico, religioso y cultural diferenciado en varios grados, a pesar de su absorción al hinduismo sánscrito y otras religiones,

tos de pasaje y festivales que simbolizan su comunión con la naturaleza.

La literatura y los movimientos dalit de hoy heredaron valores tradicionales, que muestran su profundo anhelo y aspiración de igualdad y dignidad humana, y justicia. Pueden jactarse de identidad, cultura y patrimonio ancestral dalit.

Hoy su problemática puede ser descrita en términos de una pérdida de humanidad, una comunidad despojada y condiciones de segregación. Su pérdida de dimensión humana, la continua explotación económica y la opresión sociocultural los ha dejado sin expresión política. La condición cristiana de los dalit es una parte integral de su problemática aunque un puñado de individuos ha experimentado recientemente una movilidad ascendente.



palabra dalit se convierte así en un símbolo de orgullo afirmativo y resistencia a las opresiones vinculadas de casta y clase.

La evidencia histórica señala el hecho de que los dalit eran los habitantes originales de la India. Son un pueblo diferenciado, con culturas diferenciadas. Los invasores arios les impusieron no sólo su régimen político sino también un cierto sistema jerárquico religioso-social de la civi-

A diferencia del hinduismo, no tienen una clase sacerdotal. Los dalit rechazaron la autoridad absoluta y siguieron una "religión de humanidad". Como tal, bajo inspiración divina, cualquier miembro de la comunidad, hombre o mujer, niño o niña, puede danzar, orar y profetizar. Las plegarias son pronunciadas por los ancianos para la prosperidad de la aldea, el país, el mundo y sus criaturas, y la naturaleza. Hay ri-

La grave situación de los dalit

La violación a gran escala de los derechos dalit comprende la quema de sus hogares y campos, el asesinato, la tortura y la violencia contra las mujeres, el acoso sexual y la violación de mujeres, las muertes en cárceles y en custodia, y demás. Esto ocurre a pesar de las garantías constitucionales de abolición de la intocabilidad. Las víctimas del trabajo obligatorio, del trabajo infantil,

la prostitución y del *devadasi* provienen en su mayoría de las comunidades dalit.

Los funcionarios dicen que la implementación de la protección de la Ley de Derechos Civiles de 1955 y SC/ST (prevención de atrocidades, Ley de 1989) deja mucho que desear. Los tribunales no pueden proteger a las víctimas y a los testigos de la intimidación.

Los incidentes tales como la masacres de Tsundur en Andhra Pradesh, la violencia contra mujeres en Bihar (julio de 1992), los disturbios de castas en Tamil Nadu, los suicidios entre los *chuni kotal* – una tribu local *lodha* de Bengala occidental, el caso de los dalit cristianos de Idapanur, los *khamer* en Rajasthan y varios otros cientos de casos Constituyen claramente violaciones de derechos humanos.

libertades civiles, el estatus inferior, la vida deshumanizada y las condiciones de trabajo inhumanas, la pauperización total, la desnutrición, las malas condiciones de salud, el efecto adverso de diversos anticonceptivos e instrumentos de planificación familiar recientemente inventados que violan sus cuerpos, su situación de analfabetismo e ignorancia, el ostracismo social y la intocabilidad mantenida por el hinduismo y otras religiones (tales como el cristianismo).

La vida de la mujer dalit es de miseria y agonía. Las mujeres dalit fueron desplazadas de la actividad productiva bajo el disfraz del desarrollo manifestado en la modernización y sus tecnologías, la computarización, la opción de varias plantas de energía nuclear, y la construcción de represas en nombre de la energía y la urbanización. Estos proyectos de desarrollo se apro-

paga bajos salarios. Muchas de ellas están sometidas a trabajos forzados. Trabajan bajo las condiciones más explotadoras, deshumanizantes, e insalubres, usualmente como empleadas domésticas, vendedoras de verduras, fabricantes de *beedi*, y obreras de la construcción. Ni su trabajo ni sus sueldos están reglamentados. Además, estas mujeres viven en los barrios bajos urbanos como intrusas.

La educación no es todavía accesible a los grupos de las castas bajas como los *bhangi* o rebuscadores y los *chamar* quienes tradicionalmente son trabajadores del cuero. Las castas altas, especialmente los *brahmanes* reciben la mejor educación y obtienen los más prestigiosos trabajos.

Incluso en las instituciones cristianas e iglesias de la India, las oportunidades de los dalit en lo que refiere al empleo, la educa-

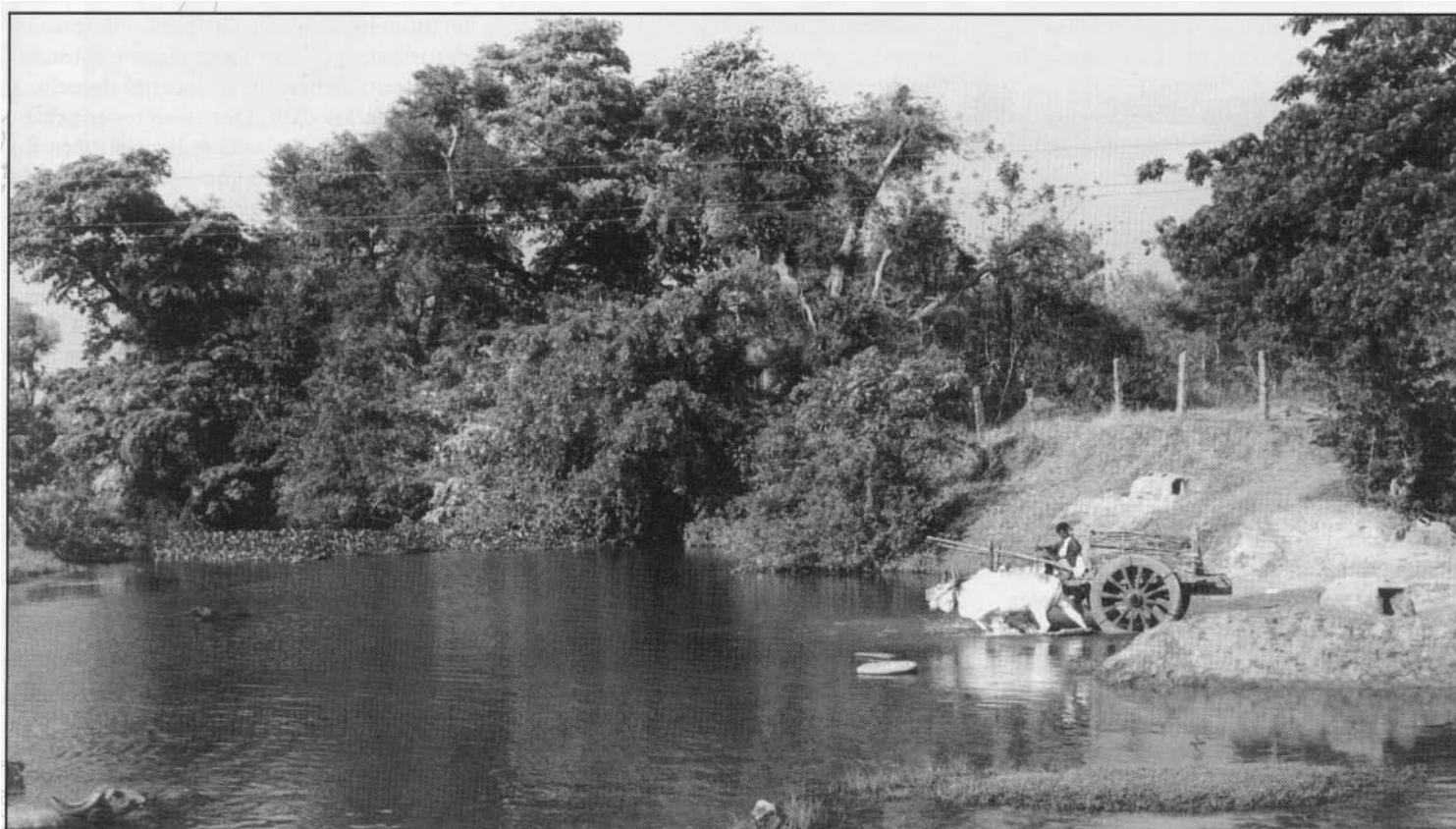


Foto: Inger Sjørslev

La situación de las mujeres dalit

Las mujeres dalit son referidas como "los dalit de los dalit" o las pisoteadas de los pisoteados, porque son triplemente alienadas en base a su clase (pobres), casta (descastadas) y sexo.

La opresión de la mujer dalit refleja cuestiones tales como la violencia estatal, la negación de derechos territoriales, la discriminación social y legal, la violación de las

piaron de su base natural de recursos, o la destruyeron. Censuraron la productividad de la mujer mediante la remoción de la tierra, el agua y los bosques de su manejo y control. Si bien la subordinación de la mujer y el patriarcado son las formas más antiguas de opresión, ahora han tomado una nueva y más violenta forma.

Las mujeres dalit conforman el mayor grupo de trabajadores sin tierra, y se les

ción, los servicios sanitarios, y la participación en los procesos resolutivos, no están garantizadas. Aunque los dalit forman la mayoría de la iglesia cristiana (en algunos lugares el 90%), los problemas de los dalit no han sido considerados muy seriamente. Se ha ofrecido mucho de palabra, los documentos de la iglesia hablan de nosotros, pero tenemos que esperar al crepúsculo. Para citar algunos ejemplos:

La iglesia ha solicitado a doscientos sesenta y dos familias dalit de Bangalore que se trasladen para así construir un complejo comercial en esa tierra para aumentar sus ganancias. Recientemente, un hospital de pueblo, manejado por una institución cristiana que servía a los pobres de las aldeas, fue injustamente cerrado sin ninguna razón. Se economizó en base a los trabajadores, que eran todos dalit.

La mayoría de las escuelas cristianas y hospitales se han transformado en fuentes de ganancia en nombre de la autosuficiencia y han descuidado el bienestar de las comunidades no pudientes. Además, la mayoría de las escuelas urbanas manejadas por las instituciones cristianas sólo sirven a la clase y casta altas. Los edificios escolares y eclesiásticos usados por los dalit en las áreas rurales son dilapidados. La educación de las mujeres en las áreas rurales ha sido totalmente descuidada y los servicios de apoyo, tales como residencias e instrucción no gozan de la prioridad del programa de la iglesia.

Las comunidades dalit de las áreas rurales o urbanas están constantemente enfrentando la inseguridad de ser expulsadas y que sus casas sean demolidas. Antes eran los habitantes originales de la tierra, hoy no tienen tierras ni hogares. Los dalit son segregados de las aldeas principales. Sus poblados son llamados colonias o *cheris* en las lenguas locales. Les es prohibido usar los pozos aldeanos comunes y los templos. No disponen incluso de caminos hasta sus cementerios en muchas de las aldeas de la India.

"La violación y el acoso sexual ... son usados como armas de represalia y para aplastar la moral de un sector de la población," dijo un ex presidente de tribunales de la India. Nuevas formas de explotación sexual, tales como el *betals seva* (literalmente adoración al desnudo), el *meanso* y el sistema *devadasi* son algunos rituales religiosos que tienen como víctimas a las mujeres dalit.

El Movimiento Cristiano Dalit de Liberación (CDLM) incorporó el contexto liberador del término en su consigna "dalit es digno" en 1985 (como "negro es hermoso") y la Teología Dalit (de articulación similar de fé y filosofía como la Teología Negra) fue usada por primera vez en los documentos del CDLM en 1985 y comienzos de 1986. El Consejo Mundial de Iglesias (WCC) entró en conocimiento de la cuestión de los cristianos dalit en 1986.

En la Séptima Asamblea de WCC (1991) se adoptó una declaración sobre pueblos

indígenas y derechos a la tierra. La misma concluyó: "el WCC debería continuar trabajando con los pueblos indígenas para asegurar que las cuestiones identificadas por ellos, sus comunidades y organizaciones sean escuchadas y se actúe sobre ellas. Afirmamos la creciente conciencia sobre la lucha de los pueblos indígenas, incluyendo a los dalit de la India". Nos alegramos de que los dalit hayan merecido una referencia directa en este documento.

Quisiera hacer una referencia especial a una consulta de "mujeres bajo el racismo y el sistema de castas", celebrada en 1986, dónde mujeres de todas las regiones del mundo fueron convocadas por el WCC/PCR. Yo realicé una presentación sobre la opresión de casta de los dalit de la India, particularmente de las mujeres dalit. La consulta preparó una declaración y efectuó un claro llamado para que "WCC, PCR y las iglesias de nuestros países nos otorguen todo el financiamiento necesario y el apoyo político en la lucha contra la opresión de las mujeres dalit", y se realicen mayores esfuerzos para apoyar al CDLM y las iglesias de la India.

La primera consulta sobre "las luchas y aspiraciones de las mujeres dalit" fue celebrada en 1987 y fue apoyada por el PCR. La consulta ayudó a mujeres de las comunidades dalit y activistas que trabajan con los dalit a comprender y analizar las raíces de la discriminación de castas en la India; y a priorizar cuestiones y cursos de acción. La Dra. Jean Sindab, Secretaria Ejecutiva del Departamento de la Mujer del PCR-WCC, asistió a la consulta, lo cual dio un impulso moral a las mujeres dalit, para dar un paso al frente y continuar su lucha contra el sistema de castas.

Gracias a los continuos esfuerzos de los dalit y varios grupos y movimientos dalit, se introdujo un "Programa de Apoyo a los Dalit" en la 14 categoría programática del PCR en 1989. Este programa estaba dirigido inicialmente a convenir una importante consulta para representantes de los dalit de varias organizaciones, movimientos, comunidades religiosas, en miras al establecimiento de prioridades y estrategias comunes, y para internacionalizar las cuestiones dalit.

Vemos la vinculación entre las mujeres de las comunidades dalit y las mujeres indígenas y oprimidas racialmente sobre cuyas espaldas se ha construido la mansión del progreso. Tenemos historias similares para contar, tenemos luchas similares a impulsar. De alguna manera, es apropiado llamar a esta Reunión Asiática como "Reunión Dalit Asiática". Pues la palabra dalit indica

a todos aquellos que están oprimidos y quebrados, y da una afirmación positiva de nuestra identidad. Existen posibilidades de una nueva alianza y necesidades de forjar un vínculo común. Hay una urgente necesidad de que el mundo comprenda la situación de "'apartheid' en India".

Rechazamos categóricamente toda defensa paternalista y especial basada en la noción del "Bienestar Harijan" (los dalit objetaron los nombres como *harijan*, que significa hijos de Dios por parte de los gobiernos o las iglesias). Hacemos responsables a los partidos políticos por su falta de comprensión de la agonía de los dalit, que traspasa la pobreza y las atrocidades ahondándose en un mucho más profundo mal socioeconómico.

Los dalit y los pueblos tribales han sido partes integrantes de un verdadero sistema social, no sólo en el pasado sino también en la India independiente, la cual ha adoptado un modelo de desarrollo que los desplaza y desorienta y es hostil a su digna existencia. El sistema debería reconocer el derecho a la vida de los dalit. Deberían tener prioridades sobre todas las demás cuestiones. En lugar de tratarlos como a migajas por la rutinización y trivialización de los planes especiales para los dalit, éstos exigen la liberación. Este no es una consigna vaga. Su contenido necesita ser aclarado en términos de la vida entera de los dalit. El Dr. Babasaheb Ambedkar, el líder de los dalit en la India, dijo que hay dos enemigos "la ideología de castas y el capitalismo". Buscamos una afirmación poderosa, alternativas y una perspectiva socialista basada en la justicia y la igualdad. La consigna del Dr. Ambedkar "¡Educar, agitar, organizar!" gana una nueva perspectiva en la emancipación de los dalit. El ha dicho, "tengan fé en ustedes mismos. Con la justicia de nuestra parte, la batalla es en su pleno sentido espiritual... Es una batalla por la libertad, es la batalla por el reclamo de la personalidad humana" (en la Conferencia pan India de las Clases Deprimidas, el 19 de julio en Nagpur).

¿Qué es necesario hacer?

La posición oficial del gobierno de la India es que la gente que pertenece a las castas y tribus registradas no son pueblos indígenas. (Ref. Gobierno de la India, Misión Permanente de la India en la Oficina de la ONU, Ginebra, declaración del Sr. Prabhu Dayal). La siguiente declaración es contraria a la antes mencionada posición:

Los arios "después de derrotar a los ha-



ciudades de los enemigos y aunque la mayoría de los nativos conquistados fueron finalmente reducidos a la esclavitud, fueron asignados un lugar en la sociedad como una clase separada". Esta clase no mencionada eran los intocables, los "dalit" (*India, Early History*, 1990)

1. La declaración preliminar del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU a ser aprobada por la Asamblea General de la ONU es un muy importante instrumento para el futuro de todos los pueblos indígenas del mundo.
2. Necesitamos la asistencia de los foros nacionales y asiáticos globales en la capacitación para crear una identidad de liberación dalit. Debería comenzar con la reconstrucción de su historia, el regis-

tro de sus luchas y movimientos, las biografías de sus héroes, heroínas y líderes, y el estudio de sus símbolos tradicionales y religiosos. El mismo proceso debe ser asegurado a otras comunidades indígenas.

3. Un estudio sistemático del "impacto de, la política de ajuste estructural y los programas de neocolonización" tales como aquellos impuestos por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial a los pueblos indígenas y exigencias de protección.
4. Promover una campaña de solidaridad, red de información entre los indígenas de Asia. Un "periódico" a nivel asiático de pueblos/mujeres indígenas será fundamental.

5. Promover un "centro cultural de los pueblos/mujeres indígenas asiáticos" en Asia para el arte, la literatura, la poesía, la pintura, etc.

6. Promover el liderazgo, la educación, los estudios transculturales entre las mujeres indígenas de Asia.

Quisiera finalizar esta presentación citando algo de un poema dalit:

"Mis derechos se están levantando como el sol. ¿Negarás este amanecer?" □



LAS MUJERES INDIGENAS en AMERICA

Foro de ONGs de Mujeres de América Latina y el Caribe

Publicado por ALAI

(Agencia Latinoamericana de Información)

Situación social

Se estima que actualmente existen unos 40 millones de indígenas, desde México hasta el Cono Sur. De esta cantidad, un 59 por ciento somos Mujeres Indígenas, lo que equivale a 23,6 millones de Mujeres Indígenas y, si bien es cierto que los Pueblos Indígenas atravesamos situaciones críticas y extremas, podemos afirmar que las Mujeres Indígenas nos hallamos triplemente marginadas y discriminadas: como mujeres, como indígenas y como trabajadoras. Son despreciadas nuestras capacidades, habilidades y destrezas, y se nos mantiene relegadas completamente de cualquier acción de desarrollo. Esta condición en muchos países pasa a ser crónica.

Debe destacarse, sin embargo, que las Mujeres Indígenas hemos pasado a protagonizar las mismas luchas que las mujeres del sector popular, las mismas estrategias de sobrevivencia, enfrentándonos a constantes choques culturales, laborales y psi-

cológicos. Sufrimos, entonces, una triple subordinación: socioeconómica, política y cultural.

La conciencia como mujeres indígenas y trabajadoras debe considerarse entonces un elemento fundamental.

La condición jurídica

Analizando la legislación que existe en el continente, hemos encontrado muy pocos casos en los que la Constitución Política incluye los derechos de los Pueblos Indígenas, menos aún se definen los derechos de la Mujer Indígena. Hay solamente menciones paternalistas sobre el rescate cultural,

en donde somos vistas como objeto y no como sujeto, la promoción de valores culturales está expresada solamente como patrimonio y la situación de los Pueblos Indígenas inmersa en la declaración general de deberes y derechos de todos los ciudadanos.

En esta situación no podemos gozar de derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población del país en que vivimos. Nuestras leyes ancestrales, derechos y valores han sufrido la agresión de una posición asimilacionista e integracionista por parte de los gobiernos.

Derecho a tierra y territorio

Las mujeres indígenas estamos identificadas con la tierra, la tierra es vida, la mujer es vida, ambas somos madres, por tanto hay que cuidarla, amarla y respetarla.

Nuestros territorios aún siguen invadidos y existen muchos problemas por lo que deben solucionarse los conflictos de tierras y

respetarse los territorios indígenas, con títulos o sin ellos, que por derecho e históricamente nos pertenecen.

Acceso a los servicios

Salud

Generalmente los servicios de salud comunitarios no se coordinan con todos los demás servicios que se prestan en el país, o responden a esquemas totalmente occidentales, que se nos imponen, eso cuando llegamos a tener acceso a ellos.

Los datos estadísticos nos demuestran que la población que menos acceso tiene a los servicios de salud, es la rural y, de manera especial, las mujeres indígenas por factores discriminatorios.

Los servicios de salud a nivel comunitario no se planifican y administran en coordinación con nosotras, y no se toma en cuenta las condiciones geográficas económicas, sociales y culturales en que vivimos, así como nuestros propios métodos de prevención, prácticas curativas y medicina natural o tradicional.

El conocimiento de medicina natural es propiedad intelectual de los pueblos indígenas y para tener acceso a ella debemos ser consultados.

Hay casos de esterilizaciones masivas inconsultas, que han sido encubiertas como métodos de planificación familiar que no son más que políticas de exterminio encubiertas. También los pueblos indígenas hemos sido utilizados como elementos de estudios y experimentación científica (proyectos de biogenética).

Educación

Las indígenas durante estos últimos 500 años hemos sido no sólo las reproductoras de nuestros Pueblos sino también de nuestras costumbres y tradiciones.

Hemos sido las educadoras y en nuestras manos ha estado la educación de las nuevas generaciones tanto en el amor por nuestra identidad indígena como en la salvaguarda de nuestras tradiciones y nuestros idiomas. Hemos sido las hilanderas de los lazos que nos unen al pasado glorioso de nuestras culturas milenarias.

Las Mujeres Indígenas tradicionalmente hemos sido excluidas por los programas educativos. El porcentaje de analfabetismo y el retorno al analfabetismo son muy altos entre nosotras, y el mismo hecho de estar

sujetas a la pobreza extrema y la marginación, nos impide acceder a la educación en cualquiera de sus formas. Son pocas las experiencias en educación bilingüe intercultural, pero aún de ellas hemos estado ausentes las Mujeres Indígenas, agravándose la falta de respeto y de reconocimiento a nuestra identidad.

Los programas educativos aplicados en zonas rurales se han estandarizado desconociendo nuestras particularidades como mujeres indígenas y nuestras necesidades. Desconociendo todos nuestros valores culturales, tales como el arte, el tejido, la historia, etc.

Existe una estrecha relación entre el grado de escolaridad y la pobreza en la mujer indígena.

Bienestar y seguridad social

Existen algunas experiencias de seguridad social, pero casi no se ha incluido en la mujer indígena, pues no se le reconoce como población económicamente productiva, a pesar de que el trabajo es persistente, notorio y en condiciones sumamente desfavorables.

El bienestar social es casi inexistente, por no referirnos a su ausencia completa.

La violencia contra la Mujer Indígena

En las últimas décadas la violencia contra las Mujeres Indígenas ha tomado una fuerza inusitada. Está la violencia surgida de los conflictos armados, de la migración masiva, del desarraigo de nuestros lugares de origen, del éxodo y de la vida sometida a la total inseguridad.

No debemos olvidar que se han incrementado contra nosotras la violación y los abusos sexuales, el maltrato y tratos crueles y degradantes, particularmente contra las jóvenes indígenas que al emigrar a las ciudades trabajamos como empleadas domésticas y somos en su mayoría madres de hijos no deseados.

Los problemas no sólo se mantienen o se han agravado sino que han surgido nuevos elementos que dificultan más aún el mantenimiento y desarrollo de nuestras culturas. Entre ellos podemos señalar el fenómeno cada vez más frecuente de las migraciones económicas, en las que se ha comprobado que la mayoría son mujeres y hombres jóvenes; por otra parte se han seguido produciendo en estos últimos años las mi-

graciones por causa de la represión que algunos gobiernos latinoamericanos han ejercido en contra de la población civil. Este fenómeno ha dado lugar al apareamiento de poblaciones de refugiados en algunos países que en su mayoría son mujeres y niños huérfanos.

También es de citarse el hecho que dentro de aquellos países que han sido afectados por las guerras internas existen poblaciones desplazadas de sus lugares de origen, aquí también los grupos más desprotegidos han sido los ancianos, las mujeres y los niños.

La problemática que acarrea esta realidad es diversa, en ella se vive no sólo el desarraigo de las costumbres, del hábitat en que se ha nacido y crecido, sino también la ruptura de los lazos familiares, de los idiomas tradicionales, las formas de organización tradicional comunitaria, la vestimenta; todo ello significa el grave peligro de la pérdida de identidad. Considerables grupos de mujeres de pueblos indígenas han sufrido por estas causas problemas de salud mental y física y la pérdida de todas sus pertenencias y de sus pequeñas parcelas. El daño sufrido por los huérfanos de guerra, entre los que también hay niñas, es incalculable.

Es también violencia contra nosotras la sobreexplotación de nuestra fuerza de trabajo, de nuestras habilidades y la sobrecarga de nuestras responsabilidades familiares y económicas. Por otra parte elementos ajenos a nuestras costumbres y la influencia de normas occidentales han dado como resultado niveles de violencia en nuestros hogares.

La mujer indígena y los conflictos armados

En los países donde hay o hubo conflictos armados internos, las mujeres indígenas hemos sido las más afectadas por las políticas de tierra arrasada, se cuentan por miles las mujeres asesinadas por el ejército de sus respectivos países, también son muchas las afectadas por las desapariciones forzadas y por la tortura, el desplazamiento interno y el exilio.

Es un elemento específico de las mujeres el que los miembros de las fuerzas armadas o de represión gubernamentales usen como método de amedrentamiento y tortura contra ellas, la violación sexual, debido a ello muchas mujeres resultan con em-

barazos de hijos no deseados; es esta quizás la tortura más lacerante que pueda sufrir una mujer.

La persistencia de los conflictos armados internos y la represión que se desata da como resultado miles de fallecidos a consecuencia de ejecuciones extrajudiciales, y de desaparecidos forzados que son una terrible realidad latinoamericana. La impunidad y las medidas de emergencia se han convertido en costumbre casi permanente.

La mujer indígena frente a esto, tiene un doble rol, el del sujeto que sufre el mayor grado de impacto de los conflictos armados, y el de salvaguarda de la estructura social indígena que la mantiene como una vivencia cultural permanente, aún en las condiciones más extremas.

Situación económica

La situación económica de la mujer indígena se caracteriza por los más altos índices de pobreza, la degradación acelerada del medio ambiente por la sobreexplotación y la escasez de tierras lo que le va restando espacios de sobrevivencia, — a esto debe añadirse el impacto de las medidas de ajuste económico, el desempleo y la nula participación en los programas de desarrollo.

El problema de la tenencia de la tierra es trascendental en el aspecto socioeconómico y cultural, pues la vinculación de los Pueblos Indígenas y, de manera particular, de la Mujer Indígena a la tierra, determinan su economía. Al perder su derecho a la tierra, está obligada a la migración, al desplazamiento y a la sujeción a una realidad urbana que le es ajena y que la margina.

La pobreza de la mujer indígena es persistente y severa pues más del 79% vive en extrema pobreza porque sus condiciones de vida son abismalmente distintas a las del resto de la población.

No se conocen los índices de abandono que sufrimos las mujeres indígenas pero se sabe que miles de nosotras en todos nuestros países llevamos la pesada carga de mantenimiento del hogar.

Es conocido por todos que las artesanías que producimos son de gran belleza y en algunos países son muy cotizadas, sin embargo desafortunadamente no somos nosotras mismas, en la mayoría de los casos, las más favorecidas por su venta ya que son los intermediarios los que reciben las ganancias.

Es importante señalar que actualmente estamos luchando para organizarnos en cooperativas de producción y venta pero en casi todos los países aún los bancos no nos consideran como sujetos de crédito. Muchas veces nos vemos obligadas a abandonar a los hijos para salir a buscar trabajo a las ciudades, por lo que creemos que es importante crear fuentes de trabajo en nuestras propias comunidades.

Situación cultural

A pesar de la imposición cultural de los invasores y luego la aculturación que sufren los países subdesarrollados de parte de los países desarrollados, que han desvirtuado la identidad y la conciencia de género de las mujeres indígenas, los valores culturales se han mantenido en algún grado y han servido como elemento cohesionador, gracias a nuestra presencia y resistencia, pues a través de la tradición oral hemos conservado el idioma, el arte, la artesanía y la medicina tradicional y natural.

Organización y mujer indígena

En las dos últimas décadas han surgido con algunas dificultades algunas organizaciones y movimientos de Mujeres Indígenas, a pesar de que la influencia de costumbres de la cultura dominante ha hecho que las mujeres indígenas veamos debilitados nuestros roles y participación. Las luchas de los Pueblos Indígenas han contribuido a la apertura de los temas indígenas en algunos organismos internacionales. Esta lucha ha permitido el surgimiento de mujeres indígenas que con su liderazgo y con el concurso de sus compañeras de organización, las mujeres indígenas se aboquen a los temas político—económicos nacionales e internacionales y de esta manera lentamente aún se inserten en la vida política de cada uno de nuestros pueblos.

Propuestas para una nueva relación entre sociedad-estado y la mujer indígena

Analizada la problemática de la Mujer Indígena sus aspectos más sobresalientes, encontramos una homogeneidad innegable en todos los países de la zona, lo que nos lleva a proponer algunas estrategias comunes que ayuden a ese gran objetivo de la Conferencia de Beijing: *"Fomentar una visión global del siglo veintiuno"*, que refleje plenamente

te la cuestión de la igualdad entre el hombre y la mujer. Nosotras añadimos: *"la igualdad para la mujer indígena en el ámbito del desarrollo y de la paz"*.

Propuestas a los gobiernos y organismos internacionales:

- Proceder al reconocimiento y aplicación de los derechos de la mujer indígena, derechos basados en su género, identidad y realidad socioeconómica, política y cultural;
- Propiciar el análisis, el estudio y la implementación de las reformas constitucionales para el pleno reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas, incorporándolos a las constituciones de los diferentes países;
- La necesidad de realizar un diagnóstico sobre la situación de la mujer indígena en las tareas sociales, económicas, políticas y culturales, que sirva de base, en coordinación con las mujeres indígenas, para la planificación, coordinación y ejecución de planes, programas y proyectos para las mujeres indígenas;
- Integrar a la mujer indígena en todos los niveles de la planificación para el desarrollo en cada país;
- Exigir a los gobiernos el reconocimiento del carácter pluricultural, plurinacional y multilingüe de nuestros pueblos indígenas.
- Exigir el reconocimiento de nuestras tierras y territorios que nos pertenecen originariamente, entrega de títulos y delimitación de los mismos.
- El reconocimiento legal de los pueblos, organizaciones y federaciones indígenas respetando a sus autoridades originarias y sus propias formas de organización social.
- Crear los instrumentos jurídicos y sociales adecuados para proteger a la mujer contra la violencia doméstica y política.
- Incentivar a la realización de una gran campaña que involucre en un papel protagónico a los pueblos indígenas para la protección del medio ambiente y del ecosistema, como uno de los mecanismos más adecuados para posibilitar a la mujer indígena el acceso a mejores niveles de vida;
- Implementar políticas realistas que solucionen el problema del analfabetismo de la mujer indígena y campesina posi-

bilitando el acceso de la mujer a la educación intercultural y bilingüe respetando la cosmovisión indígena, educación no sexista y formativa que arraigue al hombre y a la mujer a la tierra.

- Implementar políticas de salud que garanticen servicios accesibles y de calidad a las mujeres indígenas y campesinas con dignidad y respeto a sus usos y costumbres. Reconocimiento oficial de OMS y de OPS y gobiernos, valoración y apoyo a las prácticas ancestrales de la medicina natural y tradicional.

Poner fin a las políticas de esterilización masiva de mujeres indígenas y campesinas, rechazo a programas de planificación familiar que no tengan en cuenta nuestras costumbres.

Implementar políticas de seguridad y bienestar social gratuito al sector indígena y campesino.

Exigir el reconocimiento del fondo indígena para el desarrollo de los pueblos indígenas.

Exigir a los gobiernos los recursos financieros necesarios que faciliten la presencia y participación real de la mujer indígena, campesina en la Conferencia Mundial en Beijing, garantizando el proceso de preparación previa en los niveles nacionales y regionales.

Las propuestas para las ONGs y organizaciones femeninas

Crear una red de comunicación de la mujer indígena para mantener una constante información, la presencia de sus valores culturales, su pensamiento, sus actividades y problemas, y como una metodología de educación participativa, que permita una fluida interacción entre mujeres indígenas.

Brindar apoyo solidario de todo tipo a organizaciones de mujeres indígenas que por sí mismas, mediante la investigación, acción, capacitación e interacción, vayan fortaleciendo sus estructuras, permitiendo el liderazgo de la mujer indígena y consolidando metas y objetivos que la beneficien.

Propuestas específicas a las mujeres indígenas

- La base de una mayor y óptima participación de las mujeres indígenas en las estructuras sociales y políticas de los



Mujer kuna (Foto: Andrew Young)

países y regiones a los que pertenecemos, radica en la organización surgida de las mujeres indígenas.

Debemos ir sistematizando y profundizando el conocimiento de nuestra propia realidad para mejorarla o cambiarla; Debemos trabajar arduamente para lograr una participación en los niveles de poder formales y no formales.

Estamos obligadas a potencializar nuestras capacidades, habilidades y conocimientos para coadyuvar los cambios necesarios en nuestras sociedades para que el nuevo Milenio sea de bienestar y desarrollo sustentable para toda la humanidad.

Propuestas para una nueva relación entre los medios de comunicación y la mujer indígena

En consideración de la importancia que tiene la comunicación en la sociedad contemporánea, y afirmando que el acceso a la información y a los canales de expresión son elementos fundamentales de la participación democrática, y luego de constatar que en la mayoría de los medios de comunicación masiva de América Latina y el Caribe, la problemática indígena es marginada y sus planteamientos están prácticamente ausentes y que esta marginación es aún más acentuada en el caso de las mujeres indígenas planteamos:

- Garantizar el acceso equitativo de los pueblos indígenas y, de manera particular, de las mujeres indígenas, a los medios de comunicación masiva, para expresar sus problemáticas y sus puntos de vista.
- Garantizar y facilitar el acceso de los pueblos indígenas a las nuevas tecnologías de comunicación y, de manera especial, que se den facilidades para que las mujeres indígenas puedan acceder y apropiarse de estas tecnologías;
- Garantizar y facilitar la producción de medios propios de los pueblos y de las mujeres indígenas, que sirvan como instrumentos de sensibilización y educación para la preservación y el desarrollo de sus especificidades culturales, sus idiomas y su aporte al patrimonio de la humanidad y que sirvan de canales de intercambio e intercomunicación con otros pueblos.

El presente texto hace parte del Documento de consenso elaborado por las mujeres indígenas presentes en el Foro de ONGs de Mujeres, realizado en Mar del Plata, Argentina, del 20 al 24 de septiembre 1994.

CHILE

Primer congreso sobre las mujeres indígenas urbanas

20 al 21 de mayo de 1995

Por Coordinación de Mujeres Indígenas - Consejo Inter-Regional Mapuche

Uno de los principios ético-filosófico y religioso de la cosmovisión "Indígena" que compartimos los distintos Pueblos Originarios de Chile, está dado por la *complementariedad de los sexos*. Lo que significa, que la determinación de los roles culturales respetan y estimulan las diferencias sexuales y no la sobrepone, una en función de la otra.

Sin embargo, dicho fundamento social cultural, sufrió el impacto de las derrotas militares que afectaron a nuestros pueblos; primero por parte de la corona española y posteriormente con el ejército chileno, situación que nos llevó a la pérdida de nuestro territorio ancestral, de nuestros derechos y en definitiva a la privación de sus autonomías. Así mismo, dicho principio sociocultural fundamental en la relación de hombre-mujer se vio impactado, y por qué no decirlo quebrantado, por la condición subordinada que ha caracterizado la relación de los distintos Pueblos Originarios respecto al Estado Chileno. En efecto, dicha subordinación se ha traducido en una nueva realidad social y económica a enfrentar, lo cual ha implicado una serie de transformaciones internas que redefinieron las posiciones y roles de hombres y mujeres al interior de nuestras culturas.

En la actualidad la información oficial que se maneja respecto a los Pueblos Indígenas de Chile: *Aymara, Mapuche y Rapa-Nui*, corresponde a los datos estadísticos del Censo Nacional de Población y Vivienda de 1992. Instrumento que determinó que la población nacional mayor de 14 años que se identifica como indígena corresponde a aproximadamente al 10% de la población del país.

Esta se encuentra dispersa en las distintas regiones del territorio nacional, principalmente en los sectores urbanos, ubicándose en la Región Metropolitana el 43,4% del total de la población indígena y un 45% del total de la población femenina indígena se encontraría en esta región.

Estas cifras, nos demuestran los fuertes procesos migratorios que han experimen-

tado las sociedades indígenas, evidenciando además con ello, que el fenómeno migratorio representa hoy el principal componente demográfico y estructural, que marca las tendencias futuras de las sociedades indígenas en Chile. Fenómeno que por cierto, no responde a procesos "naturales" de "modernización" de los Pueblos Indígenas, pero si conlleva un costo económico, social, psicológico y cultural que nuestros Pueblos no pueden obviar, sobre todo si sus mujeres somos las principales protagonistas.

Esto último es crucial; pues, indica que nuestra posición y prestigio al interior de nuestras realidades campesinas se ha venido transformando. De ahí, que resulte trascendental abordar las condiciones de producción y reproducción urbana a las que nos enfrentamos en tanto mujeres de pueblos originarios en un nuevo escenario.

En ese sentido, El Primer Congreso de Mujeres Indígenas Urbanas, planificado por la Coordinación de Mujeres Indígena de Santiago (20 y 21 de mayo de 1995) tiene por objetivo efectuar un diagnóstico de la realidad de las mujeres indígenas residentes en la urbe, y, motivar e incentivar a toda la comunidad indígena urbana de la región en torno al tema y al diálogo que se desarrollará. Cuyos resultados servirán para generar las propuestas de desarrollo integral para nuestras mujeres indígenas, y en definitiva para sus respectivos Pueblos.

En el evento se espera que participen principalmente Mapuches, Aymaras, Rapa-Nui y Kaweskar —hombres y mujeres, organizados y no organizados— además el equipo de coordinación espera que sus conclusiones se incorporen a los planteamientos que como Indígenas se están elaborando y gestionando para la Cuarta Conferencia de la Mujer a realizarse en Beijing en este año.

* El censo integró la pregunta: "Si usted es chileno, ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas? Mapuche, Aymara, Rapa-Nui, ninguna de las anteriores". □

EL MUNDO
INDIGENA 1994-95



IWGIA

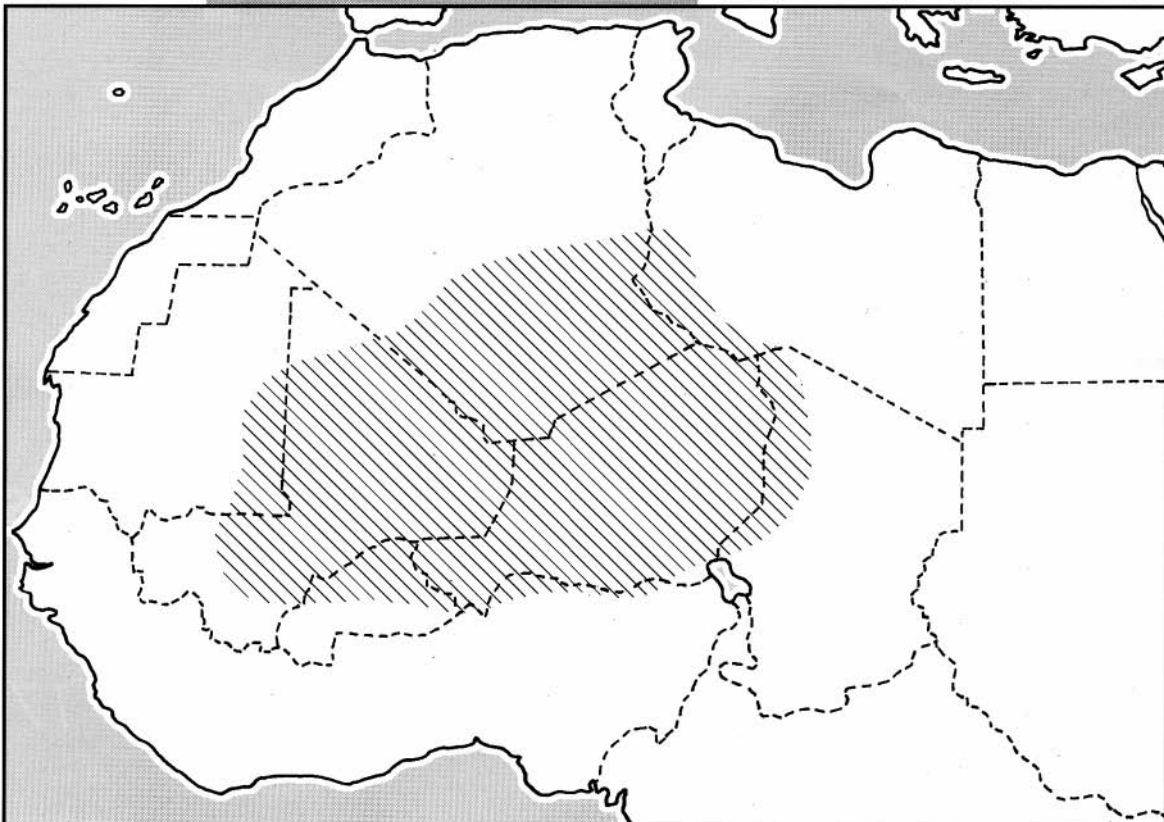
*Una revisión de los principales
acontecimientos del mundo
indígena*

U\$S 17

Las mujeres tuareg de Ahaggar

Los *tuareg* son un pueblo pastor nómada. Viven en la gran región desértica que se extiende desde Libia a través de Argelia, Níger, Mali y Burkina Faso. Los gobiernos de estos países han estado tratando de sedentarizarlos con el deseo de controlarlos y asimilarlos.

Desde la independencia de Argelia en 1962, ha existido una política de mano dura de "argelización" y "arabización" de los tuareg. Los niños nómadas fueron frecuentemente forzados a asistir a la escuela, y allí aprendieron el árabe, no su propia lengua *tamacheq*. Las sequías de las décadas de 1970 y 1980 ayudaron a los gobiernos en sus políticas de sedentarización y arabización y, entonces, como las sequías hicieron imposible encontrar comida para sus rebaños de animales, los tuareg se vieron forzados a trasladarse a los



por Ingrid Poulsen

pueblos.

Los tuareg de Argelia consisten hoy de dos grupos socioeconómicos. Un grupo está constituido por los tuareg asentados, urbanizados y el otro comprende a aquellos tuareg que todavía continúan viviendo como nómadas en campamentos. Los límites entre los grupos no son tajantes sino que en realidad existe un espectro de prácticas transicionales y un intercambio de estrategias económicas.

El ataque estatal a la organización política, social y económica tuareg ha erradicado, por lo general, su estructura social jerárquica y ha diversificado su economía nómada. La economía de subsistencia ha sido sustituida por una economía de mercado y la migración a pueblos y aldeas ha significado una creciente influencia de la ideología árabe¹. La imposición cultural que se está dando efectivamente a través de las escuelas y mezquitas, afecta la posición social de la mujer en particular y la relación entre los sexos.

La situación social de la mujer

La situación de la mujer y su papel en la sociedad tuareg es una paradoja. Por un lado, las mujeres y los hombres tienen los mismos derechos a la propiedad y a la producción de bienes. Por otro lado, las mujeres están sometidas a la administración del hombre sobre la propiedad y los productos. Por otro lado, es la pertenencia de las mujeres a un *tawsifo* clase, la cual determina la situación política de los hombres y su acceso a las pasturas, tierras, aguas, etc. Por otro lado, son los hombres quienes generalmente ejercen el poder político. Las mujeres son altamente estimadas y valorizadas en términos ideológicos, pero en la práctica están sujetas a las decisiones de sus padres y hermanos. La paradoja debería comprenderse en términos de la división de tareas basada en el sexo, pero también como un conflicto tradicional entre los valores indígenas tuareg y los valores islámicos.

La tienda de campaña

En la cosmología tuareg, la tienda de campaña es una representación del universo,

de la sociedad, del parentesco y del hogar tuareg. La tienda, que es el mundo de la mujer, representa el mundo interno, permanente, mientras que el desierto es el mundo del hombre y representa el mundo externo en continuo movimiento. Si un campamento es trasladado, la mujer no cambiará su tienda antes de que el hombre haya encontrado un nuevo sitio donde establecer el campamento. Mientras que el campamento está continuamente cambiando de ubicación y apariencia, la tienda permanece igual.

Anteriormente, un campamento comprendía de cinco a siete tiendas pero a causa de las pasturas pobres, los grupos de parentesco se han dispersado frecuentemente sobre áreas extensas. Hoy, como regla, un campamento comprende 2 o 3 tiendas y está típicamente basado en un grupo de trabajo comunitario integrado por hombre y uno o dos de sus hijos casados.

Cuando una mujer se casa, su madre y la familia materna le dan la tienda en la cual vivirá con su marido. Además recibe también todos los utensilios de cocina y un rebaño de cabras para que esté en situación de mantenerse junto con sus hijos. La serie de tiendas que son pasadas de madre a hija a través de las generaciones son consideradas por los tuareg como la "imagen" de su familia. Como dicen ellos, es la tienda lo que constituye la "leche" que determina a cuál *tawsit* o clase pertenece un tuareg y a qué tierra él o ella tiene acceso. La posición de un tuareg no está determinada por la del padre sino por la de la madre y su familia, remontándose por la línea femenina.

Durante el primer año de la vida de casada de una mujer, ella vive en el campamento de sus padres. Luego se traslada con su marido al campamento de su padre. De esta manera, los campamentos se agrupan alrededor de los hombres, pero ningún hombre posee su propia tienda. El hombre es un invitado en la tienda de su esposa. Se podría decir que la paradoja de la situación de la mujer está ilustrada en la misma estructura del campamento.

En caso de divorcio, la mujer toma la tienda y sus animales, los cuales son de su propiedad, y se los lleva al campamento de

sus padres o de su madre. El marido no puede volver a la tienda de su madre y usualmente busca refugio en lo de su hermana o en lo de su tío materno. Una vez que un hombre que ha pasado la pubertad ha abandonado la tienda de su madre, o no dispone de tienda o es un huésped en la tienda de otra mujer. El divorcio no es particularmente conveniente para un hombre a menos de que haya encontrado otra mujer. Por el contrario, la mujer siempre tendrá abrigo en su propia tienda. Y, en principio, una mujer nunca deja la tienda de su madre pues su tienda es parte de la tienda de su madre, y de la de su abuela, y así sucesivamente.

La situación de los sexos

La posición central de la mujer en la vida cotidiana puede ser considerada como complementaria de la dominación política del hombre. Pero con los cambios socioeconómicos y la creciente influencia árabe en la sociedad tuareg, se ha convertido en una paradoja y una contradicción.

Los hombres están fundamentalmente vinculados con el mundo político y económico externo al campamento y por lo general sólo los hombres tienen lugar en el consejo político. Las mujeres tienen influencia sobre la elección del líder, pero la tienda y el campamento son el mundo de ellas. En general, son las mujeres quienes son responsables de la manutención diaria del hogar dentro del campamento y del pastoreo de las cabras. Son las mujeres quienes conocen sobre la cría de animales y quienes supervisan la producción de las cabras y la preparación de los productos provenientes de éstas. En principio, el excedente de esta producción pertenece a la mujer, pero como es el hombre que tiene los contactos con el mundo exterior, él es quien decide sobre los productos de la mujer. Es él quien los vende en el mercado y por lo tanto decide su valor de intercambio. Si bien la mujer tiene estructuralmente una cierta autonomía, es su falta de contacto con el mundo exterior lo que significa, en la práctica, que está sujeta a las decisiones de los hombres.

Se podría decir con alguna justificación que antes había un cierto equilibrio social y económico entre los sexos pero con los cambios socioeconómicos a partir del régimen colonial francés y luego con la independencia de Argelia, las mujeres se han convertido cada vez más dependientes de los hombres. Los productos animales juegan un papel menor hoy en día porque los tuareg ha sido aislados de sus anteriores áreas de pasturas. El comercio de caravanas ha sido diezmado y el trabajo asalariado se ha convertido en un suplemento necesario de la economía. Mientras que las mujeres disponían antes de un papel económicamente significativo, hoy son dependientes de los ingresos asalariados de los hombres.

Hasta ahora hemos tratado principalmente a las mujeres nómadas, pero la situación de las mujeres urbanas puede ser considerada como una extensión de la de las mujeres nómadas. En los viejos pueblos de los oasis, el acceso a la tierra y a las palmeras pasa todavía por la línea femenina. Aquí son las palmeras las que vinculan a las generaciones. Las mujeres que heredan las palmeras de sus madres están aseguradas de la misma manera que las mujeres que tienen su propio rebaño de cabras. Pero las mujeres recién llegadas, que no tienen palmeras ni cabras, no sólo carecen de esta autonomía estructural sino también de importancia económica. A diferencia de sus hermanas de los campamentos nómadas, la mujer urbana sigue la costumbre árabe y se traslada no sólo al pueblo de su marido sino también a su casa. Por lo tanto es doblemente marginada. Como no está vinculada a través de la tienda a una larga serie de tiendas que representan su familia, pierde el vínculo que le da significación como mujer.

La relación entre los sexos

Tradicionalmente, los hombres y las mujeres no se mantienen separados tal como sucede en el mundo árabe. La mujer no porta velo y las mujeres en edad de casamiento podían antes invitar a jóvenes hombres a un *ahal*². Los hombres jóvenes vienen de lejos a estas fiestas para escuchar la música de las mujeres y coquetear con ellas. El *ahal* daba a los jóvenes la oportunidad de juntarse y conocerse en tanto que posibles cónyuges.

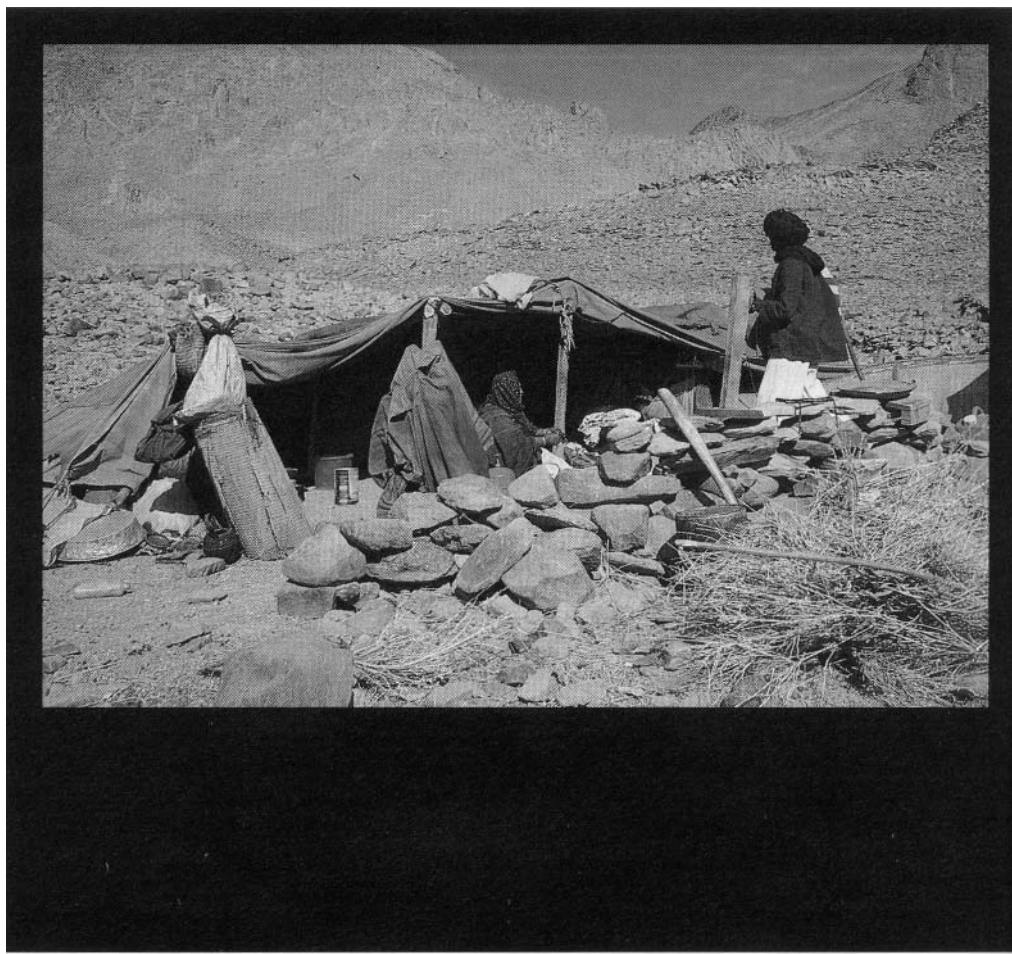
Con el traslado a las ciudades, este modelo ha cambiado. Hoy, todo lo que tenga que ver con el *ahal* se ha convertido casi en un tabú en los poblados porque el *imam* y los líderes religiosos consideran al libre mo-

vimiento entre los hombres y las mujeres como pagano. Las mujeres no se pueden mover libremente en el poblado y sólo pueden ser acompañadas por sus hermanos o primos. Si una mujer sale de su casa se cubre y camina cuidadosamente evitando las calles principales. Si quiere visitar a familiares o amigos, va por pequeños callejones y se desliza entre las casas y los jardines de sus amigos. Aunque las mujeres tienen muchas estrategias de evasión, están bajo la guardia de sus padres o hermanos.

en un nuevo lugar. Las mujeres pueden rehusarse a tolerar a la segunda esposa o exigir un divorcio, pero si la primer mujer no es joven, elegirá usualmente permanecer con su marido, ya que por el contrario su situación social y económica será insegura.

Los hombres ausentes

La quiebra de la economía de subsistencia y la creciente dependencia del trabajo asalariado ha significado que los hombres es-



Es principalmente una decisión del hombre si una niña puede ir a la escuela o con quién se puede casar una mujer, especialmente la primera vez que lo hace.

No es usual que los tuareg tengan varios casamientos en su haber, y este es el caso tanto de los hombres como de las mujeres. No es difícil para una mujer joven casarse de nuevo, incluso si ya tiene varios hijos de matrimonios previos. Sin embargo, si bien los tuareg han practicado tradicionalmente la monogamia, hoy existe una creciente tendencia hacia la poligamia, permitida según el Corán, pero ajena, sin embargo, a la práctica tuareg. Cuando los hombres están ausentes durante largos períodos, pueden formar una nueva familia

tán ausentes durante largos períodos. La ausencia de los hombres no es un fenómeno nuevo en sí mismo para los tuareg. Todo los años se producía una ausencia estacionalmente determinada que era parte de un ciclo recurrente en las actividades de la sociedad tuareg. Pero mientras que la ausencia estaba determinada por condiciones estacionales, tales como las caravanas de sal, ahora está determinada por la necesidad de mano de obra de la sociedad sedentaria.

Aparte de los relativamente pocos hombres privilegiados que son comerciantes independientes o que han obtenido una educación o un trabajo permanente en una institución estatal, la mayoría tiene que tomar

trabajo allí donde lo haya. Esto es especialmente notorio en los campamentos. Si los hombres no pueden encontrar trabajo en Tamanrasset o Djante, lo buscan en la región triangular entre Argelia, Níger y Mali. No es inusual que la ausencia de los hombres se extienda durante muchos años, sólo quebrada por cortas visitas al hogar. De esta forma, los hombres han establecido un nuevo tipo de nomadismo. En el área donde los tuareg antes viajaban con sus caravanas, ya no venden productos sino su tra-

creen que la carencia de leche de cabra es la razón de la aparición de heridas que no cicatrizan en los niños y de muchas enfermedades antes desconocidas. Sin embargo, sólo sacrifican a los animales en una emergencia porque son un capital necesario e importante para la percepción de ellos mismos como nómadas.

El aislamiento físico de las mujeres ha significado que están sujetas a injusticias. Los soldados argelinos estacionados en Tamanrasset buscan a las mujeres en sus

situación social y económica y su libertad de movimientos en relación a los hombres. Al mudarse a los centros urbanos, las mujeres pierden su posición estructural y económica. Económicamente una mujer pasa a depender totalmente del dinero que su marido aporte al hogar, si es que vuelve al mismo. Por lo tanto, la salud y el bienestar de las mujeres nómadas y sus niños están especialmente amenazados.

Notas

1) No tendría sentido calificar a ésto de ideología musulmana. La diferencia entre los estilos de vida árabes y tuareg no radica tanto en la religión sino que tiene más que ver con dos culturas diferentes y dos escalas de valores. Cuando los tuareg expresan su oposición a los árabes es porque el estado monopoliza una cultura árabe urbana. Excepto en una ocasión, he elegido aquí referirme a la ideología árabe y no a la ideología islámica porque las mujeres musulmanas del norte de África argumentan que su opresión no sólo es religiosa sino también política. La paradoja surge cuando los hombres usan al islam como argumento para justificar el estatus inferior de la mujer.

2) El término "tribu" no puede ser usado en el correcto sentido de la palabra, sería más apropiado usar aquí la palabra clan, que indica el grupo de parentesco tuareg expresado a través de la línea materna. He elegido usar el término indígena "tawsit".

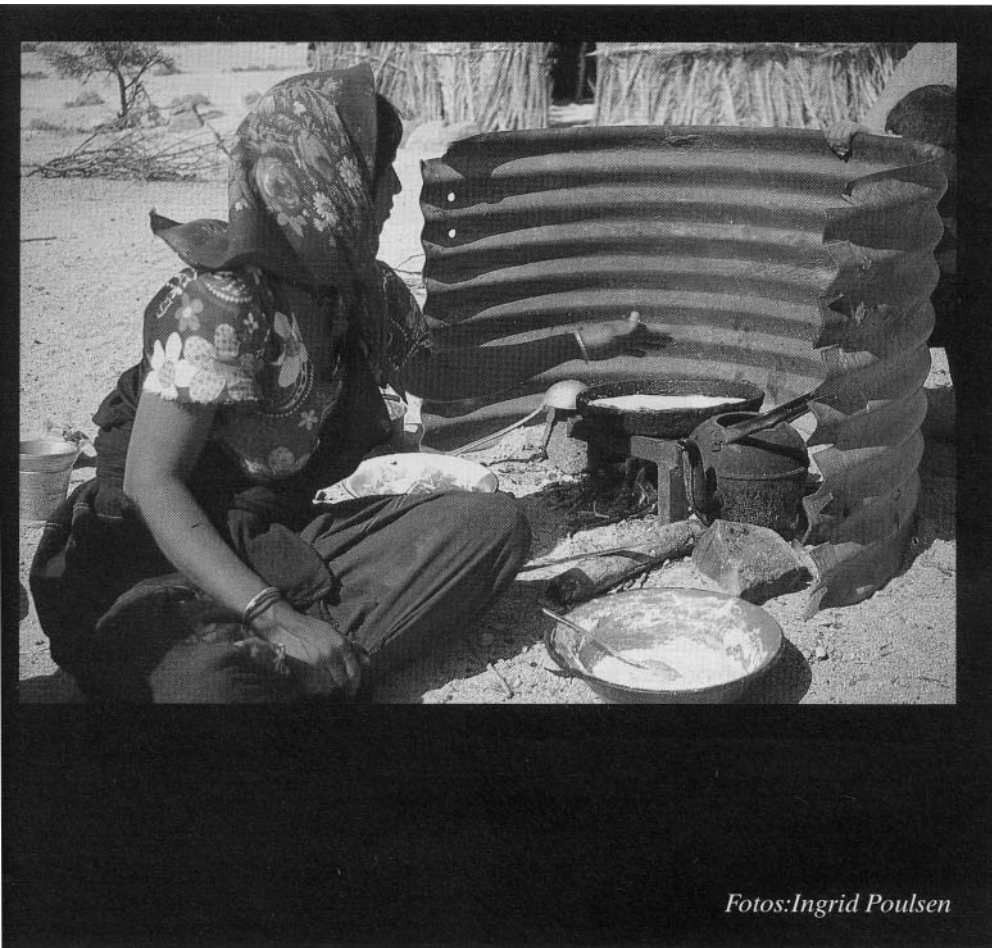
3) El término "ahal" ha cambiado su significado (ver "Encyclopedie Berbere" III, 1986:305). Ahal es un acontecimiento social en el cual los jóvenes buscan una posible pareja y mediante el cual se fortalecen los valores culturales. Las mujeres demuestran sus habilidades musicales, su educación y belleza a los hombres jóvenes, quienes a su vez demuestran sus habilidades para montar camellos, su caballerosidad y sus buenos modales.

Literatura:

Bourgeot, Andre (1987) 'The Tuareg Women of Ahaggar and the Creation of Value', *Ethnos* 1-2, pgs. 103-118.

Claudot-Hawad, Helene (1993) *Les Touaregs. Portrait en fragments*. Edisud, Aix-en-Provence.

Nicolaisen, Johannes (1963) *Ecology and culture of the Pastoral Tuareg*. Museo Nacional de Copenhague. □



Fotos: Ingrid Poulsen

bajo. Mientras que el viaje se hacía antes a lomo de camello, hoy viajan en camión.

Por lo tanto, las mujeres están solas con los niños y los ancianos durante largos períodos. Las mujeres, vinculadas al mundo interno del campamento, han estado parcialmente aisladas del mundo exterior. Pero con las largas ausencias y el tamaño reducido de los campamentos, están cada vez más aisladas y dependientes. Si la reserva de mijo se agota antes del retorno de los hombres, esto puede significar el hambre de ella y de sus niños. Hoy en día, hay tan poco alimento para los animales que un agotado rebaño de cientos de cabras con 30 hembras lactantes no da más que una jarra grande de leche al día. Los tuareg

campamentos o siguen los rebaños de cabras, porque saben que siempre hay una mujer en las cercanías de las cabras. Si un hombre desconocido se acerca en un vehículo a un campamento, no es raro que encuentre un campamento completamente abandonado. Las mujeres se esconden apenas ven una nube de polvo o escuchan el ruido de un vehículo. Las autoridades de Tamanrasset no prestan atención a las quejas de los tuareg. Si los nómadas quieren ayuda, que se muden a la ciudad.

Conclusión

Los cambios socioeconómicos y culturales han deteriorado la situación de las mujeres tuareg. Han afectado en particular su

Aunque el Africa occidental está en su mayor parte ocupada por pueblos que son indígenas con respecto a sus sociedades —incluyendo a los *ogoni*— sólo unos pocos grupos han sido identificados como "pueblos indígenas". Esta paradoja puede ser explicada por el hecho de que el término "pueblos indígenas" en los recientes años ha asumido significados que trascienden al de personas nativas en sus comunidades. Denota en sumo grado la *sostenida* dominación política —y en algunos casos cultural— de una población preexistente por parte de grupos inmigrantes de otras culturas, etnias o civilizaciones. Esta dominación se establece principalmente a través de la colonización. Para clarificar este punto, examinaremos algunas de las definiciones de pueblos indígenas.

Una de las definiciones más frecuentemente citadas es la del Convenio 169 de la OIT que identifica a un pueblo indígena como "descendientes de aquellos que vivían en un área antes de la colonización o han mantenido sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas desde la colonización y el establecimiento de nuevos estados." El Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas establece también las siguientes condiciones para calificar a un pueblo como indígena:

- (i) descendientes de grupos que estaban en el territorio del país al tiempo de la llegada de grupos de diferentes culturas y orígenes étnicos;
- (ii) aislamiento de otros segmentos de la población del país y la casi completa preservación de las costumbres y tradiciones de sus ancestros, son similares a aquellas caracterizadas como indígenas; y
- (iii) existencia, aunque sea solamente formal, bajo la estructura de un estado que incorpora características nacionales, sociales y culturales distintas a las suyas.

Hay dos factores centrales en estas definiciones: la dominación política y la marginación, a través de la colonización, de grupos preexistentes por parte de grupos inmigrantes dominantes; segundo, la coexistencia de sociedades o culturas paralelas dentro de la misma entidad estatal —una indígena y otra perteneciente a los grupos inmigrantes.

Africa occidental, como el resto del Africa subsahariana, experimentó el régimen colonial europeo con las excepciones

de Liberia y Etiopía. Pero la colonización en el sentido de una población europea inmigrante que se asienta en la región y establece una dominación política y cultural **perdurable**, produciendo sociedades paralelas, no ocurrió. Esta tendencia histórica parece haber conducido a la conclusión de algunos académicos que la descolonización de Africa fue una victoria para todos los pueblos africanos que hizo superar la cuestión indígena que continúan enfrentando otros continentes en donde se dio el colonialismo.

Esta presunción de que una gran parte de Africa, y especialmente Africa occidental, ha salvado la cuestión indígena es inco-

modo de dominación y opresión puede ser subsumido bajo el marco conceptual del colonialismo interno, una nueva forma de colonialismo que no es impuesto por grupos extraños y racialmente diferentes, sino por grupos locales dominantes que disfrutaban del monopolio del poder. El caso de los 500.000 ogoni del sureste de Nigeria tipifica esta situación.

El colonialismo interno en el territorio ogoni está ampliamente caracterizado por ciertos hechos fundamentales: primero, la dominación de base étnica que es usada para expropiar los recursos ogoni, especialmente el petróleo y el gas, para el desarrollo de los grupos que controlan el poder

Nigeria

Los Ogoni: un pueblo indígena en peligro

por Ben Naanen

recta debido a varias razones. Primero, dadas las anteriores definiciones de pueblos indígenas, es obvio que hay muchos más grupos en Africa occidental que pueden ser identificados como pueblos indígenas que los que se admiten. Por diversas razones, varios grupos del Africa occidental —tales como los ogoni— que disponen de las calificaciones de pueblos indígenas, no han sido identificados o no se autoidentifican como tales.

Segundo, tal presunción ignora la existencia en el Africa occidental de problemas comunes a los pueblos indígenas de otras partes: la discriminación sistemática, la marginación política, la pobreza, la miseria social, la destrucción cultural, la explotación y las graves violaciones de los derechos humanos — todas las cuales se han desarrollado a lo largo de las líneas étnicas, lingüísticas o religiosas desde la descolonización. En gran parte como resultado de la falta de un gobierno democrático, estos problemas se manifiestan más agudamente en algunos casos del Africa occidental que en otras partes del mundo donde la existencia de pueblos indígenas parece haber sido generalmente aceptada. Este

mientras que los ogoni permanecen subdesarrollados y empobrecidos; segundo, la alianza entre estos grupos dominantes, las compañías multinacionales y las empresas estatales (controladas por los grupos dominantes) que operan en el territorio ogoni, restringiendo el acceso de los ogoni a los sectores más modernos y remuneradores de la economía petrolera nigeriana y estableciendo un modelo de discriminación económica contra los ogoni; tercero, la degradación ambiental a causa del petróleo que socava gravemente la economía tradicional campesina y pesquera de los ogoni,

dejándoles sin una alternativa confiable de medios de subsistencia; y cuarto, las graves y extendidas violaciones de derechos humanos en el territorio ogoni. Estos hechos se harán más evidentes en el proceso de la discusión.

Antes del advenimiento del régimen británico en los años finales del siglo XIX, en el área que más tarde se conoció como Nigeria, el pueblo ogoni, renombrado por su espíritu fuertemente independiente, fue capaz de defender su soberanía contra la conquista y la absorción por parte de grupos mayores. Incluso durante los embriagadores días del comercio de esclavos que asoló al África occidental durante más

los ogoni actuaron como intermediarios entre los ogoni y los europeos.

El comercio británico en Nigeria condujo finalmente a la imposición del régimen británico. Mientras que la mayoría de los grupos del sur de Nigeria cedieron su soberanía a los británicos mediante la firma de tratados de protección, los ogoni se negaron a firmar cualquier tratado y fueron sólo incorporados efectivamente a través de la conquista de los británicos. Los ogoni ofrecieron su última resistencia a la conquista británica en 1914.

Habiendo perdido su soberanía, los ogoni trataron de lograr lo mejor posible de la situación colonial. Estaban comenzan-

de los ogoni empeoró a fines de la década de 1960, cuando se encontraron arrastrados a una guerra civil cuya causa inmediata fue la secesión de Nigeria oriental bajo el liderazgo de los igbo con el nombre de la República de Biafra. Siendo los ogoni parte del país, se convirtieron involuntariamente en parte de la república de 20 meses de duración y fueron acusados de colaboración y sabotaje tanto por las autoridades nigerianas como por las biafran, siendo severamente castigados.

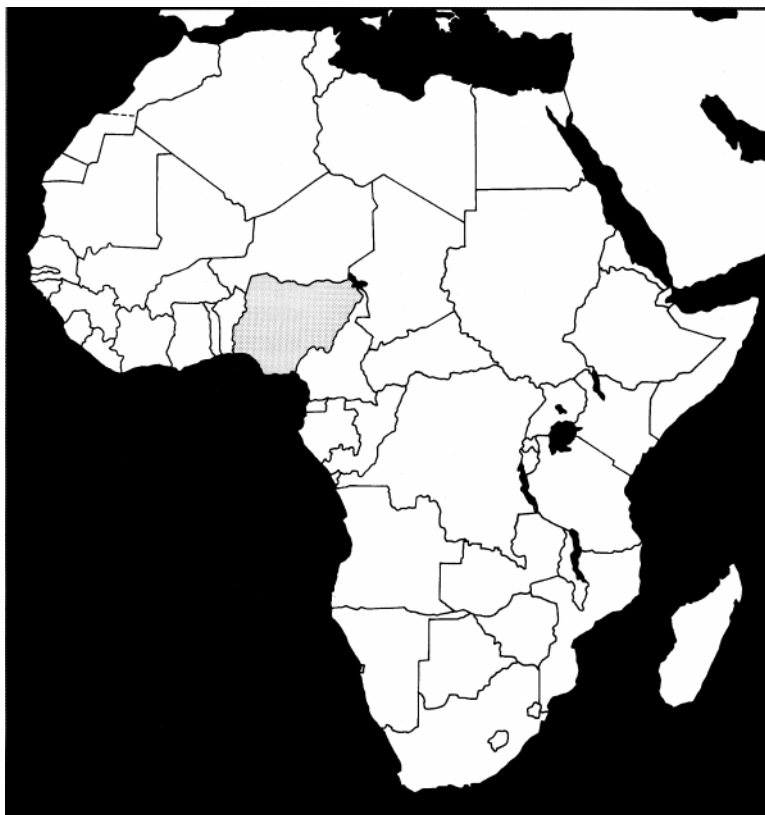
La dominación étnica de los ogoni puede ser rastreada a las últimas décadas del siglo XIX, cuando secciones de los igbo

comenzaron a colonizar el territorio ogoni. De acuerdo a un informe de inteligencia del gobierno de 1932 sobre los ogoni, "en su estado de [relativo] aislamiento, el único canal de contacto con el mundo exterior eran los colonos nkwerre quienes introdujeron todos los artículos europeos usados, realizaron toda la herrería de la tribu, realizaron un comercio [interno] de esclavos como el del lado occidental del área y explotaron a los colonos ... Los colonos [nkwerre] siguen siendo hoy un problema en los asuntos ogoni." El mismo informe notó que el cambio monetario estaba en manos de los colonos nkwerre quienes parecían obtener una enorme ganancia cuando la recolección de impuestos puso a los ogoni a su merced.

La explotación económica fue acompañada por la dominación política. Con el crecimiento del nacionalismo étnico en Nigeria colonial, la dominación política de Nigeria oriental pasó a manos de los grupos principales de la región. El caso de los ogoni fue exacerbado por ser uno de los grupos más pequeños de la región. Los ogoni fueron humillados, burlados por su atraso y tratados como ciudadanos de segunda categoría por sus dominadores locales. En 1969, los ogoni, con una población estimada de 450.000 personas tenían un registro en la escuela secundaria de menos de 400, sólo unos 10 graduados universitarios y un índice de alfabetismo de un 15%. A fines de la década de 1960, los ogoni habían prácticamente perdido la mayoría de los derechos políticos y bajo la república de Biafra, los dominadores locales llegaron hasta a instalarse personalmente como jefes en las aldeas ogoni.

El factor petróleo

Aunque la guerra civil que terminó a comienzos de 1970 y la división de Nigeria en estados brindó una esperanza de libera-



de tres siglos, sólo unos pocos ogoni fueron capturados como esclavos. Habiendo defendido exitosamente su independencia, los ogoni siguieron aislados durante mucho tiempo, escapando a ser notados por extraños y mencionados por primera vez en una fuente europea en 1854. Este aislamiento fue fortalecido por la prohibición ogoni del casamiento con la mayoría de sus vecinos. El aislamiento fue gradualmente quebrado, comenzando con la participación ogoni en la segunda mitad del siglo XIX en el comercio de los productos de la palmera con los europeos. Los vecinos costeros de

do a disfrutar de algún grado de progreso—imponiéndose a si mismos la construcción de escuelas y facilidades sanitarias— cuando la gradual transferencia de poder por parte de los británicos durante la década de 1950 intensificó su marginación y explotación. La política en Nigeria había sido entonces dominada por los grupos étnicos más importantes—los *igbo*, los *yoruba*, y los *hausa-fulani*. Los pequeños grupos tales como los ogoni no parecieron ser pertinentes. Los ogoni especialmente fueron negados una justa parte de cualquier oportunidad de desarrollo accesible. La persecución

ción para el pueblo ogoni, la creciente dominación del petróleo en la economía nigeriana les trajo mayor marginación. Uno de los primeros campos petrolíferos de Nigeria fue establecido en territorio ogoni en 1958. Para 1972, los campos petrolíferos ogoni estaban produciendo unos 200.000 barriles de petróleo por día. Como el petróleo ascendió a una posición estratégica en la economía nigeriana, constituyendo alrededor del 90% de los ingresos totales en moneda extranjera de Nigeria, y el ejército se apoderó del control del estado, el poder político se hizo cada vez más centralizado. Casi todo el petróleo fue producido en áreas de minorías mientras aquellos que controlaban el poder a través del ejército y la burocracia civil provenían principalmente de los grupos étnicos más importantes. Este poder político ha sido usado para canalizar los recursos de las áreas minoritarias productoras de riqueza tales como la de los ogoni, para el desarrollo de los grupos étnicos dominantes. Esta una dimensión crucial del colonialismo interno.

El territorio ogoni, habiendo producido más de 30 mil millones de dólares en petróleo para Nigeria no tiene virtualmente nada para mostrar de esta prodigiosa riqueza. Los ogoni siguen existiendo en condiciones prístinas: sin agua corriente, sin facilidades sanitarias confiables, pocos caminos transitables por vehículos a motor, sin electricidad, sin telecomunicación y durante los últimos tres años las escuelas no han estado funcionando porque los maestros no reciben sus pagos. La pobreza y la miseria social son conspicuas. La tasa de mortalidad es alta.

Se podría argumentar que todo esto sucedió principalmente a causa de que los ogoni, como otros pueblos indígenas, carecen de autodeterminación y de cualquier forma de control sobre su tierra y sus recursos. El estado nigeriano se adjudica a sí mismo no sólo los derechos minerales sino también la propiedad de cualquier tierra juzgada de interés económico del estado. Este control es logrado mediante un Decreto del Petróleo y un Decreto de Uso de la Tierra. En base a esta legislación, el gobierno central recoge los intereses mineros, las royalties e impuestos al petróleo, no concediendo nada a los dueños de la tierra e invirtiendo prácticamente nada en las áreas productoras de petróleo.

Esta privación ha sido agravada por las consecuencias ecológicas de la explotación petrolífera. Las evidencias de un desastre ambiental son visibles en todo Ogoni. También ha tenido un efecto devastador sobre la economía campesina y pescadora tradi-

cional ogoni, dejando a la mayoría sin fuentes confiables de subsistencia.

Ogoni representa un tipo de paradoja socioeconómica. Es el más pobre y el más industrializado enclave de Nigeria, con la mayoría de las industrias estratégicas petroleras y químicas del país localizadas en el área y situadas a pocos kilómetros de distancia entre ellas. Sin embargo, el nivel de desempleo en Ogoni —alrededor del 70%— es difícil de comprender. Los ogoni tampoco pueden beneficiarse de las oportunidades de negocios lucrativos que estas empresas ofrecen. La principal razón de esta amarga ironía es que todas las grandes empresas son de propiedad estatal y su empleo y modelo general empresario refleja el modelo de control de poder del país. Los ogoni son discriminados en todos los aspectos de la vida económica y política. Comentando la situación de los ogoni, *The Daily Times*, un periódico de propiedad estatal, describía Ogoniland como la gallina de los huevos de oro de Nigeria. "Debemos enfrentar a nuestra consciencia, señárlanos a nosotros mismos con un dedo acusador como la sociedad depredadora, rapaz, incluso sádica que toma sin dar." Esto constituye un grado de explotación, privación y marginación que no es ni siquiera común en las sociedades en las cuales la existencia de los pueblos indígenas ha sido generalmente aceptada.

En respuesta a esta grave situación socioeconómica, ambiental y política, los ogoni, bajo la conducción del Movimiento por la Supervivencia del Pueblo Ogoni (MOSOP) se levantó en una protesta no violenta a fines de 1992. MOSOP había presentado antes al Gobierno nigeriano una **Declaración de Derechos Ogoni** llamando a la protección ambiental, la autonomía local (no un estado soberano separado), y la representación (de derecho) en el gobierno y otras instituciones del estado nigeriano. El gobierno, con el apoyo de las empresas petroleras que operan en Ogoni, ha respondido con una violencia extraordinaria, con el propósito fundamental de destruir al movimiento ogoni y el deseo del pueblo de igualdad y justicia social. Veinte aldeas han sido destruidas, unas 1.800 personas han sido muertas y más de 50.000 han sido desplazados. Ogoniland está actualmente bajo ocupación militar.

Con excepción del Secretario General, quien no estaba en el país cuando se lanzó la represión, los dirigentes de MOSOP, incluyendo al escritor, Ken Saro-Wiwa, han sido detenidos y torturados por el ejército desde mayo de 1994. Están siendo actual-

mente juzgados por un tribunal militar especial en vez de un tribunal regular, por supuestos asesinatos. El tribunal puede otorgarles sentencias de muerte contra las cuales no hay posibilidad de apelación. El juicio ha sido ampliamente considerado como político e injusto, y ha sido ampliamente condenado por la comunidad internacional de la misma manera que ha condenado otras atrocidades cometidas contra los ogoni desde 1993. Tal es la extensión de las violaciones de los derechos humanos en Ogoni.

Mientras tanto, en reconocimiento de la lucha no-violenta de MOSOP, el movimiento y su presidente fueron nombrados coganadores del premio 1994 *Swedish Right Livelihood Award*. Ken Saro-Wiwa fue también premiado en febrero de 1995 con el *Goldman Prize*, por la Fundación Goldman para el Medio Ambiente de San Francisco, California.

Conclusión

Se sugiere más arriba que hay probablemente un número mucho mayor de pueblos indígenas en el Africa occidental que lo que se ha admitido. Mientras que los ogoni del sureste de Nigeria no se han proclamado ellos mismos hasta el momento como un pueblo indígena, las existentes definiciones de pueblos indígenas pueden ser aplicadas en una buena medida a los ogoni. Los pueblos indígenas sufren de ciertas desventajas como la discriminación sistemática, la marginación política, la pobreza y la miseria social, la muerte cultural, la crisis ambiental y graves violaciones de derechos humanos. Se hace un intento de indicar la extensión de estos problemas tal como existen en Ogoniland, dónde están subsumidos bajo el marco conceptual del colonialismo interno. Una conclusión que puede sacarse de la discusión es que la situación general en Ogoniland parece ser peor que el caso de grupos que han sido generalmente reconocidos como indígenas.

Referencias

IWGIA, *El Mundo Indígena*, 1993-94, Copenhague, 1994.

Materiales de los Archivos Nacionales, Ibadan, Nigeria, especialmente expediente CSO 28032; diversos periódicos nigerianos.

Naanen, Ben, 'Oil Producing Minorities and the Restructuring of Nigerian Federalism: The case of the Ogoni People' *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, vol.33 No.1 (marzo, 1995).

Saro-Wiwa, Ken, *Genocide in Nigeria: The Ogoni Tragedy*. London and Port Harcourt: Saros International, 1992.

Van der Vlist, Leo (ed.), *Voices of the Earth: Indigenous Peoples, New Partners and the Right to Self-Determination in Practice*. Utrecht: International Books, NCIP, 1994. □

LAS MINORIAS VULNERABLES DE SOMALIA Y SOMALILAND

por Bernhard Helander

El mito de la homogeneidad

El pueblo somalí ha sido considerado en el pasado como relativamente homogéneo. Con el surgimiento de los sentimientos nacionalistas poco antes de la independencia en 1960, las existentes diferencias entre diferentes áreas y subgrupos de población fueron generalmente menospreciadas y se convirtió en algo inoportuno (y más tarde ilegal) manifestar características que dividieran al pueblo. No obstante, se puede argumentar que la homogeneidad fue construida según la conveniencia de los más poderosos, independientemente de los conflictos que pudieran tener entre ellos mismos. Culturalmente, un "somalí" es una persona que puede alegar ser descendiente por línea paterna del fundador del clan somalí. Hay seis grandes grupos (o familias) de clanes somalíes, comprendiendo cada uno numerosos clanes y subclanes. Estas seis clanes-familias son: *Daarood*, *Dir*, *Hawiye*, *Isaaq*, *Rahanwya* (o *Merifle*) y *Digil*.

La pertenencia a un clan brinda a una persona una identidad y seguridad aceptables, tanto política como socialmente. Los clanes y los subclanes cumplen con una serie de funciones fundamentales, entre las cuales pueden ser mencionadas el pago colectivo de la riqueza de la sangre. Una serie de grupos que habitan en Somalia han estado tradicionalmente fuera de estos arreglos, bien a causa de que son incapaces de rastrear su ascendencia hasta un ancestro somalí o porque por otras razones han ocupado situaciones periféricas o desventajosas en sus comunidades.

En alguna medida se puede argumentar que la base del estatus de un grupo en la sociedad somalí es la posición que ese grupo ocupa en la trama macro-genealógica que une a todos los somalíes que pertene-

cen a los seis clanes-familias. Sin embargo, esto deja fuera a una cantidad de grupos comparativamente grandes, grupos cuyo desprecio a veces parece motivado exclusivamente por el alegato de no ser somalíes. Virginia Luling ha calificado colectivamente a estos grupos como "los otros somalíes", lo cual enfatiza que cualquiera que viva en Somalia es un somalí (Luling 1984).

Sin embargo, incluso dentro de los clanes-familias existen grupos que han tenido una situación desventajosa en el pasado. Esto se aplica en forma notable a los grupos *rahanweyn* y *digil*, quienes hablan un dialecto diferenciado del somalí y quienes en su organización social y económica se desvían ligeramente de las normas de los otros grupos (Mukhtar 1993). Estos dos grupos de clanes fueron los que sufrieron más severamente la hambruna en 1992 (Helander 1992).

Los otros somalíes

En toda Somalia existen un gran número de pequeños grupos que son considerados inferiores y están amparados sólo parcialmente por la solidaridad política y social de los clanes mayores, para los cuales realizan generalmente servicios valiosos pero despreciados. Ejemplos de tales grupos son los tres grupos *midgan*, *tumaal* y *yibir*, los cuales se encuentran generalmente como artesanos o siervos de los otros somalíes. Los *tumaal* (literalmente "herreros") después de la caída del régimen militar en 1991 experimentaron alguna persecución debido al hecho de que un miembro de este grupo (Ali Samatar) había ocupado una serie de altos puestos gubernamentales durante el antiguo régimen. Mientras que las pruebas de grupos sanguíneos no ha revelado una desviación importante entre estos grupos y sus clanes anfitriones (Goldsmith y

Lewis 1958), y aunque siguen siendo físicamente idénticos, a veces parecen motivar su estatus inferior al alegar ser los antiguos dueños de la tierra, conquistados por los somalíes. Los *yibir*, que se encuentran fundamentalmente en la parte de Somalia septentrional que ha experimentado la secesión y son unilateralmente encontrados en la república independiente de Somaliland en mayo de 1991, alegan ocasionalmente ser de ascendencia originaria hebrea. Aunque tales alegatos no pueden ser totalmente descartados, el origen de estos grupos puede más probablemente ser considerado como el resultado de procesos de pobreza y despojo que en el correr del tiempo pueden alienar a grupos que no logran cumplir su parte de la solidaridad basada en la riqueza de la sangre de un clan. Tanto los *tumaal* como los *midgan* se encuentran en todos los territorios de habla somalí.

En el sur de Somalia hay una plétora de grupos que, como los *midgan*, los *tumaal* y los *yibir*, están en situación de dependencia con respecto a los clanes más poderosos, pero tienen una base social ligeramente más compleja. Muchos de los grupos mayores, como los *shabelle*, los *shiidle*, los *boon marehaaan*, los *tunni torre* y los *eeyle*, están probablemente constituidos por varios elementos poblacionales diferentes, incluyendo descendientes de esclavos manumitidos y fugitivos de origen africano oriental, miembros de pueblos vecinos (*oromo* y *booran*) así como miembros indigentes de clanes somalíes "normales". Debería mencionarse que algunos de estos grupos también alegan ser habitantes originarios del sur de Somalia. Este es el caso, p. ej., del grupo de cazadores que se autodenomina *ribe*. En ausencia de cualquier tipo de evidencia tangible para este alegato, la indicación más importante de que hubieran precedido a otros grupos en el área es el grupo del mismo nombre que forma parte de los pueblos *mijikenda* del noreste de Kenia. Estos últimos alegan haber emigrado de Somalia a su actual área en algún momento antes de 1600. A diferencia del grupo *keniata*, que habla una lengua *bantu* nororiental, los *ribe* de Somalia hablan el dialecto local somalí *af-maay*.

Si bien la noción de una población pre-somalí de habla *bantu* figura en algunas leyendas y tradiciones históricas orales, no existen hallazgos arqueológicos para sustentar tal alegato. La aparición de grupos de habla *bantu* en el sur de Somalia parece generalmente haber ocurrido bastante después de la llegada de los grupos de habla somalí. La costa sur de Somalia funcionó

durante largo tiempo como la última reserva de agua dulce de los traficantes de esclavos de Arabia del sur en sus rutas entre lo que hoy es Mozambique y Tanzania, en dirección a la península Arábiga. Desde mediados del siglo XVIII, grandes cantidades de tales esclavos comenzaron a ser utilizados como trabajadores rurales en la economía agrícola del sur de Somalia, entonces en expansión. Al menos desde el comienzo del siglo XIX, grupos de esclavos comenzaron a fugarse y formaron frecuentemente sus asentamientos independientes en áreas inaccesibles, fundamentalmente a lo largo de los valles fluviales de los ríos Jubba y Shabelle (Cassanelli 1982). Uno de los nombres generalmente más conocidos de estas comunidades de esclavos, los *wagosh* que habitan el valle del Jubba, deriva en realidad de la palabra somalí que significa "monte denso".

A comienzos del siglo XX hay incluso registros de rebeliones de esclavos a gran escala. El más conocido de tales levantamientos fue liderado por un tal Nasiib Bundo (literalmente "El Puente Feliz"), descrito en la literatura colonial italiana como el "Espartaco de Somalia" (Casaneli 1987). Con la manumisión de los esclavos al comienzo de la segunda Guerra Mundial, las comunidades de ex-esclavos recibieron un nuevo influjo de pobladores. Parece que muchas comunidades trataron de "reclutar" miembros del mismo origen étnico de tal manera que, p. ej., los esclavos *nyamwezi* continuaron viviendo juntos. También ha habido, hasta el presente, al menos alguna forma de continuidad lingüística aunque la vasta mayoría de los descendientes de ex-esclavos hablan fundamentalmente lenguas somalíes (Menkhaus 1989; Berteman 1991).

Políticamente, tales comunidades siempre habían tenido que buscar la protección de los clanes somalíes más poderosos. Existe una serie de diferentes tipos de acuerdos por los cuales los grupos agricultores ribereños podían disfrutar al menos de alguna forma de protección de los clanes pastores vecinos. Algunas de las comunidades del interior fueron casi enteramente absorbidas por otros clanes. Otra opción utilizada por algunas comunidades era alinearse completamente con una plantación a gran escala. Generalmente, esta opción los puso en situaciones apenas diferentes de aquella en la que se encontraban cuando eran esclavos.

En la década de 1980, muchas de las comunidades independientes a lo largo de los valles fluviales fueron blanco de los habi-

tantes urbanos que trataban de apropiarse de tierras de cultivo. Mediante la obtención de un título oficial a un pedazo de tierra que en realidad pertenecía a un agricultor sedentario, éste podía ser expulsado por la fuerza de su propiedad y el intruso era considerado como el propietario legal. Tales abusos fueron coadyudados por las muy duras actitudes que frecuentemente existían con relación a los descendientes de antiguos esclavos. La palabra *adoon* ("esclavo") ha seguido siendo un término para referirse a estas personas y a estos grupos. También existe una amplia gama de otros términos peyorativos, que generalmente describen la diferencia física entre los somalíes "nobles" y los ex-esclavos. Uno de esos términos es el de *jareer* ("pelo duro, rizado").

Sin embargo, estos estereotipos raciales no han sido sólo confinados a las comunidades de antiguos esclavos. En la llamada área inter-ribereña, donde viven los dos clanes familiares *digil* y *rahanweyn*, hay acuerdos temporarios por los cuales los miembros de otros clanes pueden ser adoptados en la solidaridad de la riqueza de la sangre de otro clan y convertirse, nominalmente, en miembros de ese clan. En el transcurso del tiempo, tales grupos adoptados se convierten, a efectos prácticos, en auténticos miembros de sus nuevos clanes. Existe una variedad de términos para tales grupos adoptados, siendo el más amable la palabra *dhaqan*, que significa literalmente "cultura". Sin embargo, muchos de los miembros adoptados siguen siendo despreciados por sus orígenes bajos o desconocidos y en esta área son generalmente referidos como *boon*. Los *boon* se verán expuestos generalmente a los mismos tipos de lenguajes peyorativos que aquellos empleados con respecto a las comunidades de ex-esclavos a lo largo de los valles fluviales. Si bien el término *boon* en gran parte del área inter-ribereña es utilizado como una categoría uniforme de gente, hay que subrayar que en realidad está compuesta por una amplia variedad de grupos diferentes y que este hecho es considerado importante por los mismos *boon* (Helander 1988).

Otra categoría, que según muchos somalíes es considerada como estructuralmente equivalente a la de esclavos y otros grupos inferiores es la de los pescadores de las islas *Bajuuni*, en el archipiélago de la costa de Somalia y Kenia.

Hay otro tipo de minoría que queda fuera de la trama macro-genealógica somalí. Son los grupos de presunta o supuesta ascendencia persa, árabe y portuguesa, que

han residido tradicionalmente en los centros urbanos a lo largo de la costa sur somalí. En Mogadishu, este grupo es generalmente conocido como *rer Hamar*, "la gente de Hamar" (que es el nombre somalí de la ciudad). Antes de la guerra constituían el elemento poblacional más importante en la parte del centro de Mogadishu llamada Hamar Weyne y la vecina Shingani. Los *rer Hamar* hablan somalí pero tienen una fuerte noción de constituir una identidad distinta. Los *rer Hamar* trazan vagos vínculos de parentesco con los llamados *barawaani*, es decir, los habitantes de habla swahili de la ciudad de Baraawa (y Merka) más al sur, sobre la costa. Tanto los *barawaani* como los *rer Hamar* son generalmente de compleción liviana y tienen un particular estilo de vestimenta. Los miembros femeninos de estos grupos son los únicos habitantes de Somalia que tradicionalmente usan velo. Cuando viven fuera de las comunidades urbanas son generalmente identificados como *gibil cadde*, "de piel clara". Ni los *rer Hamar* ni los *barawaani* constituyen grupos sociales homogéneos; están subdivididos internamente y reconocen y alegan una gran cantidad de orígenes diferentes (Kassim 1994; 1995).

Evolución actual

Todas las categorías que he descrito hasta ahora han sido afectadas, en diferentes formas, por los sucesos ocurridos durante la guerra civil. Las comunidades agrícolas de los valles de los ríos Jubba y Shabelle han estado expuestas a saqueos sistemáticos por parte de sus antiguos clanes patrones y por los recién llegados conquistadores. Como disponen de una organización política tradicional que raramente se extiende más allá del nivel aldeano, muchos de ellos han sido forzados a huir a campamentos en Mogadishu o Kenia. El saqueo de sus áreas ha sido tan sistemático que en algunos casos es difícil imaginar que la producción agrícola, en el verdadero significado del término, pueda ser reasumida alguna vez (de Waal 1994). Las actitudes con respecto a estos grupos, las cuales siempre han sido duras, han llegado ahora a un nivel de explicitación tal que ellos mismos usan ahora los términos que en el pasado eran considerados peyorativos (p. ej. *jareer*). En 1922, Mohamed R. Arbow, un antiguo residente de una comunidad de ex-esclavos, del río Shabelle, formó un partido político para salvaguardar los intereses de su pueblo. Este partido es conocido como SAMO, que significa "Organización Africana Somalí Muki" (*muki* significa "árbol"),

pero ha tenido poco éxito en sus ambiciones. Al carecer de una milicia y de armamentos propios, han estado completamente a merced de las milicias más poderosas, como la Alianza Nacional Somalí, el Congreso Unido Somalí y el Movimiento Patriótico Somalí. Su situación también empeoró cuando la Operación de las Naciones Unidas en Somalia (UNOSOM II) trató de reconstruir las estructuras de gobierno local, creando consejos de distritos. En varios distritos (pero quizás más notablemente en Af Madoow), cuya población principal estaba constituida por descendientes de ex-esclavos, UNOSOM decidió instalar sólo consejeros que representaran a los clanes somalíes normales del área, dejando a las comunidades de ex-esclavos sin ninguna representación (Eno 1994).

Sin embargo, la causa de las comunidades de ex-esclavos recibió la atención de UNOSOM de otra manera. Al enterarse de que muchos de éstas disponían de habitantes cuyos ancestros habían hablado lenguas bantu, se adoptó el término "bantu" como una etiqueta étnica por parte del jefe de la división política de UNOSOM, el Dr. Leonard Kapungo. En varias circunstancias, UNOSOM trató a la categoría "bantu" a la par de los clanes somalíes. Esta práctica fue ejercida hasta el absurdo de que los funcionarios de UNOSOM de algunos distritos de las regiones de Bay y Bakool insistieron que la gente debería ser considerada "bantu" en base a sus características faciales, y por lo tanto tuvieron su propio representante en el consejo de distrito, no aquél representante que había sido nombrado por el clan al cual pertenecía el sospechado "bantu".

En las áreas inter-ribereñas de los clanes digil y rahanweyn, la guerra ha tenido como consecuencia un aumento de las identidades de los clanes. Esto ha puesto en peligro la situación de los muchos miembros adoptados de los diferentes clanes y el estatus de los *boon* en particular parece actualmente muy precario. No es improbable que las maniobras de UNOSOM relativas a los supuestos miembros "bantu" de estos clanes ha contribuido a acelerar un proceso por el cual segmentos ya débiles de estos clanes se ven aún más marginados.

Los grupos costeros de piel clara han sufrido severamente. Se ha informado de una serie de atrocidades dirigidas específicamente contra estos grupos en Mogadishu, Merka y Baraawe. En Baraawe, hoy no quedan muchos de los barawaani originarios ya que la mayoría ha huido en masa a las comunidades costeras swahili de Kenia.

El famoso abogado de Mogadishu, Mohamed Rajis Mohamed fundó un partido en 1992, la Unión Nacional Somalí, que reclutó miembros de estos grupos pero, tal como en el caso del SAMO, este partido carece de armamento y ha sido completamente dependiente del Congreso Unido Somalí de Ali Mandi.

El futuro

La ironía de la cuestión de las minorías en el contexto somalí es que su posición está determinada, no por ellos mismos o por características propias (tales como ser "indígenas"), sino por el hecho de que quedan fuera del modelo de ascendencia común en el cual los grandes y políticamente dominantes clanes somalíes se basan para definir la pertenencia a la nación. En otras palabras, su situación frecuentemente marginal no es debido a algo que tienen, sino a algo que carecen.

La guerra civil que ha asolado a Somalia desde el otoño de 1990 ha agudizado las contradicciones entre los somalíes que rastrean su ascendencia hasta los grandes clanes familiares y "los otros somalíes". Las relaciones mutuas han cambiado de carácter y no son más sólo un cuestión de terminología peyorativa. Las comunidades de ex-esclavos ("bantu") se erigen como las grandes perdedoras y la mayoría de aquellos que han sido forzados a huir, probablemente no tendrán ningún futuro en Somalia. Por cierto que se han oído voces argumentando que la mejor solución a largo plazo, al menos para aquellos que todavía pueden hablar sus lenguas originarias, sería probablemente retornar a los países del África oriental de donde provienen. Existen algunos informes de Tanzania de que esto ya está sucediendo en forma espontánea, si bien en pequeña escala.

Los problemas que las vulnerables minorías somalíes están enfrentando hoy están relacionados a los padecimientos de todo el pueblo somalí. Los problemas del estatus de los grupos minoritarios dentro de la sociedad tienen pocas oportunidades de ser tratados constructivamente mientras que la situación política general siga sin solucionarse. Se puede alegar que lo que hizo que la situación de los grupos minoritarios en el pasado fuera al menos más aceptable que en el presente, fue el hecho de que eran capaces de llegar a acuerdos locales con elementos de población más poderosos. Es posible que con la actual intención de algunas organizaciones internacionales de ayudar a promover un futuro estado somalí descentralizado, las minorías

puedan ser capaces de retomar ese tipo anterior de relaciones con sus vecinos.

Referencias

Besteman, Catherine. 1991. Land Tenure, Social Power, and the Legacy of Slavery in Southern Somalia. Tesis de doctorado, Universidad de Arizona.

Cassanelli, Lee V. *The Shaping of Somali Society*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

1987. Social Construction on the Somali Frontier: Bantu Former Slave Communities in the Nineteenth Century. In *The African Frontier*, Igor Kopytoff (ed.) Bloomington: Indiana University Press.

Eno, Omar A. 1994. Land Looting and Cultural Misinterpretation. Trabajo presentado ante el Primer Congreso de la Asociación de Estudios Somalíes Inter-Ribereños, Toronto, Canadá.

Goldsmith, K. L. G. y I. M. Lewis. 1958. A Preliminary Investigation of the Blood Groups of the Sab bondsmen of Northern Somaliland. *Man*, 58 (252):188-90.

Helander, Bernhard. 1988. The Slaughtered Camel: Coping With Fictitious Descent among the Hubeer of Southern Somalia. Tesis doctoral, Universidad de Uppsala.

1992. Who is starving? *Somalia News Update*, 1 (28).

Kassim, Mohamed M. Bravanese Oral Traditions and the Lakum Incident. Trabajo presentado en la 37ª Reunión de la Asociación de Estudios Africanos de Toronto, Canadá.

1995. Aspects of the Benadir Cultural History. *North East African Studies* (en imprenta).

Kopytoff, Igor. 1987. The Internal African Frontier. En *The African Frontier*, Igor Kopytoff (ed.) Bloomington: Indiana University Press.

Kusow, A. M. 1993. The Somali Origin: Myth or Reality? Trabajo no publicado presentado en el Quinto Congreso Internacional de Estudios Somalíes, Worcester, Massachusetts.

Luling, Virginia. 1984. The Other Somali. En *Proceedings of the Second International Congress of Somali Studies*, Vol IV, Thomas Labahn (ed.) Hamburgo: Helmut Buske Verlag.

Menkhous, Kenneth. 1989. Rural Transformation in the Roots of Underdevelopment in Somalia's Lower Jubba Valley. Tesis de doctorado, Universidad del Sur de California.

Mukhtar, M. H. 1993. Somalia: Between Self-Determination and Chaos. Trabajo no publicado presentado en el Quinto Congreso Internacional de Estudios Somalíes, Worcester, Massachusetts.

Paine, Robert. 1985. The Claim of the Fourth World. En *Native Power*, Jens Brøsted et al. (eds.) Bergen: Universitetsforlaget.

de Waal, Alex. 1994. *Land Tenure, The Creation of Famines, and the Prospects for Peace in Somalia*. Discussion Paper No. 1. Londres: African Rights.

Bernard Helander es profesor adjunto de Antropología Cultural de la Universidad de Uppsala, Suecia y redactor responsable de Somalia News Update. □

A pesar de la expulsión de la mayoría de los 35 o 40.000 buscadores de oro (*garimpeiros*) que habían invadido sus tierras a fines de los años 80 y el reconocimiento oficial de sus derechos territoriales', los *yanomami* del Brasil se encuentran aún hoy en una situación dramática.

Especialmente en el aspecto sanitario. Las cifras más recientes difundidas por el Consejo Indígena de Roraima (CIR) y la Fundación Nacional de la Salud (FNS) son

totalmente los servicios sanitarios que asistían a los indígenas. Despojada de la mayoría de sus prerrogativas en materia de salud indígena, la FNS ha entonces reducido considerablemente sus actividades con los yanomami, mientras que la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), que debería asumir esta responsabilidad, no dispone ni de los medios ni de la competencia⁴.

Los medios de difusión y la opinión pública internacional han olvidado a los yanomami después del escándalo interna-

de paludismo, de diarrea infecciosa y de infecciones respiratorias, así como 583 casos de infección palúdica, una gran parte de la cual bajo su forma más peligrosa (por *P. Falciparum*).

Por otra parte, existe actualmente otra amenaza muy grave sobre los yanomami de Brasil: el posible cuestionamiento del estatus legal de su territorio por el nuevo gobierno del presidente Cardoso.

El Ministro de Justicia', Nelson Jobim, acaba de anunciar la elaboración de un pro-

Los yanomamis en Brasil:

nuevo gobierno, viejas amenazas

por Bruce Albert

abrumadoras. En ocho años (1987-1994) la fiebre del oro de Roraima ha costado la vida de 2.200 yanomami -más del 20% de la población del grupo- muertos de paludismo, de infecciones respiratorias, de tuberculosis, de leishmaniosis intestinal, de rubéola y víctimas de la violencia de los buscadores de oro².

Lo que es peor, la esencia de los factores epidemiológicos y políticos que constituyen el origen de esta hecatombe están aún hoy vigentes en gran medida. Todavía persisten varios centros de extracción de oro clandestinos (*garimpo*) en la región³, mientras que la incuria gubernamental en materia de salud pública ha desarticulado

cional de la masacre de Hashimu, en julio de 1993⁵. Pero es necesario que se sepa que el diezmo de este pueblo no ha cesado de producirse en forma insidiosa después de esa fecha. La tasa de mortalidad yanomami, que era ya el triple de la de la ciudad de Río de Janeiro en 1993 (14,6), ha pasado a 18,5 en 1994, mientras que la tasa de natalidad no cesaba de disminuir (de 35 a 30 entre 1993 y 1994).

En esta mitad de 1995, la parálisis de los puestos sanitarios de la FNS es casi total y todos los indicadores epidemiológicos dejan prever una nueva gran catástrofe sanitaria en el territorio yanomami; se contaban ya en el primer trimestre 39 muertos

yecto de ley que altera el procedimiento administrativo de demarcación de las tierras indígenas (definidas por el Decreto 22 del 4/02/91)⁷. Esta alteración abre la posibilidad de un recurso judicial a toda persona o empresa que se considere lesionada en sus actividades económicas por la delimitación de una reserva territorial indígena (*princípio do contraditório*). Su aplicación -con efecto retroactivo- tendría como consecuencia la suspensión de la protección del estado sobre todo territorio en litigio durante el proceso judicial, el cual es susceptible de durar varios años, facilitando así la expoliación a gran escala de las tierras indígenas. Esta medida podría aplicarse a 182



territorios indígenas del país⁸ cuyo reconocimiento por el estado -cualquiera que sea la situación de validación administrativa⁹

terial a título de "Patrimonio de la Unión".

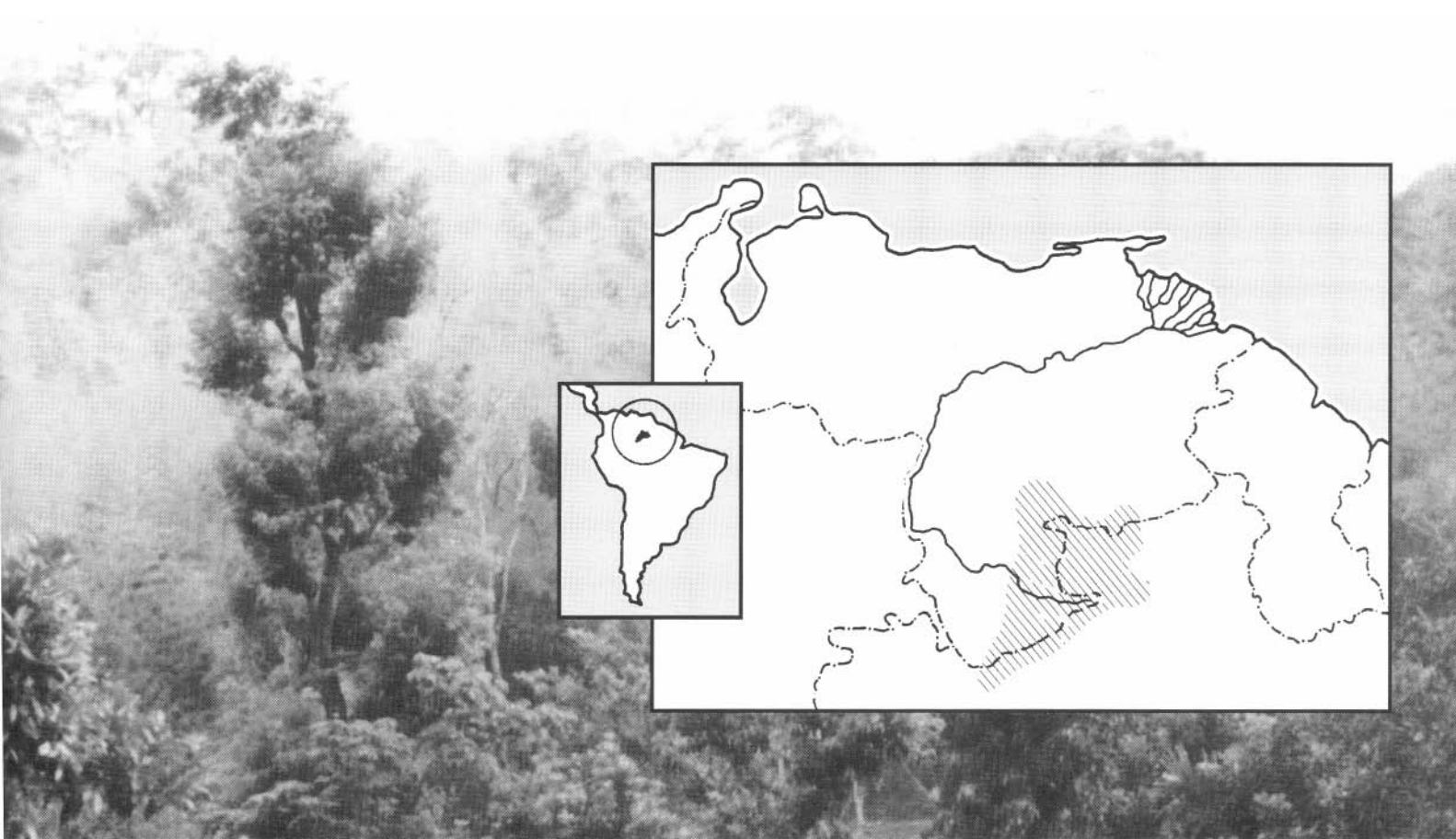
El anuncio de este proyecto de ley interviene en el contexto de una acción de inconstitucionalidad presentada contra el Decreto 22 ante el Supremo Tribunal Federal (STF) por una empresa agropecuaria del estado de Mato Grosso do Sul (*Sattin-Agropecuaria Ltda.*) a finde obtener la re-

tricción de los derechos territoriales constitucionales de los indígenas sugiere que ellos podrían verse próximamente en la mira de otras iniciativas de similar inspiración.

Las insistentes declaraciones del Ministro de Justicia en favor de los intereses privados sobre las tierras indígenas desde enero de 1995¹⁰ hacen temer que el gobierno de Cardoso ceda a las presiones de los militares y de los políticos amazónicos (el *Bloco Amazónico*) aliados al "lobby" mi-

los yanomami, la entrada en una nueva era de muerte y de destrucción. Para la comunidad internacional, que manifiesta desde hace más de un decenio su indignación ante el verdadero genocidio por omisión que golpea a este pueblo, se trataría de una afrenta cuyo precio tiene el riesgo de ser demasiado pesado para ser asumido por la presidencia "iluminada" de Fernando Henrique Cardoso.

A guisa de conclusión, y a título de inquietante símbolo de la nueva política indi-



visión de tierras indígenas locales (*Sete Cerrro*). Todos los observadores están de acuerdo en descubrir allí la voluntad del gobierno de Cardoso de utilizar la reducción de las tierras indígenas como moneda de intercambio a fin de obtener el voto de los parlamentarios amazónicos para una revisión de las disposiciones constitucionales que obstaculizan sus proyectos de reformas neoliberales¹¹.

Las tierras yanomami, debidamente registradas, deberían, en principio, escapar a la revisión del Decreto 22 (como 190 otras tierras indígenas ya ratificadas). Sin embargo, la voluntad manifiesta del nuevo gobierno de lograr un beneficio político de la res-

nero que, bajo una forma u otra, tratan de obtener una revisión de la delimitación de las tierras yanomami¹².

Los veinte mil *garimpeiros* del estado de Roraima son los primeros en esperar con impaciencia -y confianza- que el gobierno intervenga en favor de los intereses privados en el procedimiento de reconocimiento de tierras indígenas y que anule la reserva territorial yanomami¹³.

Sin embargo, hoy todo permite temer que, en los dos planos más esenciales para la supervivencia de los yanomami -la salud y la tierra- la política indigenista del gobierno de Cardoso se oriente por la vía de la regresión. Esta regresión significaría, para

genista brasileña que parece dibujarse, dejaría aquí la palabra a Davi Kopenawa Yanomami, quien evoca su encuentro frustrado con el nuevo Presidente de la República en el pasado mes de abril¹⁴. Fernando Henrique Cardoso estaba entonces de visita en Manaus donde se reunió con los gobernadores y parlamentarios de los estados de la Amazonía en los cuales ha presentado los proyectos de su gobierno para el desarrollo de la región¹⁵. Una delegación de líderes indígenas de la COIAB (Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña) -de la cual formaba parte Davi- hizo el intento de reunirse con él en esta ocasión, en vano:

"Fuimos a su encuentro pero no lo pudimos ver más que de lejos. No nos habló. No nos quiso hablar. Dijo que sólo podía hablar con nosotros en Brasilia. Entonces, fuimos a Brasilia, para reunimos con él en la Cámara de Diputados. Pero allí, no quiso saber nada de nosotros, no quiso recibirnos. Es por eso que dejé mi aldea Demini. Para hablar con él. Pero él no quiso hablar con nosotros, los indígenas del Brasil. Eso me ha dejado irritado con él. Yo quería conocerlo y hablar un poco con él. Para saber que va a hacer para ayudar a los indígenas brasileños, para ayudarnos con la salud y además también proteger las tierras. Por lo tanto, eso me ha dejado descontento, y también triste.

(..)

Nosotros, los indígenas, estamos preocupados y encolerizados contra él. Hemos pensado que no existe ninguna autoridad para recibir a los pueblos indígenas. Hemos pensado que no hay gobierno para los indígenas del Brasil, que hay solamente un gobierno para los blancos, en las ciudades. Cuando un indígena quiere hablar con las autoridades, no se le permite. Cuando se solicita una audiencia, no se nos otorga permiso.

Hemos hablado finalmente con sus "niños", los diputados y les dijimos que no toquen nuestras tierras. (. . .) Yo he hablado ante la FUNAI y los diputados y he dicho que no acepto que se cambie nuestra tierra yanomami. No quiero que se la toque y se la destruya. (...) He también demandado que se siga retirando a los garimpeiros que no dejan de invadirla y que se cure a los yanomami para que no sigan muriendo."

Bruce Albert es antropólogo, investigador decano del Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación (ORSTOM, París). Ha trabajado con los yanomami del Brasil desde 1975.

Notas

1. El presidente Collor firmó en mayo de 1992 un decreto de homologación de una reserva territorial yanomami de 96.000 km² (*Terra Indígena Yanomami*). Esta firma es el resultado de una vasta campaña internacional coordinada durante 15 años por la ONG brasileña CPPY (*Comissão Pró-Yanomami*).
2. Comunicado del CIR-RR de abril de 1995. El último censo de los yanomami
3. La administración indigenista brasileña (FUNAI) estima que siete regiones de *garimpo* están todavía en actividad (Apiáú, alto Catrimani, Serra da Estrutura, Paapiú, Parafuri, Parima y Arakasa) representando una población de un centenar de buscadores de oro. Otras fuentes enuncian una cifra más probable, de alrededor de un millar.
4. Según un decreto reciente (1.141 del 19/

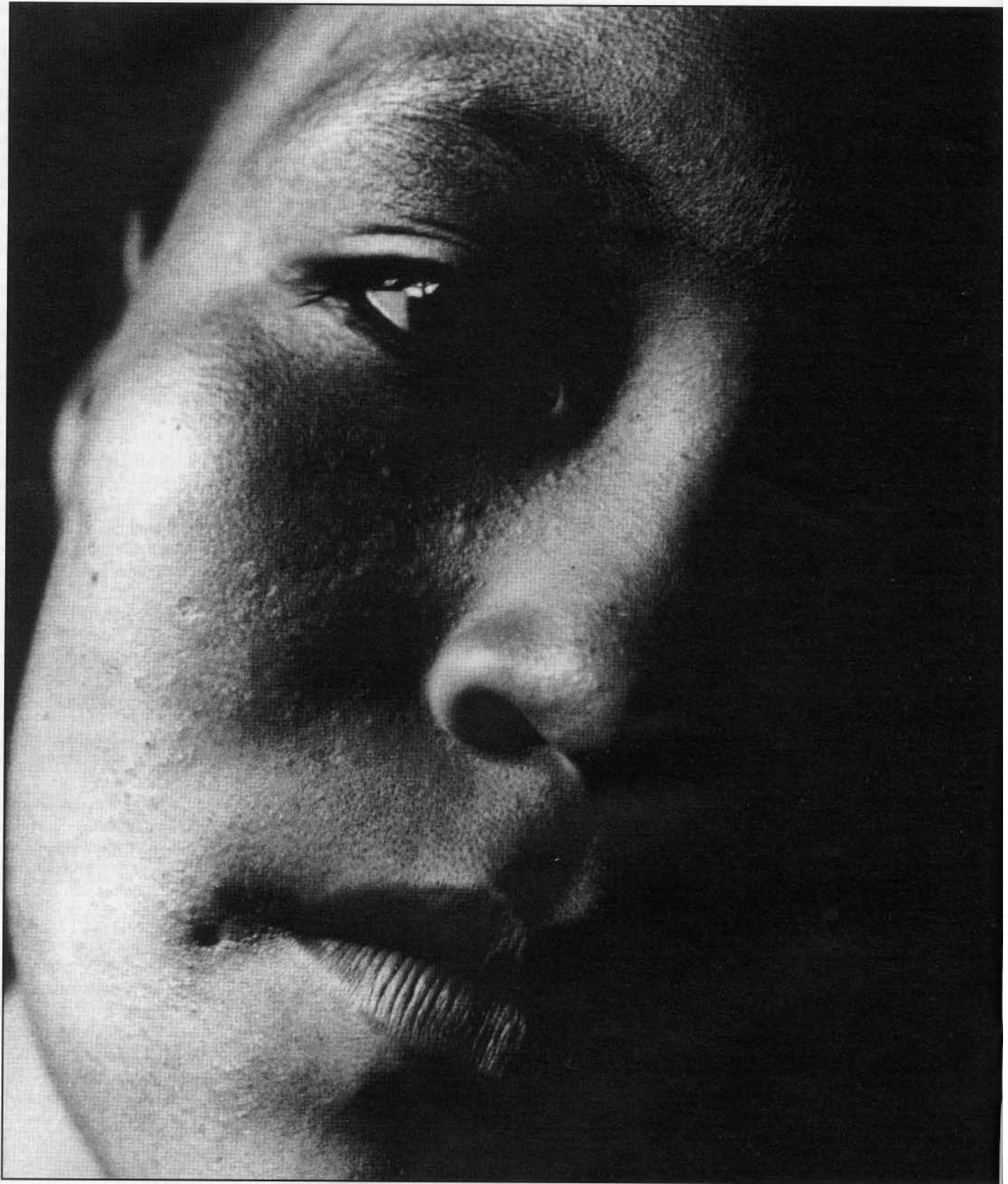


5/94), la FUNAI debe establecer las directivas y coordinar las acciones de asistencia sanitaria a los indígenas. Sólo quedan realmente en servicio de la región los puestos de salud de las ONG, como la *Comissão Pró-Yanomami* (CCPY) y *Médicos del Mundo* (MDM), o las enfermerías, generalmente precarias, de las misiones católicas (Conso-lata, Diócesis de Roraima, Salesianos) y evangelistas (*Unevangelized Tribes Mission, New Tribes Mission*).

5. Ver B. Albert 1994: "Gold miners and Yanomami Indians in the Brazilian Amazon: The Hashimu Massacre", en: *Who pays the price? The sociocultural context of environmental crisis*, B. Johnston ed. Washington: Island Press. pgs. 47-55. Siete sobrevivientes de la masacre murieron de paludismo desde el verano de 1993.
6. La administración indigenista brasileña, la Fundación Nacional del Indio, depende del Ministerio de Justicia.

7. Ver *Folha de Sao Paulo* 15/5/95: "Governo estuda redução de áreas indígenas".
8. *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI), "Nota a imprensa" 16/5/95.
9. Hay cinco etapas administrativas antes del registro notarial: la identificación, la interdicción, la delimitación, la demarcación y la homologación.
10. Sobre el peso del voto de los parlamentarios amazónicos en la revisión constitucional, ver *New York Times* 11/6/95: "Amazons Indians' Battle for Land Grows Violent" y *Folha de Sao Paulo*, 18/6/95: "Igreja ataca mudanças em demarcações".
11. Ver *CCPY Update* 80, marzo de 1995.
12. Ver la *Folha de São Paulo* 15/5/95: "Governo estuda redução de áreas indígenas" y el *Correio Braziliense* del 25/5/95: "Lobby tenta anular reserva Yanomami" y "Deputado quer CPI da FUNAI". Notar también, en esta perspectiva, la reciente creación, por los diputados amazónicos, de una Comisión de investigación parlamentaria para la revitalización del proyecto de desarrollo y de ocupación militar *Calha Norte* y el control de las demarcaciones de tierras indígenas en el norte amazónico.
13. Entrevista de Crisnel Francisco Ramalho, Presidente del Sindicato de Garimpeiros del Estado de Roraima por la RTBF -Televisión belga (Boa Vista, abril de 1995).
14. Entrevista otorgada a la RTBF (Boa Vista, abril de 1995).
15. Ver despacho de la Agencia France Press del 2/4/95. □



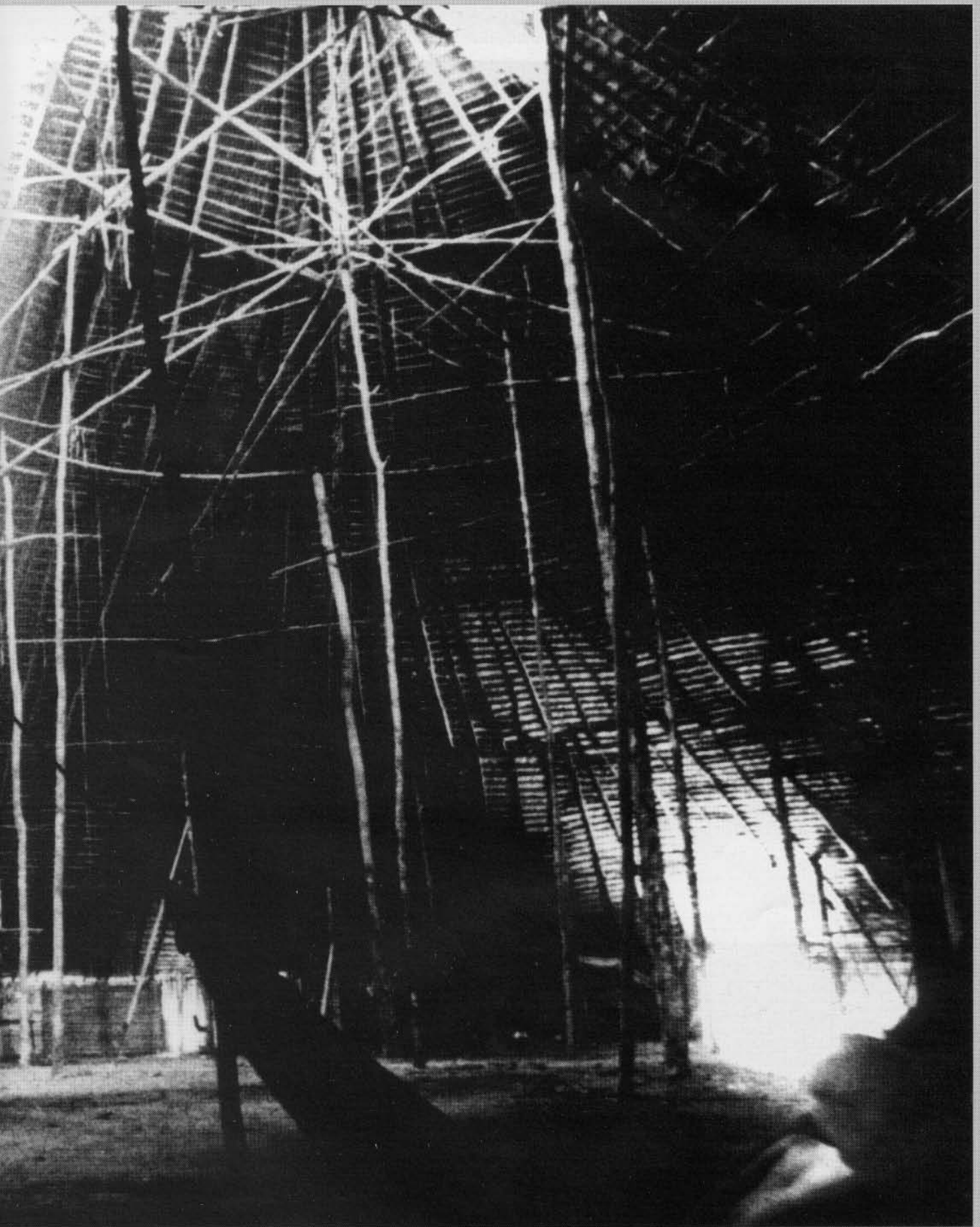




FOTOS:
CLAUDIA ANDUJAR

YANOMAMIS









La Nueva Ley Indígena

Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena - CONADI.

La nueva Ley Indígena 19.253, publicada en el Diario Oficial el 5 de Octubre de 1993, es la culminación de una larga y sostenida lucha de amplios sectores de las diferentes comunidades indígenas que pueblan por milenios ese rincón del Continente Aby-Ayala, Chile. Cuando se habla de Ley indígena, los mapuches vemos en esa expresión, una esperanza, acceso a la justicia, respeto al derecho tradicional y un reconocimiento, como un pueblo diferente a la sociedad dominante. Se han dictado numerosas leyes y decretos en lo que ha corrido de este siglo, no todas han tenido resultados positivos a favor nuestro. Sin embargo, habría que exceptuar en parte a la Ley 17.729 del 15 de Setiembre de 1972, hay similitud en su origen, contenido y marca también el comienzo de una mayor participación de las organizaciones mapuches en la discusión e implementación de las leyes.

Participación indígena en la discusión e implementación de la Nueva Ley indígena

Para ser fiel al trascender histórico de los últimos treinta años, habría que hacer un paralelo entre las dos leyes mencionadas, la Ley 17.729 promulgada por Salvador

mente en las áreas rurales del sur del país. Los mapuches estábamos cayendo dentro de esa esfera provocada artificialmente por los intereses económicos e ideológicos de los poderes occidentales. La mayor parte de las organizaciones eran dependientes de los partidos políticos de entonces, tal era la realidad de ese momento histórico. La generación de esa época fuimos protagonistas de la parte inicial de un proceso que aún sigue su curso y al momento de la ley 19.253 se habían dado grandes pasos en la recuperación de nuestros valores ancestrales y hubo un eventual cambio de actitud de la sociedad global y sus instituciones, con respecto a los pueblos pre-colombinos.

Diálogo de las organizaciones mapuches con el Presidente de la República

A fines de los años sesenta, unas de las organizaciones mapuche más representativas y auténticas, sin duda alguna, eran las Asociaciones Regionales Mapuches, con sede en Temuco, dirigidas por don Antonio Millapi y don Bernabé Namuncurá. La presencia de dicha organización se extendía hacia todos los rincones del territorio mapuche, y era esencialmente formada por comuneros rurales, a diferencia de muchas otras organizaciones de entonces, formadas y dirigidas por los sectores urbanos o estudiantiles del pueblo mapuche. Hay que recordar también que se acababa de vivir el colapso de la Corporación Araucana, situación que provoca un desbande, en tanto que

dencias del Instituto de Desarrollo Agropecuario - INDAP - en la Ciudad de Temuco. Muchas de las intervenciones se hacían en "mapu-dungun", un estilo de reunión diferente, en la que dominaba el respeto, se trataban de hermano y usaban ese término, "peni", mientras que en las otras organizaciones se decían "compañero" o "camaradas". Personalmente yo me encontraba incluido en estos últimos. Fue parte de un proceso que evoluciona favorablemente y que se debe tener presente en el futuro.

En 1969 se realiza el Primer Congreso Nacional de las Asociaciones Regionales Mapuches en Ercilla, provincia de Malleco. En esa fecha me encontraba trabajando para la Corporación de Reforma Agraria en Cañete, provincia de Arauco, y un hermano mapuche de esa dependencia asistió al Congreso. Al acto de clausura del citado evento asistió el Presidente de la República de Chile, don Eduardo Frei Montalva y así comienza el diálogo directo entre el poder político de la nación y el pueblo mapuche representado en un congreso. Una de las conclusiones más importantes logradas en ese trascendental evento fue: que la Ley Indígena 14.511, era obsoleta e inadecuada para esa época y se dan la tarea de estudiar y discutir una Nueva Ley Indígena. Al año siguiente, comenzaba la campaña presidencial, las organizaciones mapuches se suman a los diferentes bandos en disputa, mientras que las Asociaciones Regionales Mapuches continuaron su

CHILE

La nueva ley para las Comunidades Indígenas

por Vicente Mariqueo Q.

Allende en 1972 y la Ley 19.253 promulgada por Patricio Aylwin Azocar en 1993. Ambas leyes se discuten ante un ambiente político totalmente diferente y el estado organizativo de los pueblos indígenas ha evolucionado favorablemente, se vive otra era.

A fines de los años sesenta, así como ahora, los mapuches nos encontrábamos divididos en diferentes organizaciones, tras esa realidad habían factores políticos, sociales e institucionales que gravitaban con fuerza en el acontecer nacional, especial-

la confusión y la desconfianza se apodera de nuestra voluntad. El deseo natural de todo pueblo oprimido, es la búsqueda del consenso, el diálogo fraterno y la unidad. Era muy difícil conseguirlo todo en esos años, los mapuches toman diferente rumbo y proliferaron las organizaciones, disputándose la representatividad de nuestro pueblo.

Las Asociaciones Regionales Mapuche, forman parte de un proceso que vale recordar. Participé en algunas de sus reuniones que tenían lugar en unas de las depen-

labor de elaborar una nueva Ley Indígena. Se reunían mes a mes en la calle Manuel Rodríguez, esquina General Mackenna.

En diciembre de 1970, se realiza en Temuco, el II Congreso Nacional de las Asociaciones Regionales Mapuches. Los organizadores del evento invitan al acto de clausura al entonces Presidente de Chile don Salvador Allende. Numerosas organizaciones mapuches y confederaciones campesinas se suman al evento. El tema central de discusión fue sobre la legislación indígena y otras materias relativas a la tenen-

cia de la tierra. Estaban presentes sectores que nada querían con leyes, y hubieron dilatadas y ásperas discusiones entre ambos oponentes. Por el lado extremo se encontraban los representantes del Movimiento Revolucionario Campesino, el Netuain Mapu, la Federación de Estudiantes Indígenas y algunos Consejos Comunales Campesinos. Por otro lado, las Confederaciones Campesinas, como la Ranquil, la Presidente Frei, la Triunfo Campesino y la Asociación de Remolacheros de Cautín tomaban posiciones moderadas.

Todo fue discusión, pero el Congreso logra conclusiones positivas. En el acto de clausura don Antonio Millapi Caniuqueo, hace entrega al recientemente electo Presidente de Chile don Salvador Allende un bosquejo del borrador de la Nueva Ley Indígena. Había de por medio una situación política de expectativa incierta, comenzaban las tomas de tierra y de hecho la violencia se hacía visible y manifiesta, especialmente en territorio mapuche, específicamente en las provincias de Cautín, Malleco y Valdivia.

Después de un lento proceso, el proyecto de ley sigue su curso normal con algunos problemas de participación, tanto en su paso por manos de los expertos en materia de leyes, como también en el trámite constitucional mismo. La participación de dirigentes indígenas estaba condicionada o limitada sólo para aquellas organizaciones que tenían personería jurídica pero ninguna organización mapuche contaba con ese

santiaguinos salen por un largo fin de semana. La Estación Central de Santiago estaba invadida de hombres que vestían ponchos y sombreros, mujeres con sus vestimentas y mantos típicos multicolores. Expresiones de racismo se oían por todos lados. - "De dónde han salido tantos indios" gritaban indignados los viajeros huincas. Centenares de hermanos y hermanas mapuches, no pudieron regresar, se quedaron bajo el inmenso techo de la Estación Central de Ferrocarriles de la Capital. Ante la situación creada, se le planteó el problema al Ministro de Agricultura Jacques Chonchol, quien de inmediato destinó varios autobuses, para que les trasladaran a sus respectivos lugares, una distancia que fluctúa entre 600 a 900 kilómetros al sur de Santiago.

Los directivos del Instituto de Desarrollo Indígena y algunos dirigentes mapuches se quedaron unos días más en Santiago, para conversar con otras dependencias ministeriales. Al parecer les fue pésimo, y no dieron información pública al respecto. En las antecámaras de las Oficinas de ODEPLAN en la Avenida Alemania de Temuco, escuché la voz indignada y en tono alto del Subdirector del IDI dirigiéndose hacia nosotros, y dijo: "Compañeros; el Ministerio de

mientos, habían otras prioridades, como las reformas constitucionales, nacionalizaciones, expropiaciones y muchas otras. Se repite una vez más, esa constante que al parecer existe en la mente de nuestros gobernantes, que el indio puede esperar. Este no es un caso aislado que ocurra sólo en Chile, es un mal que se hace extensivo a toda América Latina. El General Juan Velasco Alvarado (1968-75), decretó el *quechua* como lengua oficial del Perú. La sorpresa fue que dicha ley, no fue financiada y de nada sirvió. Así lo manifestaron dirigentes quechuas de ese país.

Congreso Nacional de Pueblos Indígenas. Convocado por la CEPI. Enero, 1991.

Bajo un clima político y social totalmente diferente al anterior Congreso realizado veinte años antes, en época de la Unidad Popular, la Comisión Especial de Pueblos Indígenas, CEPI, creada por decreto presidencial el 17 de mayo de 1990, bajo la dirección de don José Bengoa y el hermano Víctor Hugo Painemal, convocan al Congreso Nacional de Pueblos Indígenas. El tema central de la reunión era poner fin a la discusión del borrador del proyecto de la Nueva Ley Indígena. El documento es redactado por la Sub Comisión de Legislación Indígena, grupo de trabajo creado por la CEPI, con participación de expertos y dirigentes de varias asociaciones indígenas de los diversos pueblos originarios de Chile.

En cuanto a la participación y a la repre-



requisito. En su lugar invitan a participar a las confederaciones campesinas, dirigidas por "huincas", quienes no conocen nuestra realidad. Finalmente el 15 de setiembre de 1972, el Presidente Allende promulga la ley 17.729, una de las aspiraciones, más sentidas, proclamada en dos Congresos, La Nueva Ley Indígena.

Más de un millar de mapuches, se dieron cita al acto de ceremonia, la mitad se quedaron fuera del Salón Rojo de la Moneda, por falta de espacio. Era época de vacaciones de Fiestas Patrias, es cuando los

Hacienda, no dispone de dinero para el financiamiento de la Nueva Ley" y dijo algunas expresiones más. Fue como un balde de agua fría que caía sobre nuestros rostros. Sin dudas, para las autoridades de gobierno en materias de leyes y de financia-

sentatividad, fue un Congreso diferente. Después del desastre, de la ruptura casi total de la legislación indígena chilena provocada por la dictadura militar, mal que duró casi veinte años, en que el proceso de entendimiento mediante el diálogo franco y abierto entre el poder político de Chile y pueblos indígenas se mantiene interrumpido. Peor aún, el 22-03-1979, el dictador Augusto Pinochet, sin consulta alguna a los pueblos indígenas firmó en Villarrica, el Decreto Ley 2.568. Tema muy comentado en el pasado.

La CEPI, invita al Congreso a todas las

organizaciones indígenas de Chile, razón por la cual, fue mi presencia. Lo hacía en representación del Comité Exterior Mapuche del Reino Unido. Hacía veinte años que no me reunía con mi pueblo, había muy pocas caras conocidas, algunos viejos amigos de las organizaciones de antes. Me encontraba ante una nueva promoción de dirigentes indígenas, la generación de hoy. Había una cantidad impresionante de invitados especiales no indígenas, venido desde diferentes lugares del país y observadores de otros continentes. Nuestros "lonkos" y "machis", por las mañanas de esos tres días, formados en filas, unas tras otras, de norte a sur y en dirección al este, rogaban y pedían a "Ngunechen" que el congreso sea positivo y sea un paso hacia la justicia y el bienestar de los pueblos representados. Por las noches, finalizados los debates sobre el proyecto de ley, los delegados se trasladaban, desde el Colegio Santa Cruz, lugar de reunión, al Liceo de Hombres de Temuco. Después de la comida, en el mismo establecimiento, improvisaban actos artísticos culturales que reflejaban costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas presentes.

La participación en el Congreso de toda una diversidad de pueblos indígenas de Chile, incuestionablemente es algo nuevo que no tiene precedentes en el movimiento indio chileno. Para mí, no era sorpresa que *aymarás* y *quechuas*, estuvieran presente, es sabido que estos pueblos hermanos existen en el norte del país, como también los hermanos *kawashkar* o *alacalufe* de los canales australes. Para la opinión pública chilena, los otros pueblos originarios, existían sólo en la historia como pueblos del pasado y lo triste es que nosotros mismos fuimos arrastrados a creer en esa errónea visión. Pues, en el Congreso CEPI estaban también presentes, además de los pueblos nombrados arriba, las comunidades *atacameñas*, *collas*, *yamana* o *yagán* y como algo especial, el hermano pueblo *rapa nui* o *pascuense*. Al acto de clausura fue invitado el Presidente de la República, don Patricio Aylwin, el Ministro Secretario General de Gobierno, Enrique Correa Ríos, y otras autoridades locales y nacionales. En ese solemne acto, ante unas cuatro mil personas que se dieron cita en el gimnasio Bernardo O'Higgins de Temuco, los dirigentes del Congreso hacen entrega al Presidente de la República, don Patricio Aylwin, del borrador de la nueva ley indígena.

Participación de las comunidades

indígenas en la discusión de la nueva ley

Habría que destacar que en el proceso de discusión de la presente ley hubo una amplia participación de los pueblos precolombinos, además de sus organizaciones se sumaron a ella "lonkos", "machis" y la intelectualidad indígena de Chile. En efecto el 1 de diciembre de 1989, 250 dirigentes de todas las organizaciones indígenas existente en el país, se reúnen en el pueblo de Nueva Imperial, IX Región, con el reciente electo Presidente de Chile don Patricio Aylwin, cuando éste aún no asumía su alto cargo de Jefe de Estado. Finalizado ese importante encuentro, se firmó un Acta de Compromiso, en la que se contemplaban prioritariamente: una nueva ley indígena, el problema de la tala del "pehuen" derivado del conflicto de las compañías madereras y los hermanos *pehuenche* de Quinquen. El diálogo entre las autoridades de gobierno y los pueblos indígenas recobra actualidad, más bien a pasos acelerados. La creación de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas y el decreto que declara al "pehuen" "Monumento Nacional", constituyó un paso importante en la fase inicial del proceso reivindicativo que aún continúa.

Casi la totalidad de la Asociaciones, centros culturales y la Comunidad Bíblica Mapuche, quienes tuvieron una destacada participación en la defensa de los derechos humanos y civiles durante el régimen militar, continúan participando en la discusión del proyecto, tanto a nivel de expertos, como también ante la Comisión de Legislación y Justicia de la Cámara de Diputados. Trece organizaciones mapuche forman la "Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Chile", bajo dicho referente hubo una participación responsable y permanente ante la segunda parte del proceso de discusión de la actual Ley 19.253. La oposición a la Nueva Ley Indígena, prácticamente no fue perceptible. Se informó sí, que el Consejo de toda la Tierra, se negó a participar. Fue un congreso de calma absoluta, comparado con el anterior Congreso de 1970. El extremismo de ahora, es otro, diferente al de la época de Unidad Popular, entonces pedían: "expropiación sin pago", "no a las leyes" y mucha otras consignas, propias de los partidos y movimientos revolucionarios de la época. Evidentemente que en el Congreso CEPI de 1991, hubieron críticas en cuanto a las omisiones como en las disposiciones de algunos párrafos del proyecto de ley. Se podría decir, que en el actual movimiento indígena, hay aso-

mo de extremismo, un extremismo indianista. Hubieron varias intervenciones en las que manifestaron sus temores y desconfianza.

Interpretación y análisis en algunas de las disposiciones o contenido de la Ley 19.253.

La esperanza de los pueblos minoritarios del presente, está en relación directa al entendimiento entre éstos y la sociedad global, la participación y la voluntad de nuestros gobernantes. Se ha dicho ya en mil discursos que las demandas de los pueblos indígenas, no han tenido asidero ni respuesta, es una realidad histórica vivida y sentida por nosotros. La espera permanece estática, no se ha dado ningún paso significativo en materia de restitución de tierras, mientras que nuestros valores históricos y culturales se ven seriamente disminuidos. La presente ley cifra en nosotros una esperanza, es un cuerpo legal que entrega a manos nuestras numerosas disposiciones, relativas a los diversos aspectos de nuestra vida nacional, y que realmente constituye algo nuevo en la legislación indígena chilena. Se ha dado sólo un paso, la ley está escrita en el papel, adornada con palabras bonitas y frases armónicas y coordinadas que le imprimen personalidad y elegancia. Hay todavía camino que recorrer, la implementación y la financiación, son complementos básicos para el desarrollo, funcionamiento y resultado final.

En efecto la Ley 19.253 llena varios vacíos, no contemplados en leyes anteriores, es bueno reflexionar sobre su contenido, su viabilidad y su aplicación final. Las leyes en general son complicadas, de difícil manejo y en muchos casos quedan escritas en el papel. Por ejemplo: siempre se nos pregunta, sobre cuál es la población indígena de Chile, al respecto se dan diferentes cifras. La Ley en su artículo 6, dice: "Los censos de la población nacional deberán determinar la población indígena existente en el país". Esta inquietud fue planteada en diversos foros y conferencias, durante los años 1991/92 por el *Consejo Nacional de Pueblos Indígenas*.

De las Culturas Indígenas

En el artículo 7 de la ley se dice: "El Estado tiene el deber de promover las culturas indígenas, las que forman parte del patrimonio de la Nación chilena". Desde hace mucho tiempo, allá por los años veinte, en la época de nuestros legendarios líderes don Francisco Melivilu y don Manuel Aburto Panguilef, la inquietud por hacer prevalecer la cultura mapuche, se hace ya

manifiesta. A cargo de don Francisco Melivilu, se promocionaron grupos de teatro, danzas y música, para que actuaran en los centros urbanos de nuestra región y en las comunidades. Según manifiesta don Ricardo Cona, panificador y dirigente mapuche de Santiago, "el año 1933 se hizo un gran *nguillatun* en Huinacul, en una enorme loma, toda ella se tapó. Vinieron de Puerto Saavedra y de Temuco para allá, hasta el Toltén. Una semana duró esa fiesta, puro *nguillatun*. Estaba auspiciada por don Manuel Aburto Panguilef". Posteriormente, hubieron reiteradas manifestaciones de este orden, todas fueron silenciadas por la falta absoluta de apoyo estatal.

Entre los años 1973/80 es cuando el Estado y la cultura indígena alcanzan su mayor distanciamiento y por los efectos derivados de la aplicación del Decreto 2.568, en que la existencia de las poblaciones indígenas de Chile se encuentra seriamente amenazada. Ante este desafío, surgen numerosos grupos culturales y políticos, y la recuperación de nuestros valores ancestrales vuelve a cobrar actualidad.

Estos grupos se han ampliado a las mas diversas manifestaciones de la vida y costumbres de nuestros pueblo.

Artículo 8. *"Se considerará falta la discriminación manifiesta e intencionada en contra de los indígenas, en razón de su origen y su cultura. El que incurriere en esta conducta será sancionado con multa de uno a cinco ingresos mínimos mensuales"*.

El racismo es un mal de nuestros tiempos, tiene manifestaciones diversas, expresadas en las actitudes faciales, en la conducta oral y en la institucionalidad. En los países subdesarrollados, es de carácter masivo, violento y visible, en tanto que en los países desarrollados tiene expresiones disimuladas que apenas se notan. En Inglaterra, la Ley de Relaciones Raciales data del año 1976, cuando se crea la Comisión para la Igualdad Racial. A veces, salen en los periódicos, casos que llegan a las Cortes. En 1982, el Consejo Indio de Sudamérica me nominó entre sus delegados a participar en el Congreso de las Primeras Naciones, en Saskaschewan, Canadá. Fue algo sorprendente ver a nuestros hermanos indios norteamericanos, con sus vestimentas típicas en aeropuertos y calles de los pueblos y ciudades, sin que nadie les moleste. Si se cumple con la ley en Chile, la justicia, la tranquilidad y el respeto llegarán por fin al hogar mapuche.

Del Fondo para Tierras y Aguas

Indígenas

La creación del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, contemplado en los artículos 20 y 21 de la Nueva Ley, constituye un paso importante en el largo proceso de discusión, participación y evolución de la legislación indígena chilena. No hay que olvidar que en el presente siglo, a partir de 1927, se han dictado numerosas leyes y decretos. Cada vez que asume un nuevo gobernante, llegan las organizaciones mapuche a pedir justicia, la respuesta ha sido siempre la misma, "una nueva ley indígena", casi un siglo de entretención.

Artículo 21. *"La Ley de Presupuesto de cada año dispondrá anualmente de una suma destinada exclusivamente al Fondo de Tierras y Aguas Indígenas"*

En julio de 1994, pasó por Bristol, don Cirilo Antinao, dirigente de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Chile. Manifestó que: "para el 1994/95, la Ley de Presupuesto destinó mil ochocientos millones de pesos para el Fondo de Tierras y ochocientos millones, para el Fondo de Desarrollo". La falta de financiación de los programas de restitución de tierras, ampliación de las comunidades y de apoyo al desarrollo, han sido siempre el problema que ha permanecido constante. Las reiteradas frustraciones, esperanzas y constancia en la lucha, comienzan por fin a romper esos esquemas.

El derecho a la tierra, sigue siendo el principal problema, está en el número uno de todas las demandas del pueblo mapuche. No puede ser de otra forma, cuando hace sólo pocas generaciones, algo mas de cien años, perdimos el 95% de las tierras. Están vivas en el recuerdo las sucesivas colonizaciones de nuestro territorio, la parcelación de los fondos mediante la Ley de Reforma Agraria 16.640. Los indígenas fuimos meros expectadores de todo un proceso que ha sido respaldado con dinero del Estado chileno. El IDI, creado por la Ley 17.729 de 1972, hizo algunos intentos de restitución y ampliación de tierras, para las comunidades indígenas, trabajó en conjunto con el INDAP y la CORA. Era ya el fin de la época de Salvador Allende, las tomas de tierras se hacían extensivas a todo los lugares, era demasiado tarde. Los mapuches se toman varias parcelas, casi todas, según la ley no eran expropiables, pero por acuerdo entre las partes en conflicto, se podrían adquirir por compra, pero no había dinero. Sin embargo había una disposición de la Ley de Reforma Agraria que contemplaba la creación de los Centros de Reforma

Agraria (CERAS), tal vez esa forma se podría adecuar a las circunstancias del momento. También se hablaba del Fondo de Calamidades Públicas, conocido también como el 2% Constitucional, que estaría en manos de los Intendentes y que podría ser utilizado para el pago de las expropiaciones por compra.

Se habló mucho que a los mapuche se le habrían restituido setenta mil hectáreas de tierra. A propósito de esa cifra, comentamos una vez en Loncoche, andábamos varios funcionarios, abogados técnicos agrimensores y choferes, fuimos a restituir 80 hectáreas de tierra que había usurpado el latifundista Quezada, ex-dueño del Asentamiento Michimalonko. Los asentados se oponen terminantemente, los argumentos que se repetían con mayor frecuencia eran, para qué quieren tierra, los indios son flojos, son momios etc. Costó mucho convencerles, en todo caso la tierra pertenecía a la CORA. Cumplida la misión, los caminos estaban difíciles por las lluvias de otoño, llegamos a una tocinería en el pueblo de Loncoche, recuerdo algunos nombres de los funcionarios: Alfredo Conejeros de INDAP, el técnico Juan Verdejos, abogado Raúl Arias, el topógrafo don Hernán Larraigibel, más un chofer del IDI y por la CORA andaba con Alejandro Araya y Venancio Melillan.

En esa época ya se hablaba de las setenta mil hectáreas restituidas para los mapuches, nosotros trabajábamos para esas dependencias y las cifras que manejábamos estaban infinitamente por debajo de esa cifra. Por lo conversado esa vez, al parecer un funcionario del IDI, preparó un plan de restitución que contemplaba restituir setenta mil hectáreas de tierra. Lo que no se sabe es cómo esa versión salió a la luz pública como un hecho. Por otro lado no se conoce una versión oficial del IDI de esa época que haya reafirmado esa aseveración. Creo que en materia de información, no habrá mas desinformación, pues en los últimos años han surgido varios grupos de estudios y de comunicación, bastante competentes, formados por jóvenes de la presente generación indígena.

Constitución de las Comunidades y Asociaciones Indígenas.

En los artículos 10 y 36, la Nueva Ley contempla la creación de las Comunidades y Asociaciones Indígenas respectivamente, las que contarán con personería jurídica por el sólo hecho de constituirse. Aquí se presenta una confrontación entre la forma tradicional de organización existente y las for-

mas modernas proveniente del mundo occidental. A comienzo de los años sesenta, bajo la presión de la Alianza para el Progreso, se crearon los organismos del agro INDAP, SAG y CORA, (Ley de Reforma Agraria 15.020). Entonces el INDAP fue el organismo encargado de proporcionar créditos y ayuda técnica a los comuneros indígenas quienes se organizan en Comités de Pequeños Agricultores, sin gozar de personería jurídica. Hasta entonces, a todas las instituciones les era difícil el acceso a las comunidades indígenas, nuestros "lonkos" aun tenían mando, eran nuestros jefes. Por lo general eran desconfiados con los "huincas". Con la creación de los Comités de Pequeños Agricultores se rompe, en parte, el esquema tradicional de organización, las comunidades se tornan más vulnerables a la penetración ideológica, tanto política como religiosa, y los organismos del agro comienzan a ejercer influencia y poder entre los comuneros indígenas.

En cuanto a las Asociaciones Indígenas, ya tienen cerca de dos decenios de existencia, se organizan bajo el Régimen del General Augusto Pinochet y cuentan con personería jurídica. La mayor parte de los dirigentes forman parte del sector urbano de la población mapuche. En los primeros años de su existencia, tuvieron una destacada participación en la defensa de los derechos humanos y civiles. El reconocimiento por ley de ambas formas de organizaciones, Comunidades y Asociaciones, constituye sin duda un paso importante con respecto a la participación. En cuanto a la constitución de la Comunidades, creo que los dirigentes mapuches tienen que tener cuidado, apoyarse principalmente en la letra (b) del Artículo 9 de la Ley 19.253. y debe ser voluntaria, sin presión exterior.

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Participación de los pueblos indígenas ante la dirección superior de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Además de la planta directiva, nominada por el Gobierno y otras dependencias ministeriales, formarán parte del Consejo Nacional de la CONADI, "Ocho representantes indígenas. Estos serán designados, a propuesta de las Comunidades y Asociaciones Indígenas, por el Presidente de la República, conforme al reglamento que se dicte al efecto". Personalmente estuve cerca, cuando se creó el Instituto de Desarrollo Indígena -IDI-, el Presidente Allende nominó a don Daniel Colompil y Javier Huenchullan como director y subdirector respec-

tivamente y también se nominaron cuatro consejeros indígenas que fueron nombrados por cuoteo político. En la actual CONADI hay mayor presencia indígena, además de los cuatro representantes mapuches, un aymará, un atacameño, un rapa nui y uno con domicilio en un área urbana del territorio nacional. La mayor participación indígena en los diversos niveles de dirección del cuerpo institucional creado por la Ley 19.253, es mayor garantía para los pueblos originarios de la nación chilena.

Durante el 12° Período de Sesiones, del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, de las Naciones Unidas, en julio de 1994, en Ginebra, Florinda Cheuquepan, abogada, jefe del Departamento Jurídico del Consejo Inter-Regional Mapuche manifestó:

"Sra. Presidenta, no cabe duda, de que Chile ha logrado un significativo avance en lo relativo con la PROMOCIÓN Y PROTECCIÓN de los derechos humanos y libertades fundamentales de los Pueblos Indígenas, mediante la publicación de la Ley 19.253, que fija normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas".

A continuación, la delegada resume en cuatro puntos, las demandas más urgentes del momento, discutidas ampliamente durante el Primer Congreso del Consejo Inter-Regional Mapuche, celebrado en Temuco durante los días 14-15-16 de enero de 1994. Agrega la dirigente:

"Es nuestro deseo Sra. Presidenta que todo este avance teórico, no sólo se plasme en el papel, sino que se materialice en el tiempo, en la vida de nuestro pueblo y en el "espacio-materia". - Para ello necesitamos urgentemente:

1. *Institutos bilingües en donde nuestros niños mapuches adquieran una formación integral, de acuerdo a su identidad cultural política y social que constituya una real reivindicación de nuestros derechos y libertades.*

2. *Presupuestos suficientes para el desarrollo de las actividades tendientes a la real, protección y materialización de los derechos y libertades consagradas por la mencionada ley.*

3. *Que exista verdadera participación, consulta y aprobación del pueblo mapuche en todos aquellos temas que tengan relación directa con sus derechos y*

libertades, consulta que debe hacerse a las comunidades y no a quienes se atribuyen representación.

4. *Reconocimiento y derechos a participar en cargos públicos a todo nivel".*

Finalmente, la dirigente, entrega un saludo y extiende una invitación de los comuneros de Quinquen, a la Sra. Presidente y al Grupo de Trabajo para que asistan al *Nguillatun* anual a celebrarse en el mes de enero de 1995, en la Comunidad de Quinquen, Novena Región, Chile.

Bibliografía

1. Nütram (Año IV N-2 - 1988). Publicado por el Centro Ecuménico, Diego de Medellín, Santiago 21, Chile.
2. Ley Indígena 19.253 de 5-10-1993, CONADI, Temuco, Chile, Mayo de 1994.
3. Intervención de Florinda Cheuquepan ante el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, 12° Período de Sesiones, ONU, Ginebra 27-07-1994.

Vocablos mapuche

Huinca = No mapuche

Lonko = Jefe de la comunidad.

Machi = Persona que practica la medicina tradicional.

Mapu dungun = Lengua mapuche.

Nguillatun = Ceremonia religiosa mapuche.

Ngünechen = Dios mapuche, quien guía la voluntad humana.

Pehuen = Pino araucaria.

Peni = Hermano.

Abreviaturas

CEPI = Comisión Especial de Pueblos Indígenas.

CERAS = Centros de Reforma Agraria.

CONADI = Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

CORA = Corporación de Reforma Agraria.

IDI Instituto de Desarrollo Indígena.

INDAP = Instituto de Desarrollo Agropecuario.

SAG = Servicio Agrícola y Ganadero.

ODEPLAN = Oficina de Planificación. □

Mira con tus propios ojos

- las realidades políticas
- las alternativas económicas
- las visiones culturales

en la
NUEVA TIERRA NUESTRA
Revista Latinoamericana de Proyección Continental

México y C.A.:

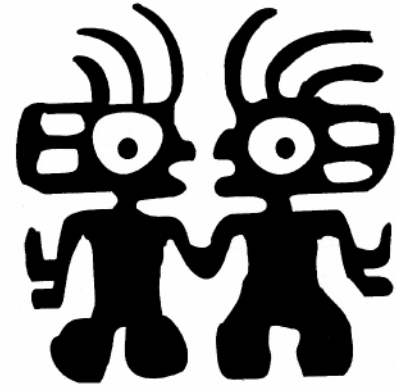
Apdo. C-164
 Managua/Nic.
 Tel.: 505-2-780098
 Fax.: 505-2-780098

Sudamérica:

Apdo.676
 Lima/Perú
 Tel.: 005114-451121
 Fax: 326915

Europa y USA:

APIA
 Mumbgasse 1-3/49
 1020 Wien/Austria
 Tel.: 00431-2186412



Nombre:.....

Dirección:.....

.....

Suscripción de 12 números
 América Latina: US\$ 25.00
 E.U. y Europa: US\$ 45.00

Cuenta en Europa: Dr. Leo Gabriel - 1018 AK/Z. HDN. BAUER P.S.K.#1.149.197 AUSTRIA - POSTSPARKASSE

INDIGENOUS PEOPLES' experiences with SELF - GOVERNMENT

Nuevo documento de **IWGIA**
 (en inglés)

No.76 US\$ 25

Estrategia del gobierno relativa a la ayuda danesa a los pueblos indígenas

por Poul Nielson (Ministro de Cooperación y Desarrollo de Dinamarca)

LOS pueblos indígenas han obtenido una ubicación especial en la política de ayuda danesa. Nos contamos entre los pocos países donantes que han formulado una estrategia oficial para la ayuda a los pueblos indígenas. Una estrategia que ha despertado una cierta atención internacional -y elogios- especialmente por parte una serie de pueblos indígenas. La estrategia fue hecha pública en julio de 1994.

El punto de partida de la estrategia fue el debate investigativo del Parlamento sobre pueblos indígenas de noviembre de 1993. El Parlamento solicitó por unanimidad al gobierno que presentara una estrategia general para una mayor y más efectiva ayuda danesa a los pueblos indígenas del mundo.

La necesidad de una estrategia para los pueblos indígenas es quizás obvia para los lectores de "Asuntos Indígenas". Los pueblos indígenas son oprimidos en todo el mundo. Pueblos indígenas enteros han sido exterminados en la Amazonía. En Africa, los pueblos nómadas tradicionales se encuentran bajo una presión tan violenta que están por perder su base de subsistencia. En Asia se eliminan del camino, sin consideración, las culturas de los pueblos indígenas en aras de un acelerado proceso de desarrollo. Sin embargo, parece haber también un comienzo de apertura en lo que respecta a la inclusión de los pueblos indígenas en el desarrollo. Lo vemos en América Latina. Pero el panorama general es todavía de marginación de los pueblos indígenas en los procesos de desarrollo.

La estrategia

El objetivo principal de la política danesa con respecto a los pueblos indígenas es con-

tribuir a crear posibilidades reales de desarrollo de acuerdo a los propios términos de los pueblos indígenas. El objetivo *no es* construir una cerca en torno a los pueblos indígenas y abandonarlos a su propia suerte en reservas aisladas. Los pueblos indígenas tienen que tener influencia -en pie de igualdad con el resto de la población- en todas las situaciones que afecten su desarrollo económico, político y cultural.

La estrategia tiene cinco elementos fundamentales. Primeramente, se deben fortalecer los *derechos políticos* de los pueblos indígenas. El Parlamento decidió en diciembre de 1994, que Dinamarca ratificaría el Convenio 169 de la OIT relativo a los pueblos indígenas y tribales en estados independientes. Junto con Dinamarca, son ocho los países que han reconocido formalmente este convenio, el cual constituye el documento conjunto más importante relativo a la protección internacional de los derechos de los pueblos indígenas.

En la 5U sesión de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, en febrero de 1995, Dinamarca presentó un proyecto de resolución relativa al establecimiento de un foro permanente de pueblos indígenas dentro del sistema de la ONU. Además Dinamarca trabajó para que la Comisión de Derechos Humanos reconozca la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. El objetivo es que esta declaración sea reconocida por la Asamblea General de la ONU antes de la finalización de la Década de los Pueblos Indígenas de la ONU.

Segundo, trataremos de mejorar la situación de los pueblos indígenas en los países en vías de desarrollo. Nuestras mejores posibilidades se dan en relación a los 20 paí-

ses con cooperación programática de Danida. A este respecto continuaremos, cuando sea relevante, planteando la cuestión de los derechos de los pueblos indígenas durante las continuas negociaciones con las autoridades.

Tercero, Dinamarca presionará a las organizaciones internacionales -ONU, Banco Mundial y Unión Europea- para que tengan en consideración a los pueblos indígenas en su trabajo. Se debe asegurar que los pueblos indígenas participen en el planeamiento y realización de proyectos de estas organizaciones, cuando éstos los afecten. Los pueblos indígenas no deben ser víctimas de un impacto negativo del desarrollo general; tienen que poder beneficiarse del mismo.

Cuarto, habrá más ayuda danesa dirigida directamente a los pueblos indígenas. Surge, p. ej., de las nuevas líneas generales de ayuda a los proyectos de ONG, que se otorgará prioridad a los proyectos orientados hacia los pueblos indígenas. Además investigaremos las posibilidades de apoyar a los pueblos indígenas a través de la ayuda estatal al desarrollo. En nuestro programa de cooperación con Bolivia existen reales posibilidades de que uno de los tres ámbitos de concentración de la ayuda danesa lo constituyan esfuerzos especiales en beneficio de la población indígena. En general se otorgará la más alta prioridad a los proyectos que apoyen a las propias organizaciones de los pueblos indígenas, y el reconocimiento del derecho a la tierra y los recursos.

Quinto, se deben encontrar nuevas soluciones para los problemas económicos y comerciales de los pueblos indígenas. Trabajaremos, entre otras cosas, para que la

Unión Europea no someta los productos de los pueblos indígenas a reglas discriminatorias. Además es también nuestro objetivo que determinados productos, producidos por los pueblos indígenas, gocen de preferencias comerciales dentro de la UE.

Sintetizando, se puede decir que la estrategia del gobierno danés para la ayuda de los pueblos indígenas tiene tres aspectos: uno político, uno de asistencia al desarrollo y uno comercial. El peso está dado en lo político. Las palabras claves de la estrategia son los derechos y la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Nuevas iniciativas

Se debe subrayar que el trabajo por la causa de los pueblos indígenas no comenzó en julio de 1994 con el lanzamiento de la estrategia de ayuda danesa a los pueblos indígenas. El Ministerio de Relaciones Exteriores ha trabajado durante muchos años con los problemas de los pueblos indígenas. Sólo en 1990 se han otorgado unas 40 millones de coronas danesas a 50 proyectos y programas en favor de los pueblos indígenas.

Una gran parte de estos proyectos han sido canalizados a través del *Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas*, IWGIA, con sede en Copenhague. Uno de los proyectos exitosos, del cual IWGIA ha sido garante, es la ayuda a la *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*. Esta organización ha ayudado a más de 100 comunidades indígenas de Perú a obtener títulos de propiedad de su tierra. Antes vivían como campesinos ilegales. Ahora poseen títulos de propiedad de la tierra donde viven.

Sólo el hecho de que el gobierno haya formulado y hecho pública una estrategia de ayuda danesa a los pueblos indígenas, y que la haya traducido al inglés y al español, envía un claro e indudable mensaje al mundo circundante: Dinamarca participa seriamente en el trabajo por la causa de los pueblos indígenas.

Además se han dado pasos para incluir al Gobierno Autónomo de Groenlandia como colaborador en la planificación e implementación de la ayuda para el desarrollo de los pueblos indígenas. En primera instancia un asesor realizará un informe con la descripción y análisis de las posibilidades. Espero que la inclusión de expertos groenlandeses conduzca a actividades en beneficio de los pueblos indígenas dentro de una serie de campos, p. ej., el desarrollo y establecimiento de la autogestión y de las instituciones democráticas bajo la misma; el desarrollo y la legislación en el campo jurídico que tome en cuenta los conceptos jurídicos tradicionales; y la educación bilingüe.

Ya me he referido al Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo. Aquí, las reivindicaciones danesas son el reconocimiento de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el establecimiento de un foro permanente para los pueblos indígenas dentro del sistema de la ONU. Pero será una cuestión difícil. Existen poderosas fuerzas entre los países miembros de la ONU que se niegan al reconocimiento de la declaración de derechos. Por eso mismo es importante sostener la necesidad de un amplio debate internacional al respecto.

Los sami en los países

por Jens Brøsted

En los encuentros de primavera en Estocolmo, en 1994, y en Reykjavík en 1995, el Consejo Nórdico dejó pasar una importante oportunidad para fortalecer y completar la cooperación nórdica interna y también para marcar externamente la cooperación con un ejemplo constructivo de solución de situaciones relativas a cuestiones étnicas y nacionales.

Los sami habían solicitado su inclusión en el Consejo Nórdico en una solicitud del Consejo Sami Nórdico y luego en una resolución del primer encuentro conjunto entre los parlamentos sami de Finlandia, Noruega y Suecia. Los sami son el pueblo originario del norte de Escandinavia y Finlandia, y a pesar de la colonización y división en cuatro estados han mantenido y desarrollado su identidad común: "Nosotros, los sami, somos un pueblo, y las fronteras de los países no quebrarán la comunidad de nuestros pueblos." Como la ONU declaró, bajo el tema "Una nueva comunidad", a 1993 como el año de los pueblos indígenas del mundo, era entonces natural que se planteara la situación de los sami en la cooperación nórdica. Esto fue realizado, entre otros, por el jefe del gobierno autónomo de Groenlandia, Lars Emil Johansen, en la sesión de Oslo del Consejo Nórdico en 1993, y por el gobierno noruego inmediatamente después en el Consejo de Ministros Nórdicos, dónde se presentó un informe sobre "La participación sami en los organismos nórdicos", en junio de 1993.

A pesar de las positivas iniciativas, el resultado fue más que magro. La mayoría de la comisión jurídica del Consejo Nórdico sólo quiso considerar un estatus de observador para los sami, mientras que los gobiernos hicieron mucho hincapié, en este caso, en el punto de vista de los parlamentarios y no querían presentar por sí mismos una opinión. El debate pareció muy cerrado y sin perspectivas, sin contacto con los conceptos que los países nórdicos propugnan internacionalmente y sin tomar en consideración las obligaciones referentes a los derechos humanos que pueden limitar la libertad de acción de los países con respec-

to a esta cuestión. El resultado fue que se otorgó a los parlamentos sami un estatus de observador muy limitado, en el cual cada uno de los parlamentos sami puede nombrar un observador, de los cuales uno (1) puede expresarse en el debate de apertura, pero no durante el tratamiento de las propuestas sin un permiso especial.

Una minoría de la comisión jurídica era partícipe de una resolución de principios que estableciera la representación permanente de los sami.

Los dirigentes de los tres parlamentos sami solicitaron a la presidencia del Consejo Nórdico, en noviembre de 1994, que la cuestión sobre la participación sami fuera discutida otra vez. La presidencia lo rechazó con la fundamentación de que primero querían recoger experiencias con respecto al significado del estatus de observador para la situación de los sami en el Consejo. En la sesión de Reykjavík, un miembro presentó una propuesta que cumplía con los deseos sami, previendo el nombramiento de un representante por cada uno de los parlamentos sami, incluidos en las delegaciones de los respectivos países al Consejo Nórdico. Esta propuesta fue rechazada por una mayoría de 46 miembros contra 12. Un miembro se abstuvo, y 20 miembros no encontraron razón para estar presentes. (Publicamos un resumen del debate en el apéndice).

Hoy estamos muy atentos a los peligros que las contradicciones étnicas implican para la democracia y la seguridad nacional, pero olvidamos fácilmente que esta atención debe ser contrarrestada por una atención para resolver las contradicciones antes de que se transformen en conflictos. Los muchos conflictos "étnicos" desde 1989 no se deben solamente a la finalización de la guerra fría, que liberó a viejos conflictos del congelamiento de la alta política, sino también a causa de una mayor consciencia sobre la propia identidad y la exigencia de reconocimiento y equiparación. En *Un orden del día para la paz* el secretario general de la ONU, Boutros-Ghali subrayó que principios tan importantes como la soberanía e integridad de los estados y la auto-

determinación de los pueblos, no tendrían que estar en contradicción. Subrayó que la solución de estos problemas radica en el respeto por los derechos humanos y de las minorías, y destacaba la necesidad de fortalecer el derecho de los grupos marginados a la participación.

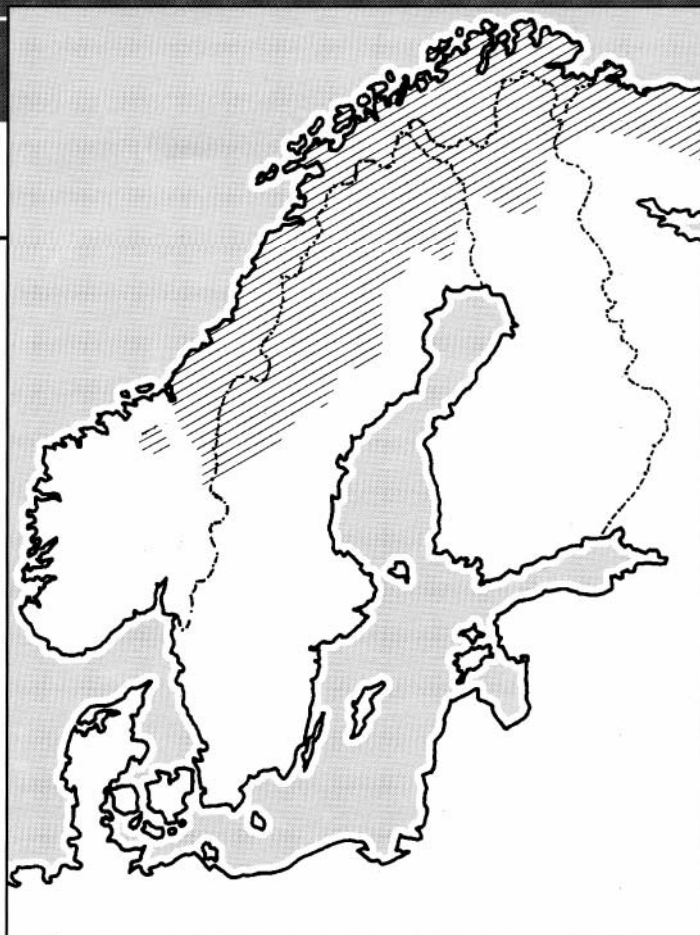
Con motivos similares, la comisión de expertos de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, solicitó a Asbjørn Eide, el director del Instituto de Derechos Humanos de Noruega, la elaboración de una investigación sobre formas y medios posibles que puedan fomentar soluciones pacíficas y constructivas sobre la cuestión relativa a las minorías. El objetivo de la investigación era encontrar formas constructivas para la coexistencia entre la mayoría y la "minoría" en un sentido amplio, basándose en el derecho internacional moderno. Eide subrayó que el conflicto y la cooperación están incluidos en las relaciones de grupos, y la verdadera pregunta es, por lo tanto, cómo pueden tratarse los conflictos, y si se puede comprender la necesidad de eliminar barreras para una mejor cooperación en el futuro. Los derechos humanos establecen un límite, tanto para los derechos colectivos de las mayorías como para los de las minorías, que de ninguna manera pueden poner de lado el derecho a la libertad e igualdad en dignidad. Generalmente no se toma en cuenta que esto excluye el derecho a establecer privilegios para la mayoría. La intención de los derechos de las minorías es subrayar que debería existir una igualdad de hecho.

En la investigación de Eide se destaca la necesidad de mecanismos institucionales, desarrollados en situaciones no caracterizadas por conflictos abiertos. Tales soluciones pueden contribuir en forma preventiva a propugnar modelos constructivos. Eide nombra al parlamento sami -asambleas representativas de elección popular- como una posibilidad positiva a nivel de formas de autonomía funcional e institucional. Soy de la opinión que una colaboración entre los estados y los parlamentos sami sobre una representación sami en los Países Nór-

nórdicos

dicos podría delinear un claro perfil nórdico y contribuir a la categoría con positivas experiencias internacionales. Esta función fue ya destacada en 1983, cuando Groenlandia fue integrada y cuando se ajustó la situación de las islas Faroe y Aland en la cooperación nórdica. La representación de las zonas autónomas fue destacada como parte del modelo nórdico de cooperación democrática en el consejo Nórdico, pacífico y respetuoso de las minorías.

Desde que los sami presentaron por primera vez en 1966 su aspiración a un puesto en la cooperación nórdica, la cuestión ha sido tratada fundamentalmente a partir de tres puntos de vista diferentes. El Comité Organizativo Nórdico utilizó fundamentalmente un principio de soberanía, cuando en 1969 rechazó la participación sami basándose en que el Consejo Nórdico, según los estatutos, era un organismo de consulta entre las representaciones de elección popular de estados soberanos y sus gobiernos. La inclusión de las zonas autónomas ha conllevado que ésta y otras razones de rechazo del comité hoy día no sean vigentes. Un informe de una comisión de contacto entre la comisión jurídica sami de Finlandia, Noruega y Suecia, estableció en 1988 más bien una visión de soberanía popular, opinando que el Consejo Nórdico, con la inclusión de las zonas autónomas, había cambiado de carácter en dirección a un órgano de cooperación entre los *pueblos* de los Países Nórdicos. El antedicho informe al Consejo Nórdico de Ministros sobre la *Representación Sami* estableció un punto de vista funcional y pragmático, con punto de partida en la característica del objetivo y carácter de la cooperación nórdica. Después de esta opinión debe constatar que Finlandia, Noruega y Suecia, en función de sus formas soberanas de gobierno, han elegido establecer organismos de elección popular para contribuir a lograr la influencia democrática y los derechos políticos de los sami. Los parlamentos sami tienen competencia dentro de importantes ámbitos de la cooperación nórdica, y si los sami no participan en esta cooperación, se



debe preguntar quién tiene competencia para llenar este vacío en la cooperación nórdica.

El derecho internacional no establece ningún requisito especial para la participación en las organizaciones internacionales, sino que deja que las mismas reglamenten los requisitos en sus acuerdos. Esto fue establecido por el Tribunal Internacional en 1948, cuando declaró que los requisitos para la aceptación de nuevos miembros de la ONU estaban irrevocablemente establecidos en el pacto de la ONU, y que no había ningún requisito, fuera de los exigidos por el pacto, que pudiera ser usado. Los criterios para la participación se deciden por lo tanto por los objetivos de la organización y por los acuerdos políticos, y la realidad muestra una importante variación en las formas internacionales de cooperación.

El acuerdo nórdico de cooperación de 1962, con sus cambios posteriores, no tiene ninguna disposición sobre la participación, sino que simplemente enumera quién participa de hecho en los distintos organismos. Además se pueden encontrar criterios en

la construcción de la cooperación en torno al Consejo Nórdico, como órgano de las asambleas parlamentarias nórdicas, y en la declaración de principios del acuerdo, que según el preámbulo es fomentar la estrecha *comunidad*, que desde el punto de vista cultural, jurídico y social existe entre los *pueblos nórdicos*, y además desarrollar la cooperación entre los *países nórdicos*.

La situación sería entonces bastante propicia para una participación sami en la cooperación nórdica. Los pueblos indígenas nórdicos, sami e inuit, son *una parte inalienable de la comunidad nórdica*, declaró el entonces primer ministro sueco Carl Bildt por parte del país informante, en la sesión de Oslo del Consejo Nórdico en 1993. Y ya en 1988 la comisión de contacto entre las comisiones jurídicas sami había concluido que ninguno de los argumentos de tipo jurídico, práctico o político esgrimidos hasta ahora contra la representación sami era especialmente significativo. Ya antes en el mismo año, el presidente saliente del comité jurídico del Consejo había

presentado su opinión de que: "la constitución de parlamentos sami y su consiguiente autonomía... será un punto de partida natural para el sami para una verdadera participación en el Consejo Nórdico al mismo nivel de Groenlandia, las islas Faroe y Aland".

Después de este análisis, la cuestión de la representación sami es una cuestión puramente política. En 1994, la comisión jurídica decidió que no había llegado el momento para una plena participación en el Consejo Nórdico. Según la opinión de la mayoría, las condiciones para la participación no están presentes -y como los antiguos argumentos formales contra los sami no eran aplicables- se inventó uno nuevo para la oportunidad: las zonas de residencia de los sami no son zonas autónomas.

Además existía una amenaza sobre un posible efecto negativo para la participación del Consejo Nórdico en la cooperación parlamentaria internacional. Esto parece no tener fundamentación, ya que, primero, el carácter especial del Consejo Nórdico es reconocido y no es un organismo parlamentario puro, sino un organismo de cooperación entre los representantes populares y los gobiernos. Segundo, es de esperar un interés y un respeto internacional por un modelo nórdico constructivo. En un trabajo de la Unión Interparlamentaria (IPU) a la Conferencia Mundial de la ONU sobre Derechos Humanos en Viena, en junio de 1993, IPU trató la importancia de combatir las injusticias históricas contra los pueblos indígenas, y se mencionó que la cuestión de la representación de las minorías puede solucionarse de varias maneras distintas, entre otras, por el establecimiento de "un organismo parlamentario especial" - y éste es lo que son los parlamentos sami. El problema de derechos humanos es entonces asegurar la representación a la minoría - la elección de la forma apropiada debe depender de las partes, del carácter particular del grupo y de la situación nacional.

Entonces se puede constatar una cosa, que no hay impedimentos formales o de derecho para una participación sami en la cooperación nórdica, en cambio, habría que preguntarse si la libertad de acción de los estados nórdicos en la cuestión de la participación sami no constituye una importante limitación legal.

En el plano de las obligaciones de derechos humanos, *la convención internacional sobre derechos civiles y políticos* asegura en su artículo 25 el derecho de los individuos a "participar en el manejo de las cuestiones públicas, directamente o a través de la libre elección de representantes". El derecho a la participación política es vagamen-

te delineado para dar posibilidad a los estados a dar forma a este derecho de acuerdo a su propio modelo de sociedad. El derecho no está falto de contenido, sino que debe ser administrado sin una discriminación formal o real y sin limitaciones injustas.

En las dilatadas tratativas sobre la reforma constitucional del Canadá, las organizaciones indígenas fundamentales participaron de las negociaciones al mismo nivel que los gobiernos provinciales y el gobierno federal. El *Comité de Derechos Humanos de la ONU* decidió que estas negociaciones constituían claramente "la defensa de los asuntos públicos", pero rechazó en 1992 una queja de la *Sociedad Tribal Mikmak*, que no había sido invitada a participar independientemente en las negociaciones. El comité de derechos humanos no encontró que esta era una limitación injusta, ya que depende del sistema constitucional de los estados establecer la forma de tal representación. El artículo 25 no significa que cada grupo directamente afectado, grande o pequeño, tiene un derecho incondicional a elegir la forma de participación en los asuntos públicos.

Los parlamentos sami fueron establecidos para asegurar a los sami influencia sobre el desarrollo de su cultura, identidad y sociedad, y también porque los sami no pueden lograr una efectiva participación política a través del sistema político normal de los respectivos estados. Como pueblo indígena nórdico que vive a través de las fronteras, los sami tienen derecho a una efectiva participación en los asuntos públicos nórdicos. ¿Dónde está el límite, en un contexto nórdico, para una injusta y por lo tanto inadmisibles limitación al derecho de los sami a la participación?

Aquí hay razones para afirmar que los sami no han participado en la conformación del estatus de observador, les fue impuesto un sistema que no asegura un estatus permanente y no ayuda decididamente a evitar la consiguiente dependencia de otras partes para promover concretamente sus puntos de vista. Además se debe notar que el Consejo Nórdico ya en 1970 aconsejaba a los gobiernos ampliar las posibilidades sami de expresarse en asuntos de especial interés para ellos. Este sistema nunca funcionó en lo fundamental, y las experiencias históricas señalan la necesidad de una más activa y directa participación en la cooperación nórdica, si es que los sami van a ocupar su lugar como "una parte inalienable de la comunidad nórdica". Tal sistema estaría de acuerdo con una participación mucho más activa, necesaria en el actual desarrollo internacional de la protección de

las minorías en general y los pueblos indígenas en particular, del cual los países nórdicos han sido activas fuerzas motrices. Cuando la OIT en 1989 rechazó una convención anticuada, paternalista y asimilacionista en favor de la nueva convención 169 sobre pueblos indígenas, los países nórdicos expresaron en una intervención común: "en nuestros países tratamos de crear una situación basada en la cooperación y en el respeto mutuo entre los gobiernos y los pueblos indígenas, siendo las palabras claves la autoidentificación y la libertad cultural... Las palabras claves de este nuevo instrumentos son la "cooperación" y el "respeto mutuo". Las normas presentadas son normas mínimas y los gobiernos deberían considerar superarlas."

Cuando Suecia finalizó sus negociaciones relativas a su inclusión en la Unión Europea, el entonces primer ministro sueco declaró en el noticiario televisivo sobre la importancia decisiva de la participación: se trata de estar presentes allí donde se toman las decisiones. O bien se está - o se está afuera.

Apéndice

Del debate en Reykjavík sobre la participación sami en el Consejo Nórdico

Arne Anderson, informante de la comisión jurídica:

"La presidencia recibió el otoño pasado una solicitud de los tres parlamentos sami de Finlandia, Noruega y Suecia con la propuesta de que la comisión jurídica tuviera como tarea investigar cómo se podría cambiar el Acuerdo de Helsingfors (Helsinki) de tal manera que los sami pudieran obtener la plena participación. La presidencia rechazó esta solicitud ... La comisión ha decidido en base a estos antecedentes ... que el proceso hacia una plena participación debe ser detenido hasta que se haya logrado más experiencia con el estatus de observador de los sami."

Johan J. Jakobsen, miembro informante de la minoría, mencionó la falta de voluntad de la mayoría de la comisión jurídica para otorgar a la población sami una representación normal en el Consejo Nórdico:

"Esta falta de voluntad es aún más expresiva si se considera que la mayoría... ni siquiera ha estado interesada en investigar otras alternativas para una representación sami que este estatus de observador sin influencia real."

Ame Andersson:

"La expresión más sencilla para nuestras posición es que nosotros, la mayoría, consideramos a los sami de los países nórdicos como finlandeses, noruegos y suecos. Esto es suficiente para nosotros"

Ole Norrback, ministro finlandés para la cooperación nórdica:

"Nosotros, en los países nórdicos, nos enorgullecemos de estar en la primera línea de la lucha por los derechos humanos. Y así lo hemos hecho sin lugar a dudas. Pero parece ser de que es más fácil defender los derechos humanos y las convenciones internacionales sobre problemas que están lejos de nosotros que aquellos que están próximos. Así lo demuestra este debate ... Personalmente yo estoy dispuesto a que los sami obtengan una participación con pleno derecho al voto en el Consejo Nórdico. No es complicado encontrar reglas que les dieran esta posibilidad."

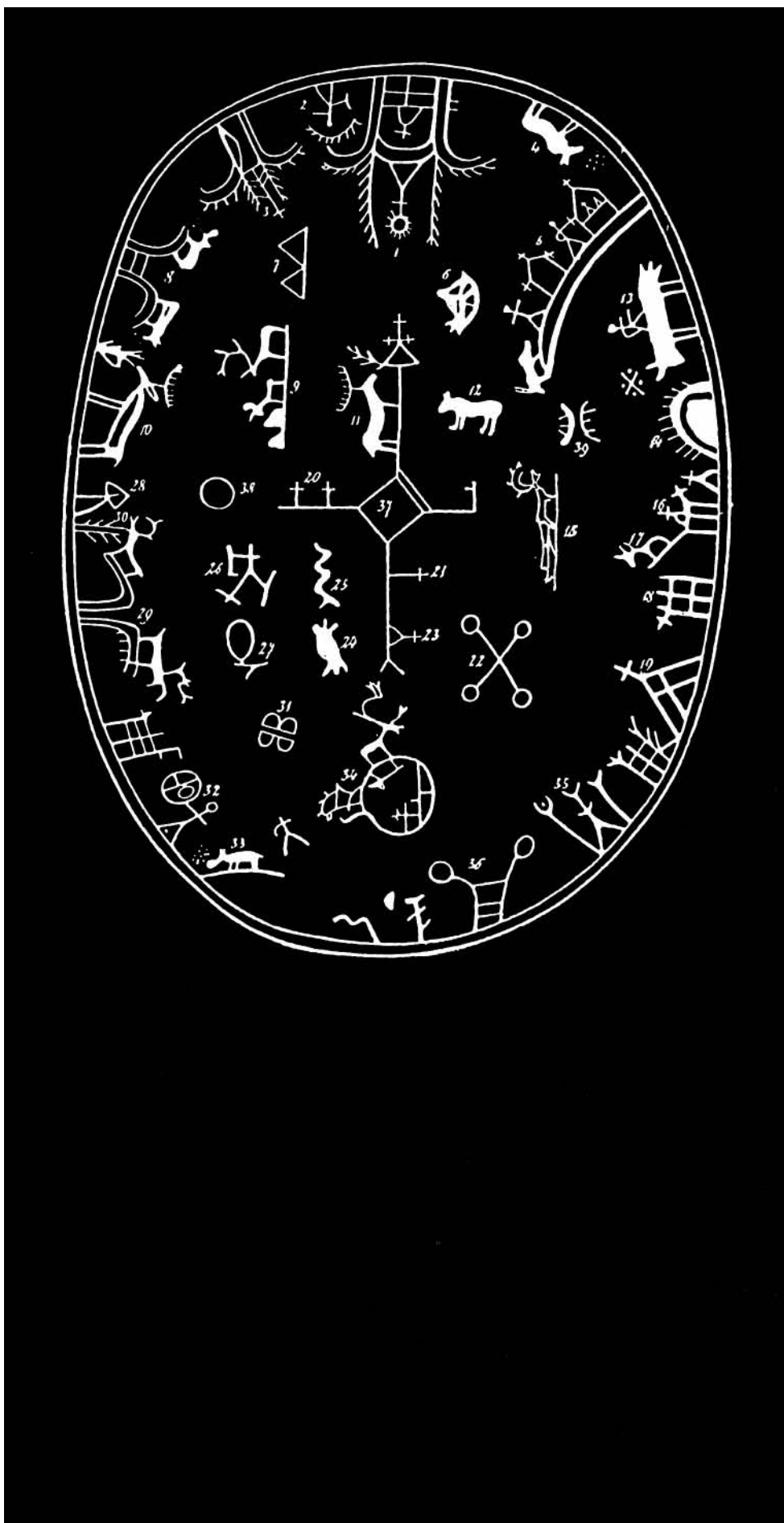
Inga-Lill Pavall, representante de los parlamentos sami obtuvo el permiso especial de expresarse al fin del debate:

.. estamos agradecidos por la posibilidad de participar como observadores. ...Pero nosotros no hemos solicitado el estatus de observador. Hemos solicitado la plena participación en el Consejo. ... Los sami necesitan y desean una plena participación en el Consejo Nórdico. No es como se dice en algún lugar en los documentos noruegos que hemos recibido: Los tres Parlamentos Sami han decidido voluntariamente no presentar la cuestión de su participación en el orden del día debido a que han obtenido el estatus de observador y el derecho a la palabra.' Esto no es correcto. Los Parlamentos Sami no han tomado tal resolución. Hemos solicitado, y lo seguimos haciendo, la plena participación en el Consejo Nórdico.

Yo creo que la participación sami no sólo tendrá importancia para nosotros los sami. Creo que también enriquecería toda la cooperación nórdica, y contribuiría a fortalecer el papel de los Países Nórdicos en el trabajo referente a las cuestiones indígenas."

Extractos del Protocolo Preliminar de la reunión del Consejo Nórdico del 1 de marzo de 1995, págs. 113-121.

Jens Brøsted es investigador de la Universidad de Copenhague, Dinamarca. □

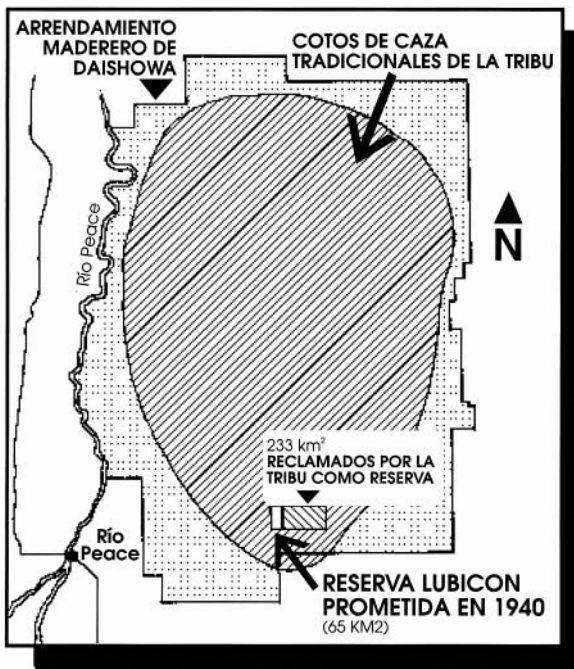


CANADA

LA NACIÓN LUBICON CREE

¿próxima a la extinción?

por Bernhard Bös y Andreas Knudsen



Los cree de Lubicon Lake son una tribu o nación aborigen que hoy cuenta con unas 500 personas. Su territorio tradicional, que comprende unas 4.000 millas cuadradas, está situado en la parte septentrional central de Alberta, al este del río Peace y al norte del Pequeño Lago del Esclavo. Los cree de Lubicon Lake han ocupado sus cotos de caza desde tiempos inmemoriales y deben ser considerados como los propietarios legales de la tierra de acuerdo al derecho internacional. Nunca cedieron su tierra, ni la perdieron en derrotas militares. Mientras que funcionarios del gobierno federal establecieron reservas en 1899 para los indígenas del norte de Alberta y las tribus circundantes firmaron el Tratado N° 8, el aislado pueblo cree de Lubicon Lake no fue contactado aunque su existencia era conocida. Continuaron su estilo de vida tradicional autosuficiente como cazadores y tramperos. En 1918, la gripe española redujo su número

de varios miles a algunos cientos.

No obstante, habiéndose considerado ellos mismos como "indios del tratado", y habiendo recibido anualidades, los cree de Lubicon Lake solicitaron en 1933 oficialmente al gobierno de Ottawa la inclusión al Tratado y el otorgamiento de una reserva en su lago. En 1939 funcionarios gubernamentales visitantes los encontraron "limpios y bien vestidos, saludables, vivos e inteligentes: en otras palabras, gente que quería vivir y progresar." Contaban incluso con algo de ganado y agricultura. Ottawa aprobó una recomendación de reconocer los indígenas del Lubicon Lake como una tribu diferenciada y de establecer una reserva de 66 km². Sin embargo, no se firmó ningún tratado, pero la reserva fue marcada

en un mapa y se eligió al primer jefe de la tribu cree de Lubicon Lake. Las condiciones climáticas y el ahorro de costos durante la Segunda Guerra Mundial imposibilitaron la realización de un censo de suelos y el marcado final de su territorio, comenzando de esa manera las penurias que continúan hasta el día de hoy. La restricción de gastos hizo también que un despiadado agente federal sacara arbitrariamente casi el 50% de los cree de Lubicon Lake de la lista tribal, separando familias y sacando niños de las escuelas misioneras. El negarles a ellos y a otras tribus del norte de Alberta el derecho de ser indios "verdaderos" reduciría también las reivindicaciones de tierras nativas, y el tamaño y la cantidad de reservas. Por lo tanto, en 1953, la cantidad de miembros de la tribu cree de Lubicon Lake fue reducida a 30 mediante la transferencia de la mayoría de los nombres a la lista de la tribu vecina de Whitefish Lake. El gobierno provincial borró las re-

servas provisionarias de los libros, tornando en vano 20 años de esfuerzos nativos para lograr el reconocimiento.

La razón de este maltrato de los indígenas puede ser fácilmente considerada en relación al descubrimiento de grandes reservas de gas y petróleo en el norte de Alberta en los años cincuenta. En 1967, la comunidad vecina al norte del Lago Lubicon, Marten River, fue trasladada 8 millas al sureste siguiendo el consejo de los misioneros; el antiguo poblado fue arrasado y quemado. Curiosamente, las tierras vecinas fueron explotadas como los "Campos Petrolíferos Dorados" poco después. En 1975, el jefe de los cree de Lubicon Lake y los líderes de otras comunidades aisladas, 7 tribus, alegaron interés en 33.000 millas cuadradas (unos 53.000 km²) de tierra entre los ríos Peace y Athabasca, "en virtud de Derechos Aborígenes inextinguibles". El gobierno provincial de Alberta demoró las negociaciones sobre el registro de patentes cuando quedó claro que tenía que aceptar el registro. En cambio, preparó una legislación retroactiva para ganar el juicio; una medida muy cuestionable y antidemocrática. La ley n° 29 prohibía ahora patentes de tierras fiscales no patentadas. Entonces el gobierno de Alberta se sintió libre para vender los derechos de explotación de petróleo y gas a diferentes compañías sin el permiso de los cree de Lubicon Lake. Si bien éstos vivían fundamentalmente del bosque, su situación comenzó ahora a cambiar dramáticamente. Ese año se completó el primer camino transitable todo el año en su territorio para facilitar la extracción de recursos. "Sin un sólo estudio de impacto ambiental o social, más de cien compañías petroleras entraron al territorio previamente aislado, convirtiéndolo en el campo de exploración y perforación más activo del país. Durante los próximos cinco años, los equipos de trabajo perforaron más de 400 pozos dentro de un radio de veinticuatro



kilómetros de la comunidad de Little Buffalo. Las rutas de carretas se transformaron en carreteras llenas de unidades de transportes y tractores. Se instalaron carteles de "No pasar". Los bulldozeros enterraron trampas y bloquearon las sendas de los animales. Los incendios fueron incontrolables: sólo en 1989 el fuego destruyó tanto de los cotos de caza de los cree de Lubicon Lake como en los pasados veinte años. La cantidad de animales disminuyó vertiginosamente. Pronto las compañías petroleras estaban produciendo ganancias de 1,3 millones de dólares canadienses por día, mientras que la economía cree fue destruida para todo propósito práctico." (J. Goddard, Sat. Night, dic. 1991). Como la cantidad de alces cazados bajó de 200 a 19 en 1983, la cantidad de receptores de ayuda social creció del 10% al 90% durante la década de 1979-1989.

En 1983, el director del programa anti-racista del Consejo Mundial de Iglesias concluyó: "En el último par de años, el gobierno provincial de Alberta y docenas de compañías petroleras multinacionales han realizado acciones que podrían tener consecuencias genocidas." Como el jefe cree de Lubicon Lake, Ominiyak, resumió: "Nuestra situación es desesperada, ...si nos entregamos ahora, estaremos perdidos para siempre. El gobierno provincial nos sigue acosando desde todas direcciones. El gobierno federal está a la espera, deseando que desaparezcamos. Hay mucha tensión en la comunidad y muchas veces nos sentimos solos luchando contra esta Gente poderosa." (J. Goddard, 1991, p. 3). La tensión a causa del choque cultural condujo al nacimiento de 18 mortinatos en 21 embarazos, alcoholismo, y muertes relacionadas al mismo en accidentes de automóvil, hasta el suicidio (el primero de la historia cree

de Lubicon Lake!), de acuerdo a Fred Lennarson, asesor de la Nación Cree de Lubicon Lake. En 1987, la tercera parte de la población estaba enferma de tuberculosis, típico de lo que también pasó en el pasado durante el primer contacto de los grupos nativos con el hombre blanco.

En 1985, E. Davie Fulton, entonces Ministro de Justicia, recibió la orden del Ministro de Asuntos Indios de investigar el caso cree de Lubicon Lake: es decir, las reivindicaciones de tierras, la afiliación tribal, la autogestión, las reglamentaciones de caza y el pago de indemnizaciones por la extracción de petróleo. Fulton concluyó decisivamente que éstos habían sido perjudicados y explotados desde 1939 y sugirió medidas para la mejora de su situación. Su informe no fue siquiera publicado, y el gobierno federal actuó en forma contraria al mismo desde 1986.

El pueblo cree de Lubicon Lake atrajo la atención internacional en 1988, cuando llamaron a un boicot de los Juegos Olímpicos de Invierno en Calgary. No se llegó al boicot. También en 1988, la provincia había vendido derechos madereros correspondientes al territorio cree entero (10.000 km²), más el área circundante, sumando 40.000 km² para la Daishowa Paper Manufacturing Ltd. Esta empresa multinacional japonesa iba a construir el aserradero más grande del Canadá, para procesar cuatro millones de árboles por año en el río Peace. Los cree de Lubicon Lake no fueron consultados sobre esta venta.

En octubre de 1988, las negociaciones con el gobierno federal se habían trancado. Los cree de Lubicon Lake decidieron tomar el asunto en sus propias manos. Se

proclamaron independientes como la Nación Cree de Lubicon Lake con sus propios derechos y legislación. Durante un bloqueo de seis

días de las principales rutas hacia su proclamada reserva y los pozos de petróleo, reafirmaron temporariamente la plena jurisdicción sobre su propia tierra. La recién lograda independencia terminó con una incursión de la Real Policía Montada del Canadá, con armamento pesado y perros de ataque. Veintisiete cree y sus colaboradores, incluso del extranjero, fueron arrestados. Finalmente, el primer ministro de Alberta, Don Getty, se dispuso a negociar con el jefe Bernard Ominiyak sobre las demandas de la tribu. Se llegó a un acuerdo tentativo, según el cual Alberta tendría que transferir 95 millas cuadradas de área de reserva a los cree de Lubicon Lake. El gobierno federal, por otro lado, se negó a cumplir con sus compromisos y solucionar la demanda de 170 millones de dólares en compensación por los miles de millones de dólares que habían sido apropiados de su tierra. Los 170 millones serían utilizados para reconstruir la arruinada economía cree, estableciendo nuevos medios de subsistencia, basados en la agricultura, la pequeña industria y trabajos asalariados en la industria petrolífera, continuando al mismo tiempo algo de la caza y las trampas. También se mejoraría la infraestructura y se construirían nuevos pozos. En cambio, el gobierno federal sólo ofreció 45 millones de dólares, cantidad que incluso Don Getty consideró inadecuada. Así el llamado Acuerdo Grimshaw sigue sin implementación hasta el día de hoy. También muestra una especie de competencia de ping-pong entre el gobierno provincial y el federal, para desgastar al adversario nativo y ganar tiempo para más medidas de aniquilación.

Así que, en vez de negociar de buena fe, el gobierno de Canadá en 1989 se abocó a una campaña de socavamiento del Jefe y del Consejo electos. Los cree de Lubicon Lake observaron agentes en el área, sembrando la disensión y levantando sospechas sobre los líderes legítimos. Por lo tanto, el jefe Bernard Ominayak celebró nuevas elecciones en mayo, para otorgar a cualquier miembro insatisfecho de la tribu la oportunidad de votar por otro líder, pero fue reelecto unánimemente. En agosto de ese año hubo una nueva sorpresa: el gobierno federal creó la nueva "tribu cree de Woodland", para competir con los cree de Lubicon Lake sobre derechos a reservas, y fueron registrados en sólo 12 semanas, antes que las casi setenta sociedades aborígenes que habían estado esperando hasta 50 años por su estatus de tribu. Los cree de Woodland comprendían a diversos individuos de tribus diferentes, entre ellos antiguos miembros de los cree de Lubicon Lake, sobornados por su transferencia, metis e incluso indios no registrados. Se les otorgó aproximadamente 56 millas cuadradas de territorio cree de Lubicon Lake nunca cedido, por un tratado especial. Al ser cuestionado, el gobierno citó una cláusula poco conocida de la Ley India, secc. 17, en la cual "el Ministro (de Asuntos Indios) puede, cuando lo considera deseable, constituir nuevas tribus y establecer nuevas Listas Tribales... si le es requerido... por personas que proponen formar las nuevas tribus ... No se puede presentar protestas." Esto "es una típica acción gubernamental para dividir y conquistar," declaró Georges Erasmus, Jefe de la Asamblea de las Naciones Originarias. "Divide et impera" ha sido la consigna de los colonialistas a partir de Julio César. Durante una reunión en Zurich, en agosto de 1989, unas 33 organizaciones de derechos humanos, IWGIA entre ellas, de 13 países europeos condenaron el intento de Canadá de dividir a la Nación Cree de Lubicon Lake. En octubre, esa nación dio un ultimátum al gobierno canadiense: como las demandas de la tribu no estaban solucionadas, los cree de Lubicon Lake se veían forzados a cobrar "royalties" a la empresa petrolera estatal Petro-Canada y a otras compañías petroleras que operan ilegítimamente en su territorio. Si el estado no pagaba esas deudas dentro de 30 días, los cree se veían forzados a cerrar los pozos petrolíferos, lo cual hicieron, sin embargo, las mismas compañías después de ese período.

En marzo de 1989, llegó también una condena de la ONU sobre el tratamiento de Canadá a la tribu de Lubicon Lake. El Informe del Comité de Derechos Humanos de la ONU (CCPR/38/D/167/1984) determinó que los cree de Lubicon Lake no

un estado occidental miembro no tienen precedentes.

La compañía japonesa Daishowa ha construido una nueva y enorme planta de blanqueado de pulpa de madera apenas afuera del territorio tradicional de los cree,



podían encontrar desagravio en Canadá y encontraron "inequidades históricas, a la cual se refiere la parte estatal, y ciertos otros hechos amenazan el estilo de vida y la cultura de la tribu de Lubicon Lake, y constituyen una violación del Artículo 27 mientras continúen." En 1991, la ONU designó incluso un observador, para informar sobre la situación de los cree de Lubicon Lake. Ambas medidas de la ONU contra

consumiendo, a partir de 1990, 11.000 árboles por día, provenientes de ese territorio. Al usar el proceso de blanqueado con cloro, prohibido en Japón y Europa, en el procesamiento de la pulpa, el río Peace es envenenado, lo cual ha conducido a protestas de parte de organizaciones ambientalistas. Ese año, la Nación Cree de Lubicon Lake extendió, por lo tanto, su prohibición de extracción de petróleo a la explotación

maderera en su territorio, a menos que el gobierno federal entre en negociaciones serias. Basan su argumentación en la Proclama Real de 1763, la cual otorga a las naciones aborígenes el derecho de ejercer jurisdicción sobre sus áreas de tierras tradi-

finés de 1990, comenzó un corte extensivo del territorio de los cree, junto con otras compañías madereras. En noviembre, un campamento maderero fue invadido y luego 12 cree fueron acusados de la destrucción. La policía comenzó a patrullar el área,

Estas protestas fueron ignoradas. No obstante, el exitoso boicot condujo a nuevas negociaciones que se interrumpieron otra vez en agosto de 1992. El jefe Ominayak rechazó la antigua oferta gubernamental de 45 millones de dólares, exigiendo siempre los 70 millones para el desarrollo comunitario y económico, además de 100 millones para un fondo fiduciario (valor en 1992 = 248 millones). Mientras tanto, el gobierno federal continuó su campaña de desinformación sobre el caso de los cree de Lubicon Lake, acusándolos de ser irrazonables en sus demandas. En una carta de "respuesta estandarizada" a más de 50 embajadas y oficinas canadienses de todo el mundo, se alegó que la tribu de Lubicon Lake demandaba un área de casi 72.000 km². La verdad es que solicitan aproximadamente unos 230 km² de reserva bajo su único control y derechos inalienables de caza, pesca y trampas sobre su territorio tribal tradicional de unos 10.000 km², que eran suyos antes de las ilegales actividades de extracción de petróleo y madera.

En 1992, se estableció en Alberta una comisión independiente para preparar nuevas y justas negociaciones con la nación Lubicon Lake. Esta Comisión de Revisión del Asentamiento Lubicon, a través de su co-presidente, exhortó en 1994 a los ministros provinciales a tomar tres medidas:

1) "Asegurar un fin inmediato de todo compromiso de los representantes provinciales... en cualquier actividad que pudiera concebirse como una inducción a cualquier miembro de la Nación Lubicon a abandonar la Nación Lubicon."

2. "Declarar públicamente, y comunicar a la nación cree de Lubicon Lake y a la tribu cree de Woodland por escrito que el gobierno de Alberta sigue comprometido con el Acuerdo Grimshaw, y que la Provincia pondrá entonces a disposición de la nación cree de Lubicon Lake los 243 km² de tierras garantizadas por ese Acuerdo."

3. "Reafirmar al gobierno federal y a la nación cree de Lubicon Lake, la voluntad del gobierno de Alberta de otorgar 60 millones de dólares durante un período de diez años como una contribución provincial a un arreglo con la nación cree de Lubicon Lake."

¿Será el gas la solución final del "caso" Lubicon? En 1994, Unocal, una de las compañías petroleras y de gas del territorio



Foto:
Gérard Pleyner

cionales, hasta que se negocie un tratado entre los indígenas y la Corona Británica (después, Canadá). Esto significa una jurisdicción sobre 4.000 millas cuadradas, y no sólo las propuestas 95 millas cuadradas de tierras de la reserva. Al comienzo, Daishowa prometió posponer sus actividades madereras hasta que la tribu de Lubicon Lake hubiera obtenido un tratado con los dos niveles de gobierno. Pero a

pero el corte de madera en el territorio fue detenido al mismo tiempo.

En 1991, la Nación India de Lubicon Lake comenzó una campaña de boicot de los productos papeleros de Daishowa en Japón, Europa y Canadá. IWGIA, como muchas otras organizaciones de derechos humanos envió protestas al gobierno canadiense, urgiéndolo a reanudar negociaciones con los cree de Lubicon Lake.

Lubicon, construyó una planta de gas ácido (gas natural con sulfuro de hidrógeno, letal en caso de escape) justo fuera de la propuesta reserva y en la dirección del vien-



to (!) sin el permiso de la tribu. El permiso de "expansión de la planta" no mencionó el procesamiento de gas ácido. Cuando los cree de Lubicon Lake se enteraron, protestaron inmediatamente. Durante una audiencia reglamentaria de la agencia, los abogados de la Unocal, con base en

California, en estrecha colaboración con funcionarios gubernamentales de antigüedad de la provincia, incluso argumentaron otra vez que la tribu de Lubicon Lake no era una sociedad indígena diferenciada. En cambio pertenecían -¡esta vez!- a la tribu de Whitefish Lake, la cual supuestamente había cedido sus derechos al área "adhiriéndose" al Tratado 8 de 1901.

En enero de 1995, Daishowa Canada presenta una demanda legal de 8 millones de dólares contra el pequeño grupo de apoyo a los cree de Lubicon Lake, Amigos de los Lubicon (FOL), que había liderado el boicot de consumidores de los productos Daishowa. La compañía de procesamiento de pulpa se había comprometido previamente con los los indígenas a no explotar territorios no cedidos hasta que los acuerdos sobre derechos territoriales, fauna y medio ambiente estuvieran listos. Daishowa negó más tarde ese compromiso, y lo rompió cuando compró compañías locales menores para poder cortar en el territorio indígena. FOL quería suspender el boicot cuando Daishowa prometiera otra vez mantener su anterior compromiso. En cambio, fueron llevados antes la justicia por la compañía. Ahora FOL tiene que suspender su boicot durante tres meses, ya que es posible que se otorgue una orden judicial contra ellos. Daishowa comprará ahora madera recuperada de las actividades de extracción de recursos en el área general del territorio cree de Lubicon Lake no cedido.

En febrero de este año, el abogado de los cree, Fred Lennarson, solicitó en nombre de los cree de Lubicon Lake "no más de lo que otras sociedades indígenas de Canadá han recibido por conceptos de indemnización cuando sus tierras fueron efectivamente tomadas por el gobierno de Canadá:"

- "retener 95 millas cuadradas del área tradicional de 4.000 millas cuadradas con el objeto de hacer una reserva;
- retener los derechos de protección ambiental y de la fauna en su territorio tradicional de 4.000 millas cuadradas;
- desarrollar por valor de 80 millones de dólares canadienses de 1988, 95 millas cuadradas de área de reserva con obje-

tivos agrícolas y como lugar dónde puedan vivir, hacer familia y ser responsables de sus propios asuntos;

- los beneficios de los mismos derechos y programas recibidos por todos los otros "indios" oficialmente reconocidos en Canadá;
- 100 millones de dólares canadienses de 1988, como indemnización financiera para establecer un fondo de inversión generador de interés, para que el pueblo cree de Lubicon Lake disponga de una fuente independiente de ingresos en concepto de intereses a perpetuidad y no dependan de la buena voluntad del gobierno canadiense para hacer lo que ellos determinen que deben hacer como una sociedad independiente y autosuficiente."

El Ministro de Asuntos Indios ha informado finalmente al Jefe Bernard Ominayak que ha nombrado un negociador para la disputa Lubicon, aunque sin la prometida consulta con los involucrados. La persona designada tiene fuertes vínculos con la industria del petróleo y gas de Alberta - no obstante, el pueblo cree de Lubicon Lake tiene la esperanza de que el conflicto pueda ser resuelto rápidamente. Hay una creciente presencia policial en la comunidad. Se hizo saber a los miembros de la misma que sería mejor que se hicieran miembros de otras tribus, p. ej. de los cree de Woodland, ya que los cree de Lubicon Lake no existirán por mucho más tiempo. (E.Bishop, Aboriginal Rights Coalition, Box 5333, Peace River, Alberta, T8S 1R9 Canada, Feb. 1995).

Los cree de Lubicon Lake solicitan apoyo para las siguientes acciones:

- 1) Realizar toda la publicidad posible sobre la situación;
- 2) Escribir, telefonar o enviar fax al gobierno canadiense;
- 3) Escribir, telefonar o enviar fax al gobierno de Alberta;
- 4) Escribir, telefonar o enviar fax a Unocal y Daishowa;

Parece que Canadá -como otros países inmensos pero escasamente poblados- tiene

una "mentalidad de indiferencia, de vastedad del país" "Nuestros pecados ecológicos no nos alcanzarán - al menos en nuestra generación." Este es el pensamien-



Foto:
Gérard Pleyner

to blanco linear (enriquecerse rápidamente - sólo vivimos una vez) opuesto a la visión cíclica y preservante de los indios. ¿Porqué no dejar que el pueblo cree de Lubicon Lake sea el custodio de sus propios territorios hereditarios para el beneficio de todos? □



Introducción

El tópico de un foro permanente de pueblos indígenas ha ganado la atención en años recientes. La cuestión fue formalmente presentada en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de 1993, en Viena. Como resultado de esta intervención, la Asamblea General, en su Resolución de diciembre de 1993,¹ solicitó a la Comisión de Derechos Humanos considerar el establecimiento de un foro permanente de pueblos indígenas. Cuando ésta se reunió en marzo de 1994, Dinamarca propuso el establecimiento de un foro permanente para los pueblos indígenas. La Comisión de Derechos Humanos, a su vez, solicitó al Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, "otorgar consideración prioritaria al posible establecimiento de un foro permanente para los pueblos indígenas y presentar sus sugerencias alternativas, a través de la Subcomisión sobre Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías, a la Comisión de Derechos Humanos en su 51ª sesión" en su doceava sesión (1994).²

El Grupo de Trabajo consideró el establecimiento de un foro permanente durante su doceava sesión de julio de 1994. Las

conclusiones y recomendaciones del Grupo de Trabajo se encuentran en el informe presentado por la Presidenta-Informante del Grupo de Trabajo, la Sra. Erica-Irene A. Daes, a la Subcomisión de Derechos Humanos.³ Las conclusiones y recomendaciones primarias eran:

- el Grupo de Trabajo era de la opinión de que para tratar en forma justa ese importante tema se requería un inmediato proceso de consulta y acuerdo con los pueblos indígenas y los gobiernos;
- el Grupo de Trabajo era de la opinión de que el foro debería gozar de un estatus de observador en todos los organismos de las Naciones Unidas que afecten la coordinación operativa para el desarrollo;
- el Grupo de Trabajo era de la opinión de que, en el estadio actual, un foro permanente podría ser el mecanismo más apropiado para asumir las responsabilidades del programa de acción adoptado en 1992 por la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo;
- el Grupo de Trabajo era de la opinión de que sería útil celebrar más consultas sobre la cuestión y alentar a los gobiernos

y las organizaciones indígenas, junto con expertos, a considerar cómo podrían contribuir a la elaboración de la propuesta con miras a presentarla en la treceava sesión del Grupo de Trabajo en 1995.

El propósito de este trabajo es contribuir a la discusión general sobre el establecimiento de un foro permanente de pueblos indígenas. No obstante, este trabajo examina el foro permanente en el contexto de las necesidades generales de los pueblos indígenas de instituciones viables para cumplir con las mismas.

Antecedentes

El gobierno de Dinamarca, es su "Estrategia de ayuda danesa a los pueblos indígenas" destacó: "La cuestión clave, cuando se discuten los derechos de los pueblos indígenas, es el reconocimiento del derecho de estos pueblos a la autodeterminación."⁴ Hay una base histórica detrás de esta demanda del derecho de autodeterminación por parte de los pueblos indígenas.

Después de la Primera Guerra Mundial, el presidente Wilson, de los EEUU, incluyó en su Plan de Paz de "14 Puntos" la idea de que los "pueblos" deberían tener el de-

recho a la autodeterminación. En 1919, el término "pueblos" estaba limitado a los habitantes de un estado. Este concepto condujo al reconocimiento de la soberanía de diferentes pueblos (estados), incluyendo a Checoslovaquia, Estonia y Polonia. En 1919, "pueblos" no se refería a los pueblos coloniales o indígenas.

En el período siguiente a la Segunda Guerra Mundial, se presentaron dos tesis relativas a los "pueblos" con derecho a la autodeterminación: la tesis del "Agua salada", relativa a territorios no contiguos al estado metropolitano, y la "Tesis belga", relativa a territorios dentro de un estado metropolitano. La tesis del "Agua salada" fue aceptada, pero la "Tesis belga" no.⁵ Esta fue rechazada porque se pensaba que se trataba de pueblos de estados nacionales dentro de un estado metropolitano, tales como la Unión Soviética. Por lo tanto, el proceso de descolonización se concentró solamente en territorios de ultramar sin gobierno propio y en los pueblos colonizados de estos territorios. Otros pueblos, incluyendo a los pueblos indígenas colonizados, fueron clasificados como "minorías" y por consiguiente, no gozaron del derecho a la autodeterminación. Al final del debate, la descolonización fue restringida a las colonias dominadas por los estados coloniales de Europa occidental y no a las colonias internas.

Si se comparan, los pueblos indígenas no difieren de los pueblos colonizados; ambos fueron objeto de invasión externa. La úni-

Esquema 1

ca diferencia es que los últimos son gobernados por poderes coloniales externos, mientras que los primeros son gobernados por poderes coloniales internos o metropolitanos. Los pueblos colonizados o indígenas experimentaron la misma secuencia de invasión e introducción de nuevas culturas. Mientras que los pueblos colonizados han expulsado, en su mayoría, al invasor, los pueblos indígenas continúan experimentando la permanente agresión del invasor.

Como se aceptó la "Tesis del agua salada", se declaró que los pueblos colonizados dentro de un estado (por ejemplo, los pueblos de Asia Central dentro de la ex Unión Soviética y los pueblos indígenas de Brasil) no poseían el derecho a la autodeterminación. En este contexto, los pueblos indígenas tendrían el derecho a la autodeterminación si el estado colonial metropolitano fuera externo, es decir, de "ultramar". Un autor planteó la hipótesis de que si se hubiera adoptado la "Tesis belga", "habría extendido el concepto de territorios sin gobierno propio hasta incluir a los pueblos indígenas esclavizados que viven dentro de las fronteras de estados independientes, especialmente si la raza, lengua y cultura de estos pueblos difería de aquellas de la población dominante."⁶ Fue recién durante los años finales de la Guerra Fría que los pueblos indígenas llamaron cada vez más la atención sobre el "defectuoso" razonamiento de la "Tesis del agua salada". En 1982, la Subcomisión sobre Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías estableció un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas

para revisar los acontecimientos nacionales relativos a la promoción y protección de los derechos humanos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas, y para desarrollar normas internacionales relativas a los derechos de los pueblos indígenas... [Estas normas han conducido a la preparación de la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas.]

En noviembre de 1989, el desmantelamiento del Muro de Berlín anunció el fin de la Segunda Guerra Mundial. La Cumbre de Malta de diciembre de 1989 declaró "oficialmente" el fin de la guerra. Pero contrariamente a la terminación de la Primera y Segunda Guerra Mundial, el fin de la Guerra Fría, o quizás mejor dicho, el fin de la Tercera Guerra Mundial, no produjo una nueva organización internacional con la autoridad para tratar las cuestiones únicas de la era de posguerra. La ausencia de preparación para una nueva era de posguerra impidió a la comunidad internacional acondicionarse para la embestida de los conflictos internos que emergieron en diversos estados, por ejemplo, en Yugoslavia, y en varias de las antiguas Repúblicas Soviéticas. La demanda de autodeterminación de algunos pueblos dentro de los estados metropolitanos ha surgido de forma terrorífica en la era de posguerra de la Tercera Guerra Mundial. Por así decirlo, estos conflictos representan un trabajo sin hacer después de la Primera Guerra Mundial relativo a la autodeterminación de los pueblos.

Lo anterior indica los cambios de sentido en cuánto a quiénes poseen el derecho a la

Periodo	Pueblos identificados para la autodeterminación	Nueva organización internacional
Posguerra Primera Guerra Mundial	Pueblos de los estados nacionales	Liga de las Naciones
Posguerra Segunda Guerra Mundial	Pueblos de territorios colonizados de "ultramar"	Naciones Unidas
Posguerra Tercera Guerra Mundial	Pueblos de territorios colonizados "internos"	Todavía ninguna organización

autodeterminación. (Ver Esquema 1) La era de posguerra de la Primera Guerra Mundial definió el derecho a la autodeterminación otorgándolo a los habitantes de un estado. Después de la Segunda Guerra Mundial, la definición cambió y se otorgó a los pueblos colonizados el derecho a la autodeterminación. Pareciera que ocurriría otro cambio de definición en el mundo de posguerra de la Tercera Guerra Mundial, es decir, que los pueblos indígenas poseen el derecho a la autodeterminación.

Como consecuencia de la continua oposición de los estados miembros de las Naciones Unidas a la inclusión del derecho a la autodeterminación en la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, muchos pueblos indígenas han solicitado firmeza al Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas para que mantenga el derecho de autodeterminación para los pueblos indígenas en la Declaración. Varios países "han argumentado en contra del reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación". Estos países temen que si tal derecho es invocado, los estados nacionales en cuestión podrían disolverse.' Así como tomó tiempo y muchas luchas en la era de posguerra para que la comunidad internacional aceptara que los pueblos colonizados poseían el derecho a la autodeterminación, también tomará tiempo y mucha fuerza en la posguerra de la Tercera Guerra Mundial para que la comunidad internacional acepte que los pueblos indígenas tienen el derecho a la autodeterminación.

Para abreviar, la cuestión de un foro permanente, desde una perspectiva indígena, no se trata de obtener un estatus de observador en ciertos organismos de las Naciones Unidas o de participar en cuestiones de desarrollo controlado por estados metropolitanos, sino asegurar el derecho a la autodeterminación. En el más amplio sentido de la palabra, "autodeterminación" "es el derecho a controlar el propio futuro".⁹ Por lo tanto, un foro permanente de pueblos indígenas debería, ante todo, realzar el control de los pueblos indígenas sobre su propio futuro.

Asamblea autónoma de pueblos indígenas

Durante doce años los pueblos indígenas se han reunido en Ginebra y cada año, como escribió Julian Burger, "más y más pueblos indígenas hacen el peregrinaje a las Naciones Unidas para abrir un poquito más la puerta de la arena internacional."¹⁰ En la semana anterior a la Doceava Sesión del

Grupo de Trabajo, los diversos indígenas participaron en una Reunión Técnica para discutir la Década de los Pueblos Indígenas de la ONU. Los indígenas seleccionaron dos vicepresidentes para sumarse al Presidente-Informante (quien fue seleccionado por los estados miembros de las Naciones Unidas) para ocuparse de la Reunión y preparar el informe final de la Reunión Técnica. En la semana anterior a la reunión del Grupo de Trabajo, los indígenas se reunieron para discutir diversas cuestiones relativas al orden del día del Grupo de Trabajo. Esta selección de indígenas para integrarse con el administrador de las Naciones Unidas, y el encuentro de propia iniciativa sugiere la posibilidad de que los pueblos indígenas puedan organizarse a sí mismos y nombrar individuos para que los representen en las reuniones de las Naciones Unidas. Se plantea entonces una pregunta: después de doce años de encuentros bajo la dirección del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, ¿están los pueblos indígenas preparados para reunirse bajo su propia autoridad y apoyar una política unida? Además de redactar una Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas, ¿ha logrado el Grupo de Trabajo cohesionar a los pueblos indígenas en un sólo organismo?

Es claro que el propuesto foro permanente no será una organización indígena sino un organismo de las Naciones Unidas que, en el mejor de los casos, institucionalizará un "diálogo entre pueblos indígenas y gobiernos sobre todas las cuestiones de importancia directa para los pueblos indígenas", es decir, no sólo derechos humanos." Tal foro permanente eleva ciertamente la participación indígena más allá de lo que es posible al nivel del Grupo de Trabajo, pero todavía deja a los pueblos indígenas completamente "dependientes" de las Naciones Unidas.

Una alternativa a tal dependencia es la creación de una Asamblea Autónoma de Pueblos Indígenas con la capacidad, entre otras cosas, de reunirse bajo su propia autoridad, acordar objetivos colectivos, conducir estudios apropiados, y designar miembros para representar a la Asamblea Autónoma en el Foro Permanente de Pueblos Indígenas de la ONU.

La Asamblea Autónoma de Pueblos Indígenas, organizada como una Organización No Gubernamental, podría recibir la ayuda de estados nacionales sensibles a las necesidades de los pueblos indígenas. Por ejemplo, el gobierno danés afirmó que dará "la más alta prioridad al apoyo para el establecimiento de las propias organizacio-

nes de los pueblos indígenas, ya que esto les ayudará a formular sus propias necesidades y modelos de desarrollo."¹² Floyd Heavyrunner, miembro de la Federación de Nativos Americanos Blackfoot, expresó la opinión "de que los pueblos indígenas, a pesar de sus grandes diferencias, necesitan comprometerse en un sólo cuerpo para poder luchar por el control, todavía en manos del gobierno estatal."¹³

Durante la última década, una serie de organizaciones indígenas se han alistado en el Centro de Derechos Humanos de Ginebra. El Documento de la ONU, "Lista de Organizaciones Indígenas", nombra 200 pueblos indígenas, naciones y organizaciones de todo el mundo.¹⁴ Además, hay numerosas organizaciones que apoyan a los pueblos indígenas. La Alianza Europea con los Pueblos Indígenas, en su publicación "Poniéndose en contacto: una guía de las Instituciones de la Unión Europea para los Pueblos Indígenas", enumera más de 60 organizaciones de ayuda de Europa." Por otro lado, dada la necesidad de fortalecer su aporte a la comunidad internacional y, por otro lado, dada la cantidad de recursos disponibles, es concebible que durante los años iniciales de la Década de los Pueblos (1994-2004), los pueblos indígenas establezcan una Asamblea Autónoma.

No es la intención de este trabajo discutir en detalle la organización o dimensiones de la propuesta Asamblea Autónoma, lo cual debería dejarse para discusiones posteriores. El intento es, más bien, de enmarcar el propuesto Foro Permanente de Pueblos Indígenas en el contexto de una perspectiva más amplia. Esta perspectiva más amplia se centra en cómo los pueblos indígenas se pueden organizar de la mejor manera para asegurar y promover su derecho a la autodeterminación.

Representación indígena en el Foro Permanente de Pueblos Indígenas.

En el contexto anterior, el Foro Permanente de Pueblos Indígenas consistiría de representantes de estados miembros de las Naciones Unidas y de representantes de la Asamblea Autónoma de Pueblos Indígenas. Se recomienda que el Foro Permanente sea ubicado directamente bajo la Asamblea General y que actúe como un órgano consultivo para asegurar la plena participación de pueblos indígenas a todos los niveles del funcionamiento de las Naciones Unidas. En particular, los miembros indígenas del Foro Permanente tendrían el mandato (a) de realizar intervenciones en todos los niveles y órganos de las Naciones Unidas cuan-

do se discutan cuestiones atinentes a los pueblos indígenas, (b) brindar recomendaciones sobre cuestiones críticas relativas a los pueblos indígenas a los órganos apropiados de las Naciones Unidas, y (c) aconsejar a los órganos de las Naciones Unidas (a los cuales se les requerirá solicitar tal asesoramiento) que revisen y estudien cualquier cuestión que tenga efectos sobre los pueblos indígenas (Ver Esquema 2) La Asamblea Autónoma brindará periódicamente a sus representantes guías sobre la política y estrategia a seguir. La selección de representantes al Foro Permanente será hecha de acuerdo a los procedimientos establecidos por la Asamblea Autónoma.

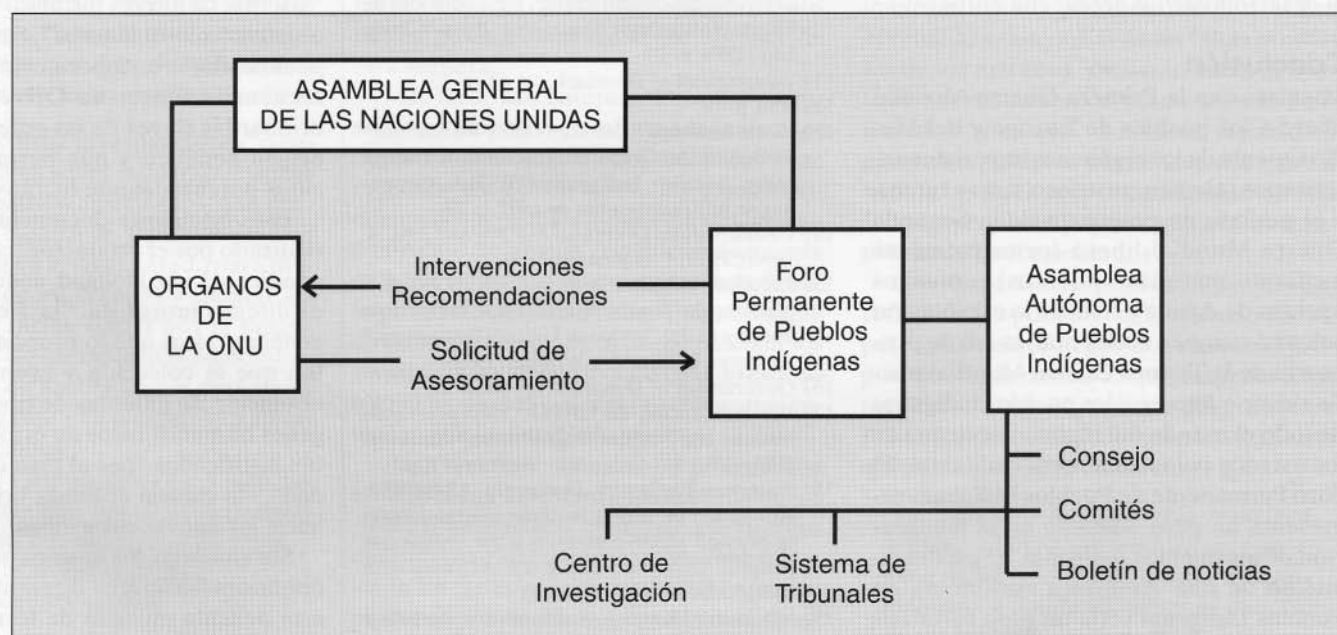
Esquema 2

Además de la participación en el Foro Permanente de Pueblos Indígenas, la Asamblea Autónoma organizará:

Corte Permanente de Justicia, el Tribunal de los Pueblos Indígenas no tendrá ninguna autoridad "implementadora" reconocida por los estados soberanos. No obstante, el propuesto Sistema de Tribunales tendría la capacidad de contribuir al derecho internacional y al mismo tiempo brindar a los pueblos indígenas la verdad de lo ocurrido. Para abreviar, tales Tribunales actuarían como "informes fehacientes". Una variación del Sistema de Tribunales sería una "agencia de asesoría legal". Por ejemplo, la Organización de Naciones y Pueblos No Representados (UNPO)¹⁷ tiene la capacidad de reunir expertos legales para celebrar audiencias, revisar materiales relevantes sobre un tópico en particular, y otorgar una opinión asesora. También la Unión Europea dada (a) su consternación "por la violencia de todo tipo a la cual los pueblos indígenas han sido sometidos en el pasado, y

Investigación de los pueblos indígenas sobre modelos de autodeterminación.

Si bien el proceso de autodeterminación durante el período de la descolonización externa se centró ampliamente en la independencia, tal énfasis puede no ser apropiado para todos los pueblos indígenas. Se harán necesarios muchos estudios para investigar las alternativas de libre asociación y autonomía." Por esta razón, existe la necesidad de establecer una institución investigadora para poder conducir tales estudios y para asistir a la Asamblea Autónoma de Pueblos Indígenas a desarrollar políticas relativas a la autodeterminación. El instituto de investigación se encargaría de desarrollar nuevos modelos de autodeterminación. La Unión Europea puede jugar también un importante papel en el desarrollo de esta institución. El Parlamento Europeo ya ha anunciado hacerse cargo del establecimien-



El Tribunal de los Pueblos Indígenas. El gobierno danés ha declarado su intención de "considerar si se debe establecer una autoridad dentro del sistema de la ONU en la cual se puedan tratar las quejas relacionadas a los problemas de los pueblos indígenas".¹⁶ Una vez que la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas haya sido aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, se hará necesario juzgar las violaciones de los derechos indígenas. A este respecto existe una necesidad de un Sistema de Tribunales por medio de los cuales los violadores puedan ser llevados a juicio. A menos que esté incorporado dentro de la jurisdicción de la

todavía lo están", y (b) su reconocimiento de que "la ONU ha reconocido el derecho a intervenir cuando derechos humanos fundamentales estén seriamente amenazados", y (c) su llamado en favor de "líneas presupuestarias apropiadas claramente otorgadas para la defensa de los derechos de estos pueblos",¹⁸ podría acceder al otorgamiento de recursos para el establecimiento de un Sistema de Tribunales o una institución de asesoría legal. Sin embargo debe quedar claro que el Sistema de Tribunales o la asesoría no debe ser una institución "europea". Más bien, la Unión Europea brindaría su apoyo para ayudar a los pueblos indígenas a establecer las instituciones jurídicas necesarias.

to de "una delegación interparlamentaria compuesta por representantes del mismo Parlamento y de los pueblos indígenas e instruir a su Subcomité de Derechos Humanos en el control de las cuestiones concernientes a sus derechos..."²⁰ El instituto de investigación puede bien comenzar con esa delegación interparlamentaria para investigar cuestiones críticas para después establecer un Centro de Investigación que brinde respuestas a estas cuestiones. El gobierno danés notó también la necesidad de capacidad investigativa: "para urgir el desarrollo de modelos de acuerdo, localmente adaptados, entre los pueblos indígenas y los estados, Dinamarca tratará de promover la investigación y la difusión de infor-

mación sobre este tema."²¹ La Sra. Daes, Presidenta del Grupo de Trabajo, llamó a una nueva colaboración entre los pueblos indígenas y los estados metropolitanos, para asegurar la autodeterminación de los primeros, en vez de la secesión.²² Para que esta colaboración sea aceptable, sus diversas formas requerirán estudios intensos.

Consejo y Comités de la Asamblea Autónoma

La Asamblea Autónoma de Pueblos Indígenas nombrará un Consejo Administrativo y establecerá los comités necesarios para desarrollar políticas y priorizar objetivos.

Boletín de noticias de la Asamblea Autónoma

La Asamblea Autónoma de Pueblos Indígenas publicará un boletín de noticias periódico para informar a sus miembros y no miembros sobre la política, los objetivos y el desarrollo de los acontecimientos.

Conclusión

Mientras que la Primera Guerra Mundial liberó a los pueblos de Europa y del Medio Oriente de los regímenes imperiales autoritarios (alemán, austriaco, ruso y turco), y el período de posguerra de la Segunda Guerra Mundial liberó (principalmente mediante métodos violentos) a muchos pueblos de África y Asia de la explotación colonial europea occidental, la era de posguerra de la Tercera Guerra Mundial puede elevar o liberar a los pueblos indígenas de todo el mundo del régimen opresivo de los estados coloniales metropolitanos. El Foro Permanente de Pueblos Indígenas representa un paso adelante en la habilitación de los pueblos indígenas. El establecimiento de una Asamblea Autónoma de Pueblos Indígenas sería un paso fortalecimiento aún mayor, posibilitando que la fuerza colectiva de los pueblos indígenas pueda consolidarse para promover la autodeterminación de éstos.

La Década de los Pueblos Indígenas puede posibilitar a las organizaciones indígenas y los grupos de apoyo no indígenas deliberar sobre el esquema organizativo de un Foro Permanente de Pueblos Indígenas y de una Asamblea Autónoma de Pueblos Indígenas. La semana anterior a las sesiones del Grupo de Trabajo brinda un momento apropiado para celebrar extensas discusiones sobre este tópico.

Notas

- 1) United Nations Document, GA Resolution 48/163, 21 dic., 1993.
- 2) United Nations Document, E/CN.4/Sub.2/AC.4/1994/11, 22 de junio de 1994 "Working Group on Indigenous Populations: A Permanent Forum in the United Nations for Indigenous People", Informe del Secretariado; p. 1.
- 3) United Nations Document, E/CN.4/Sub.2/1994/30, 17 de agosto de 1994.
- 4) Government of Denmark, *Strategy for Danish Support to Indigenous Peoples*. Copenhagen: Ministerio de Relaciones Exteriores, julio de 1994.
- 5) Michla Pomerance, *Self-Determination in Law and Practice*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1982; p. 15.
- 6) *Ibid.*, 82 n. 72.
- 7) United Nations Centre for Human Rights Publication, "The rights of Indigenous Peoples: Fact Sheet #9," Ginebra: 1990.
- 8) Government of Denmark, op. cit., p. 11.
- 9) *Ibid.*, p. 10.
- 10) Julian Burger, "The United Nations and Indigenous Peoples," in *Indigenous Peoples and International Organizations*. Ed. Lydia van de Fliert. Nottingham, Inglaterra: Russell Press Ltd., 1994; p. 90.
- 11) Government of Denmark, op. cit., p. 12.
- 12) *Ibid.* p. 19.
- 13) Heide Moksnes, "Culture Is How We Survive." en Boletín del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). Copenhagen, julio-septiembre de 1992, p. 27.
- 14) United Nations Document, E/CN.4/Sub.2/AC.4/1994/CPR.1, 1 de junio de 1994.
- 15) European Alliance with Indigenous Peoples, "Getting In Touch: A Guide for Indigenous Peoples to the European Union's Institutions." Amberes, Bélgica: De Wriker, 1994.
- 16) Government of Denmark, op. cit., p. 3.
- 17) Ver Publicación de UNPO "Unrepresented Nations and Peoples Organization," La Haya: 1991.
- 18) European Parliament Document A3-0059/93: Resolution on action required internationally to provide effective protection for indigenous peoples. Citado en European Alliance with Indigenous Peoples, op. cit. p. 44-45.
- 19) Ver Hurst Hannum, *Autonomía, Soberanía y Autodeterminación*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1990; p. 74-103 y 453-477.
- 20) European Alliance with Indigenous Peoples. op. cit., p. 45.
- 21) Government of Denmark, op. cit., p. 14.
- 22) Erica-Irene A. Daes, "Some considerations on the Right of Indigenous Peoples to Self-Determination" en *Transnational Law & Contemporary Problems*. No. 3, primavera de 1993. □

Los cazadores de genes,
Zef Productions,
Productor Luke Holland.

La ola de preocupación internacional por la desaparición de la diversidad biológica ha identificado un nuevo campo de investigación - los pueblos en desaparición. El "Proyecto sobre Diversidad Genética Humana", con base en los EEUU tiene la intención de juntar ejemplos de tejidos de 700 sociedades indígenas en peligro, a las cuales refiere como "aisladas de interés histórico". Tiene como objetivo "inmortalizarlas", estableciendo líneas celulares en laboratorios para buscar secuencias únicas de DNA que puedan brindar las claves de las enfermedades de origen genético y que permitan llegar a curas potencialmente lucrativas.

Este fascinante documental televisivo, realizado por el productor televisivo independiente Luke Holland, nos confronta con el dilema moral de "la fiebre del oro genética". Los que lo proponen argumentan que la colección y eventualmente la obtención de patentes de tipos celulares y genes humanos raros de estos pueblos, están justificados "por el bien de la humanidad" - la ciencia aplicada brinda un atajo hacia las nuevas curaciones.

Sin embargo, los mismos pueblos tienen opiniones bastantes diferentes, tal como esta película muestra de forma tan sensible. Leonora Zalabata, vocero del pueblo *arhuaco* del norte de Colombia, explica:

"Nuestra tierra, nuestra cultura, nuestro subsuelo, nuestra ideología y nuestras tradiciones, todo ha sido explotado. Esto podría ser otra forma de explotación. Sólo que esta vez nos están usando como materia prima".

George Annas, Profesor de Ética Médica del Instituto de Tecnología de Massachusetts está de acuerdo:

"Les estamos sacando su DNA, el cual ahora consideramos como oro. Es incluso peor que el colonialismo y la explotación comunes porque les estamos quitando la única cosa que valoramos.

NUEVA PELICULA SOBRE LA CAZA DE GENES HUMANOS

por Marcus Colchester
Movimiento Mundial por la Selva

Y después de que lo tomemos no tendremos real interés en si viven o mueren".

Ray Apodaca, del Congreso Nacional de Indios Americanos, tampoco tiene muchas simpatías por la justificación de "purismo científico" de esta investigación - de que revelará la historia de las migraciones humanas.

"Sabemos de dónde venimos, y sabemos quiénes somos, y creemos saber a dónde vamos. ¿Para qué queremos saber más? Digo, ¿es esto en su beneficio? Ciertamente no es en el nuestro".

El nos hace recordar investigaciones "científicas" anteriores sobre las características únicas de los nativos americanos, que condujeron a que cientos de sepulturas indias fueran robadas en el siglo pasado para medir el tamaño de los cráneos y estimar así la inteligencia racial. Tomar hoy la sangre y otros tejidos de los indígenas en nombre de la ciencia y de los beneficios mundiales no es muy diferente y ha conducido a amargas recriminaciones.

Detrás de la nueva retórica yacen las mismas actitudes que tratan a los pueblos indígenas como inferiores e ignorantes, y por lo tanto niegan sus derechos.

Leonora Zalabata explica:

"No han sido honestos. No les han dicho a las autoridades indígenas qué es lo que están buscando. Creemos que la forma en que han tomado estas muestras es arbitraria. No queremos ser conejillos de indias de sus experimentos".

La queja destaca la cuestión clave de este debate moral - el "consentimiento informado". ¿Saben los individuos que están entregando estas muestras qué es lo que sucederá con ellas? ¿Son consultados sobre otras aplicaciones de los resultados científicos? ¿Se les asegura una parte de los eventuales beneficios? En lo alto de la Sierra Nevada, en Colombia, nos enteramos de la verdad, cuando genetistas del Instituto de Genética de Bogotá, acompañados por científicos del gigan-

te farmacéutico Hoffman-La Roche, sacaban sangre a los aislados indios *asario*.

"En realidad no les decimos a todas las comunidades que estamos inmortalizando sus células", admite el Dr. Alberto Gómez frente a la cámara. Por el contrario, nos enteramos que los indios son persuadidos para que se dejen sacar sangre porque los médicos visitantes les ofrecen tratamientos médicos únicos que estos pueblos aislados tienen pocas posibilidades de obtener de otra manera.

Más tarde nos enteramos que las comunidades tampoco son informadas sobre los descubrimientos científicos. Las patentes se registran sin el conocimiento y consentimiento de los pueblos locales. En un sorprendente caso de prueba documentado en esta película, de profunda investigación, la Corte Suprema de California ya ha sentenciado que una compañía biotécnica puede patentar los genes de una persona incluso cuando ésta no sólo se ha negado a otorgar su consentimiento sino que ha entablado juicio.

Aquí tenemos, entonces, un proceso que no sólo niega los derechos colectivos de los pueblos indígenas a controlar sus propios destinos sino también los derechos individuales de los ciudadanos de los EEUU a la propiedad de sus propias células. Los beneficios empresarios tienen prioridad y hay potencialmente, cientos de millones en juego.

¿Es ético ignorar los derechos e intereses de los pueblos tribales por el "bien común"? George Annas piensa que no:

"Es virtualmente imposible obtener el consentimiento informado de los pueblos indígenas para esto. Primero, porque pienso que si entendieran el proyecto lo negarían, y segundo, si no lo comprenden no pueden otorgar el consentimiento. Por lo tanto se trata de una explotación total. Es tomar cosas que no pueden ser de ningún beneficio para ellos."

Sin embargo, los científicos están preocupados de que quizás no haya ninguna otra

posibilidad de tomar sus muestras: los pueblos pueden extinguirse, llevándose sus secretos genéticos con ellos. Una forma de salir de este enigma sería el reparto de ganancias; realizando contratos con los pueblos indígenas para asegurar de que obtengan un parte de cualquier tipo de beneficio. Es una sugerencia problemática. Primero, tal como la película nos recuerda, la mayoría de los pueblos indígenas han aprendido a desconfiar de las falsas promesas de los extraños. Vacilarán antes de realizar nuevos acuerdos basados en la confianza. Y si es que va a haber reparto de ganancias, ¿cómo se puede asegurar que los beneficios vuelvan a la comunidad de una forma apropiada y quién vigilará el cumplimiento de los acuerdos?

Las simpatías del productor por los derechos de los pueblos indígenas son claras, pero nos deja que llegemos a nuestras propias conclusiones en lo que respecta a las mejores soluciones para este dilema moral. Para mí, las lecciones de Leonora Zalabata quedarán grabadas en mi cabeza:

"La ciencia y la tecnología resuelven problemas, pero son también agresivas. Pero nuestra forma de cuidar a la humanidad y ayudar a salvar el mundo, de cuidar la tierra y lograr una hermandad entre los hombres no utiliza la tecnología. Nuestra tecnología está en la cabeza, el corazón y el espíritu. Eso es diferente."

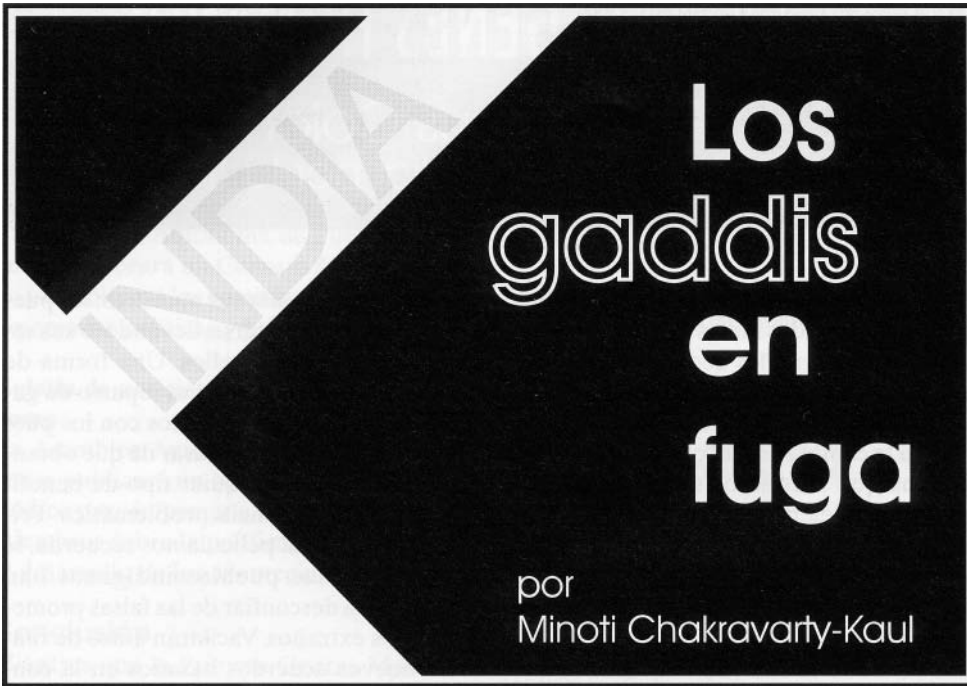
La única solución justa es implementar el respeto por los derechos humanos. Como George Annas concluye:

"Necesitamos asegurar su futuro como pueblos, no simplemente inmortalizar sus genes."

Se pueden obtener copias libres de cargo para las organizaciones del Tercer Mundo de : Television Trust for the Environment, Prince Albert Road, NW1 4RZ, Inglaterra. Fax: +44 171 586 4866. □

NOTICIAS BREVES

NOTICIAS BREVES



La historia de los *gaddis* cuyo territorio está en Gadderan y otros pueblos pastores como los *gujjar* está cada vez más vinculada a la explotación de los recursos naturales al pie de las montañas del Himalaya. La represa de Thein en el distrito de Guardaspur es muy ilustrativa. Está siendo construida en un punto del Ravi donde éste atraviesa Siwalik en su camino a las llanuras. Precisamente en este punto, en la ribera izquierda del río, está el bosque de Shahpur Kandi. El embalse Ranjit Sagar sumergirá, por lo tanto, partes del mismo y servirá para recibir a todos los pequeños riachuelos como el Karnal, que corren a través de la zona forestal. En el proceso, no sólo sumergirá valiosa tierra de cultivos de agricultores sedentarios en amplias zonas de unas treinta aldeas de la región, sino que también pondrá fin a los recursos de pasturas de un pueblo trashumante - los *gaddis*. Los funcionarios forestales de Punjab serán también testigos de la sumersión del bosque más importante del estado.

Esta área forestada complementa los recursos de dos regiones pastorales en dos momentos diferentes del año. La razón es que la zona recibe la suficiente precipitación pluvial como para sustentar la agricultura y sin embargo es seca y comparativamente libre de heladas en invierno. Por lo tanto, la zona puede proporcionar refugio a los rebaños de ovejas y cabras en invierno, que no

pueden sobrevivir en las heladas regiones alpinas del Alto Himalaya; mientras que puede sustentar el ganado mayor después de las lluvias. Ambas características contribuyen al alivio de la presión de los más frágiles ecosistemas del Alto Himalaya. Así son preservadas las pasturas de primera calidad sobre la línea de árboles y en las empinadas laderas donde sólo los animales de ágiles patas y sus igualmente ágiles pastores pueden acceder. El acceso a éstas está guardado por la cobertura de nieve de los pasos y las traicioneras tormentas que arrecian sobre ellas durante una gran parte del año, pero que permiten las pasturas de verano.

Tales condiciones obligan al nomadismo de los pastores como respuesta racional a la incertidumbre. Los *gaddis*, por ejemplo, han elegido la trashumancia para alternar su uso de las pasturas de las regiones superiores con aquellas de la floresta de Siwalik, más abajo. Esto indica la importancia de Siwalik en general y del área de Shahpur Kandi en particular dentro de la ecología del Himalaya.

Aquí está en juego un sistema completo de derechos de propiedad. No sólo está en cuestión la pérdida material del pueblo sino la ruina de una forma de gobernación conjunta - un sistema político. Cuando la represa sumerja los recursos pastorales también terminará una larga relación entre aquellos que pueden ser mejor descritos por un término - que Gandhi usaba -, los "depositarios"

del medio ambiente himalayano. ¿Cómo se puede definir de otra manera a quienes han luchado conjuntamente contra los desastres naturales como las inundaciones, el hambre y las plagas?

Su uso de las pasturas del Himalaya ha sido tratado como un uso consuetudinario "tolerado" sin la existencia de registros "legales". Entonces, ningún tribunal necesita tomar en cuenta estas costumbres, ni mucho menos compeler a un gobierno a compensar a los *gaddis* por su pérdida de sus recursos pastorales en la floresta. Por lo tanto, uno de los principales actores de esta situación -los *gaddis*- perderán más, porque confiaron en que el sistema político de la India posindependentista respetaría a la trashumancia como su estilo de vida. Tal como es la situación hoy en día, los pastores se dan cuenta que han sido crédulos peones en las luchas de poder inherentes a una democracia; y que los votos de la mayoría pueden "ahogar" a las minorías. En realidad, un proyecto hidroeléctrico que aparentemente tiene la intención de fortalecer al pueblo, en realidad despojará a los nómadas incluso de su derecho básico a elegir un estilo de vida.

La represa ha entonces logrado crear una diáspora "institucional". Los *gaddis* ya no pueden depender de los residentes de las aldeas de Shahpur Kandi para el apoyo de su estilo de vida trashumante. Los agricultores han sucumbido a la "ilusión monetaria" y temen que sus propias chances de asegurarse trabajos en el proyecto de la represa serán amenazadas en caso que respeten sus compromisos recíprocos con los *gaddis*. Tampoco pueden esperar el apoyo del Departamento Forestal.

La opción de los *gaddis* no necesita ser demasiado limitada porque el Gobierno de la India ha sido generalmente benigno. Podemos sólo mencionar aquí algunas de éstas sin entrar en detalles. Pero la situación puede cambiar. Actualmente el Censo los ha registrado como tribus registradas, lo cual conlleva algunos privilegios. Además los *gaddis* han formado un sindicato con una demanda de una población de 600.000 en agosto de 1993, presumiblemente para asegurar una plataforma para solicitar derechos. Como último recurso pueden presentarse ante la justicia. □

NOTICIAS BREVES

NOTICIAS BREVES

El pueblo soliga amenazado por la industria extractiva

por
Marianne Hesselager

No es de extrañar que los pueblos tribales de las montañas selváticas del sur de la India sacudan la cabeza frente al "desarrollo" y el "progreso": las autoridades han vedado sus bosques en beneficio de una gran reserva de la fauna, con la buena intención de conservar especies amenazadas de plantas y animales. Pero la veda implica que ahora le es prohibido a la tribu *soliga* vivir en y del bosque, tal como lo han hecho durante siglos sin dañar para nada las riquezas del mismo.

Al mismo tiempo, los bulldozeros y la dinamita devoran los bosques y montañas. Y las autoridades permiten que esto suceda, porque hay fuertes intereses en juego en negocios lucrativos: extracción de granito negro de una alta calidad muy solicitada, para exportar a todo el mundo, especialmente al Japón y a Europa. El granito termina como sepulturas, fachadas y cosas por el estilo.

El lugar se llama Biligiri Ranga Hills en el Distrito de Mysore, en el rincón más meridional del estado de Karnataka. Es una zona con un rica biodiversidad, incluso con especies de plantas y animales que no se encuentran en otros lugares del mundo. Aquí viven elefantes salvajes. Aquí hay plantas medicinales en gran cantidad, hierbas silvestres, conocidas por la tribu *soliga*, y en las cuales los biólogos están muy interesados en investigar y conservar. Y aquí hay también granito negro...

Corrupción e ilegalidades

Las firmas que operan en la zona, encuentran una enconada resistencia por parte de la tribu *soliga* y otras fuerzas locales que tratan, por todos los medios, de proteger la zona contra los destrozos. Cartas de protesta a las autoridades y políticos. Denuncias de corrupción y falsificación de matrículas, que han posibilitado a las firmas a obtener permiso para dinamitar bastante cerca de las aldeas *soliga*, construir represas, instalaciones de riego y la misma reserva de la fauna. Pruebas de que una larga serie de leyes y reglamentaciones son violadas por las firmas implicadas. Y en noviembre de 1993, una marcha de protesta, en la cual participaron miles de *soligas*, después de que dos jóvenes *soligas* fueron muertos en relación con una voladura. Y después, todas las 25 familias de la aldea de Bellatha se vieron obligadas a huir, al poco tiempo, porque comenzó a llover piedras sobre sus chozas de hoja de palma, como consecuencia de otra voladura.

Aunque las empresas han tratado de intimidar a los *soligas* con el silencio, con incendios provocados, y agresión de matones a sus aldeas, las protestas continúan.

La naturaleza paga el precio

Con el apoyo de geólogos, biólogos y otros especialistas, los opositores han logrado probar una serie de graves consecuencias de la extracción de granito:

1. Los pozos de agua desaparecen. De ellos dependen los elefantes y otros animales salvajes de la reserva de la fauna.
2. Según los geólogos es precisamente el granito negro de las montañas lo que contribuye a que se formen reservas de agua en el subsuelo. De ellos depende la riqueza vegetal del bosque.
3. La extracción de granito se realiza bastante cerca de represas e instalaciones de riego, que son obstruidas a causa de la erosión del suelo.
4. Las aldeas *soliga* cercanas viven en constante temor a causa de la precipitación de piedras de las explosiones.
5. Las explosiones diarias asustan a los animales, que como se mencionó, están protegidos por la ley.
6. La vegetación es eliminada para descubrir al granito. Y la zona se abandona con montones de desperdicios y profundos pozos, abiertos a la erosión, constituyendo un traicionero terreno para el tránsito de seres humanos y animales.

La tribu *soliga* no se entrega

En muchos lugares de la India, los pueblos tribales y su naturaleza están amenazados en estos años por la construcción de gigantescas represas, proyectos mineros, etc. En la India hay casi 67 millones de indígenas, habitando remotas zonas montañosas, selvas tupidas o lugares con climas rigurosos. Muchos de ellos corren el peligro de ser desplazados y desaparecer, al menos culturalmente.

"No podemos dormir por temor a que lluevan grandes piedras sobre nosotros. Esto no puede seguir así. Que los mineros hagan sus explosiones en otro lugar, no en nuestros hogares y en nuestro bosque. Hasta que así lo hagan, seguiremos protestando", dice Kadar Gowda al periódico local.

La tribu *soliga* no es fácilmente pasada por arriba por el "desarrollo", como muchas otras. Están organizados, a nivel de aldeas y a nivel de distritos. Tienen una población de unas 20.000 personas, repartidas en muchas aldeas pequeñas en una zona de 60 km de radio. Los mayores pueblos de la zona son Yelandur, Chamrajanagar y Kollegal.

Pero el ruido de las explosiones de dinamita es un diario recuerdo de que el territorio de la tribu *soliga* está amenazado.

"Sólo puede haber una explicación del hecho que las empresas puedan realizar todas estas ilegalidades. Pagan por ello. De

NOTICIAS BREVES

esa manera callan a los políticos y funcionarios", dice el Dr. Sudarshan.

Boicotear el granito

"Creemos cada vez más, que un boicot externo del granito es lo único que puede detener la destrucción. Creemos que los europeos pueden prescindir de las piedras para sepulturas provenientes de aquí, y esperamos una campaña de boicot en Europa."

"Por lo demás, las empresas pueden encontrar el granito negro en las llanuras, en tierras de cultivos normales. Pero aquí es de más fácil acceso, y por lo tanto es más redituable explotarlo en la zona montañosa", dice Sudarshan. Hasta hace un par de

años las empresas operaban fundamentalmente en la llanura. Pero la demanda crece y por consiguiente también la codicia.

El oro negro

"Shanta Exports", en Bangalore exporta cada vez más granito de la India, incluyendo granito negro del sur de la India. Junto con su empresa hermana de Europa, "Venkata Impex", disponen de unos 100 empleados. Venkata Impex aporta actualmente unos 5.000 m³ de granito de la India al mercado europeo en forma anual. Pero se pretende aumentarlo a más del doble, 10.000 m³ al mes, informa el empresario hindú Balender Venkata, a la publicación alemana "Stein" (feb. 1994).

NOTICIAS BREVES

Venkata transporta bloques enteros de granito sin trabajar por barco a Amberes, donde está el depósito principal, con depósitos subsidiarios en Amsterdam y Mannheim. Los mayoristas alemanes se hacen cargo del 20% de la producción total. Otros clientes son firmas que trabajan el bloque rústico, en Carrara, en el norte de España, en Bélgica y en Holanda, según se destaca en el artículo de "Stein".

Aprender de la tribu soliga

"La tribu soliga adora al árbol *dod-dasampige* como a un dios. Adoran la naturaleza, la cual ahora está siendo reconocida como de importancia fundamental para la supervivencia del planeta", dice el



La campaña lanzada por grupos anti-indígenas proponiendo enmiendas al Decreto 22/91, que prevé el procedimiento a adoptar para la demarcación de tierras indígenas en Brasil, ha cobrado fuerza. Mediante repetidos artículos y espacios generosos en la prensa nacional, el Ministro de Justicia, Nelson Jobim, ha estado anunciando cambios en el decreto.

De acuerdo con la propuesta, la demarcación de todas las áreas indígenas que no hayan sido registradas hasta el momento, puede ser revisada y podrá adoptarse un sistema contrario, permitiendo a los invasores de tierras indígenas tener voz en la definición de los límites de dichas áreas. El clima es tenso en las áreas indígenas. En algunas regiones del país, la presión

contra los pueblos indígenas está aumentando y se están realizando manifestaciones.

Las recientemente detectadas invasiones de tierras indígenas en los estados de Pará, Maranhao y Rondônia pueden haber sido causadas por la propuesta de enmienda del Decreto 22/91. A causa de esta situación, CAPOIB (el Consejo para la Articulación de los Pueblos y Organizaciones Indígenas de Brasil) y el CIMI han comenzado una campaña de movilización popular contra las propuestas enmiendas al decreto.

Desde los tiempos de la dictadura militar, cuando se promulgó la "Carta de los Indios", han habido constantes amenazas a la demarcación de las tierras indígenas." Sin embargo, ahora los grupos anti-indígenas tienen un poderoso aliado, a saber, el mismo Ministro de Justicia, Nelson Jobim. Cuando era Diputado Federal, Jobim, también abogado, presentó un documento al estado de Pará argumentando que el decreto era inconstitucional. Aunque fue unánimemente derrotado a nivel de la Corte Suprema Federal en esa ocasión, ahora está tratando, como Ministro de Justicia, de fomentar los mismos argumentos, lo cual plantea un cuestionamiento a la ética de esta acción, dada su posición de Ministro gubernamental, especialmente porque la propuesta beneficiaría a uno de sus ex-clientes y a todos los invasores de tierras indígenas.

NOTICIAS BREVES

NOTICIAS BREVES

Dr. Sudarshan. El cree que es importante luchar por la supervivencia de las tribu soliga, para poder aprender de ellos.

"Son de los pocos que restan que saben cómo se vive en armonía mutua y con la naturaleza", como él dice.

De acuerdo a la Constitución del Brasil, la Unión debe demarcar todas las tierras indígenas y los límites deber ser definidos mediante decretos administrativos emitidos por el Ministro de Justicia. Cualquier queja contra acciones de la Unión a este respecto, deberá ser juzgada por la justicia, tal como ha sucedido en muchas ocasiones. Detrás de esta maniobra está el mismo viejo intento de reducir el tamaño de las áreas indígenas. Al cambiar el Decreto 22/91, el gobierno brasileño está realmente tratando de invertir los papeles, convirtiendo a los pueblos indígenas en invasores de sus propias tierras. Al hacer ésto, está ignorando los derechos originales de los pueblos indígenas a tierras tradicionalmente ocupadas por ellos mismos y, además, perderá los millones de dólares ya gastados en las demarcaciones (incluyendo las campañas internacionales), además de poner en peligro los derechos asegurados en la Constitución de 1988 después de una ardua lucha.

Fuente: Consejo Indigenista Misionero - CIMI. Brasilia, 14 de junio de 1995



Asuntos Indígenas
GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO

Fiolstræde 10
DK-1171 Copenhagen K
Dinamarca
Tlf. +45-33 12 4724
Fax +45-33 14 7749
Giro Postal 4 17 99 00

Suscripción a Asuntos Indígenas 1995

Deseo suscribirme a las siguientes publicaciones de Asuntos Indígenas

	INDIVIDUOS		INSTITUCIONES	
	US\$	DKK	US\$	DKK
Indigenous Affairs + The Indigenous World	30	195	50	325
Indigenous Affairs + Documents + The Indigenous World	65	425	90	585
Asuntos Indígenas + 'El Mundo Indígena'	30	195	45	295
Asuntos Indígenas + Documentos + El Mundo Indígena	55	360	80	520

Deseo ser miembro de apoyo de 'Asuntos Indígenas' (mínimo 25 US\$/150 DKK)

nombre	dirección
país	teléfono

Cargarlo a mi

Master Card	Visa	Eurocard
la suma de coronas danesas	no. de tarjeta	
fecha de vencimiento	nombre del titular	
firma		

Publicaciones IWGIA Documentos en inglés

- No. 1: Declaration of Barbados. (1971) US\$ 2,20
- No. 6: René Fuerst: Bibliography of the Indigenous Problems and Policy of the Brazilian Amazon Region. 1957-1972. (1972) US\$ 3,60
- No. 7: Bernard Arcand: The Urgent Situation of the Cuiva Indians of Columbia. (1972) US\$ 3,60
- No. 15: Alicia Barabas and Miguel Bartolomé: Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinotec People of Oaxaca, Mexico. (1973) US\$ 2,90
- No. 16: Richard Chase Smith: The Amuesha People of Central Peru: Their Struggle to Survive. (1974) US\$ 4,30
- No. 17: Mark Münzel: The Aché: Genocide Continues in Paraguay. (1974) US\$ 3,60
- No. 18: Jürgen Riester: Indians of Eastern Bolivia: Aspects of their Present Situation. (1975) US\$ 6,50
- No. 19: Jean Chiappino: The Brazilian Indigenous Problems and Policy: The Example of the Aripuana Indigenous Park. (1975) US\$ 2,90
- No. 20: Bernardo Berdichewsky: The Araucanos cazadores de genes, Zef Productions, Productor Luke Holland. Canian Indians in Chile. (1975) US\$ 3,60
- No. 21: Nemesio J. Rodríguez: Oppression in Argentina: The Mataco Case. (1975) US\$ 3,60
- No. 22: Jacques Lizot: The Yanomani in the Face of Ethnocide. (1976) US\$ 3,60
- No. 23: Norman E. Whitten: Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence Amidst Andean Colonialism. (1976) US\$ 3,60
- No. 24: Torben Morberg: The Reaction of People of Bellona Islands towards a Mining Project. (1976) US\$ 4,60
- No. 25: Felix Razon and Richard Hensman: The oppression of the Indigenous Peoples of the Philippines. (1976) US\$ 4,60
- No. 27: Peter Kloos: The Akuriyo of Surinam: A Case of Emergence from Isolation. (1977) US\$ 3,60
- No. 28: Ernesto Salazar: An Indian Federation in Lowland Ecuador. (1977) US\$ 4,60
- No. 29: Douglas E. Sanders: The Formation of the World Council of Indigenous Peoples. (1977) US\$ 2,20
- No. 30: Julio Tumiri Apaza: The Indian Liberation and Social Rights Movement in Kollasuyu, Bolivia. (1978) US\$ 4,80
- No. 31: Norman Lewis: Eastern Bolivia: The White Promised Land. (1978) US\$ 2,20
- No. 32: Ernest G. Migliazza: The Integration of the Indigenous People of the Territory of Roraima, Brazil (1978) US\$ 2,20
- No. 33: Guatemala 1978: The massacre at Panzos. (1978) US\$ 4,60
- No. 36: Gerald D. Berreman: Himachal Science, People and "Progress". (1979) US\$ 3,20
- No. 39: A. Barrie Pittock: Australian Aborigines: The Common Struggle for Humanity. (1979) US\$ 4,30
- No. 40: Torben Retb011: East Timor, Indonesia and the Western Democracies. (1980) US\$ 7,20
- No. 42: Brigitte Simón, Barbara Riester and Jürgen Riester: I sold Myself, I was bought. (1980) US\$ 8,70
- No. 44: Paul L. Aspelin and Silvio Coelho Dos Santos: Indian Areas Threatened by Hydroelectric Projects in Brazil. (1981) US\$ 10,10
- No. 45: Robert Paine: Dam a River, Damn a People? (1982) US\$ 7,20
- No. 46: Nicolás Ñigo Carreras: "Violence" as an Economic Force. (1982) US\$ 3,80
- No. 47: Klaudine Ohland and Robin Schneider: National Revolution and Indigenous Identity. (1983) US\$ 11,60
- No. 48: Robert Barnes: Whaling of Lembata: The Effects of a Development Project on an Indonesian Community. (1984) US\$ 4,30
- No. 49: Jean Pierre Chaumeil: Between Zoo and Slavery: The Yagua of Eastern Peru in their Present Situation. (1984) US\$ 5,80
- No. 50: Torben Retboll: East Timor: The Struggle Continues. (1984) US\$ 10,10
- No. 51: Wolfgang Mey: Genocide In the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh. (1984) US\$ 10,10
- No. 52: Kaj Árhem: The Maasai and the State. (1985) US\$ 5,80
- No. 53: Marcus Colchester: The Health and Survival of the Venezuela Yanoama. (1985) US\$ 8,00
- No. 55: Andrew Gray: And After the Gold Rush...? Human Rights and Self-Development among the Amaraeri of South-eastern Peru. (1986) US\$ 9,40
- No. 56: The Naga Nation and its Struggle against Genocide. (1986) US\$ 10,90
- No. 57: Mariel Otten: Transmigrasi: Indonesian Resettlement Policy 1965-1985, Myths and Realities. (1986) US\$ 11,60
- No. 58: Self Determination and Indigenous Peoples. Sami Rights and Northern Perspectives. (1987) US\$ 10,10
- No. 59: Carmen Junqueira and Betty Mindlin: The Aripuana Park and the Polonoeste Programme, Brazil. (1987) US\$ 6,30
- No. 60: Robert Lizarralde, Stephen Beckermann and Peter Elsass: Indigenous Survival among the Bari and Arhuaco: Strategies and Perspectives. (1987) US\$ 5,80
- No. 61: Pierre Rossel (Ed.): Tourism: Manufacturing the Exotic. (1988) US\$ 11,60
- No. 62: Ward Churchill (Ed.): Critical Issues in Native North America. (1989) US\$ 11,60
- No. 63: IWGIA (Ed.): Indigenous Self-Development in the Americas. (1989) US\$ 11,00
- No. 64: Ticio Escobar: Ethnocide: Mission Accomplished! (1989) US\$ 5,00
- No. 65: Daniela Renner (Ed.): People In Between. (1990) US\$ 8,00
- No. 66: Indigenous Women on the Move. (1990) US\$ 10,00
- No. 67: Indigenous Peoples of the Soviet North. (1990) US\$ 6,00
- No. 68: Ward Churchill: Critical Issues in Native North America - Volume II. (1991) US\$ 11,60
- No. 69: IWGIA/Inuit Circumpolar Conference: Arctic Environment: Indigenous Perspectives (1991) US\$ 7,50
- No. 70: Andrew Gray: Between The Spice of Life and the Melting Pot: Biodiversity Conservation and its Impact on Indigenous Peoples. (1991) US\$ 7,50
- No. 71: Alan R. Marcus: Out in The Cold: The Legacy of Canada's Inuit Relocation Experiment in the High Arctic. (1992) US\$ 10,00
- No. 72: Mauro Leonel: Roads, Indians and Environment in the Amazon: From Central Brazil to the Pacific. (1992) US\$ 13,00
- No. 73: Levita Duhaylungsod and David Hyndman: Where T'boli bells toll: Political ecology voices behind the Tasaday Hoax. (1993) US\$ 15,00
- No. 74: "...Never drink from the same cup". Proceedings of the conference on Indigenous Peoples in Africa. (1993) US\$ 33,00 + postage.
- No. 75: Ulla Hasager and Jonathan Friedman (Eds.): Hawa'i: Return to Nationhood. (1994) US\$ 30,00 + postage.
- No. 76: W.J. Assies and J.J. Hoekema (Eds.): Indigenous Peoples' Experience with Self-Government. (1994). US\$ 16,00 + postage.

Documentos en castellano

- No. 1: Ricardo Falla: Masacre de la Finca San Francisco Huehuetenango, Guatemala (1982). US\$ 9,00
- No. 2: Robert Barnes: Pesca de Cachalote en Lembata: Consecuencias de un Proyecto de Desarrollo en una Comunidad Indonesia. (1984). US\$ 4,30
- No. 3: Jean Pierre Chaumeil: Entre el Zoo y la Esclavitud: Los Yagua del Oriente Peruano en su Situación Actual. (1984). US\$ 5,80

- No. 4: Torben Retbøll (red.): Timor Oriental: La lucha continúa. (1985). US\$ 10.10
- No. 5: Andrew Gray: ¿Y después de la fiebre del oro...? Derechos Humanos y Autodesarrollo entre los Amarakaeri del Sudeste de Perú. (1986). US\$ 9.40
- No. 6: Carmen Junqueira & Betty Mindlin: El Parque Indígena Aripuana y el Programa Polonoroste. (1987). US\$ 6.30
- No. 7: Pierre Rossel (red.): Turismo: La Producción de lo Exótico. (1988). US\$ 11.60
- No. 8: K.R. Chowdry, D.V. Subba Rao, G.Krishmurthy y G. Narendranath: A la Sombra del Dique Srisailámico. (1988). US\$ 6,00
- No. 9: Susana B. C. Devalle El Colegio de México: La Problemática Indígena en el Pacífico. 1989. US\$ 8,00
- No. 10: Autodesarrollo Indígena en las Américas. Actas del Simposio de IWGIA en el 46o Congreso Internacional de Americanistas. (1989). US\$ 11,00
- No. 11: Mujeres Indígenas en Movimiento. (1990). US\$ 10,00
- No. 12: Pueblos Indígenas del Norte Soviético. (1990). US\$ 6,00
- No. 13: Mauro Leonel: Carreteras, Indios y Ambiente en la Amazonía - del Brasil Central al Océano Pacífico. (1992). US\$ 13,00
- No. 14: Andrew Gray: Entre la Integridad Cultural y la Asimilación: Conservación de la Biodiversidad y su Impacto sobre los Pueblos Indígenas. (1992) US\$ 7,50
- No. 15: "...Nunca bebas del mismo cántaro". Actas de la conferencia sobre Pueblos Indígenas en Africa. Tune, Dinamarca. (1993). US\$ 33,00 + porto.

ASUNTOS INDIGENAS

ISSN 0105-6387

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 1995 son los siguientes:

	Instituciones	Particulares
Asuntos Indígenas + El Mundo Indígena	US\$ 50.-	US\$ 30.-
Asuntos Indígenas + El Mundo Indígena + Documentos:	US\$ 90.-	US\$ 65.-

Cheques sólo en US\$ o Coronas Danesas

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, Dan Rosengren, Inger Sjørsløv, Espen Wæhle, y representantes de los grupos nacionales de Dinamarca, Suecia, Noruega, Suiza, España y Rusia.

Comité Ejecutivo:

Georg Henriksen, René Fuerst, Inger Sjørsløv, Jens Dahl y Karen Bundgaard Andersen.

Consejo Asesor: Gudmundur Alfredson, Howard Bermann, Julian Burger, Peter Jull, Dalee Sambo y Sharon Venne.

Secretariado Internacional de IWGIA:

Directora: Inger Sjørsløv

Investigador: Andrew Gray

Secretaria de Dirección: Lola García-Alix

Administración: Karen Bundgaard Andersen, Inger Dühning

Coordinación de Proyectos:

América Central y del Sur: Alejandro Parellada

Africa y Asia: Marianne Jensen

Publicaciones:

Coord. y red.

Documentos: Inger Sjørsløv

Mundo Indígena/Indigenous World: Marianne Jensen.

Asuntos Indígenas/Indigenous Affairs: Alejandro Parellada

Traducción al español y correc.: Mario Di Lucci

Traducción al inglés y correc.: Sheila Aikman

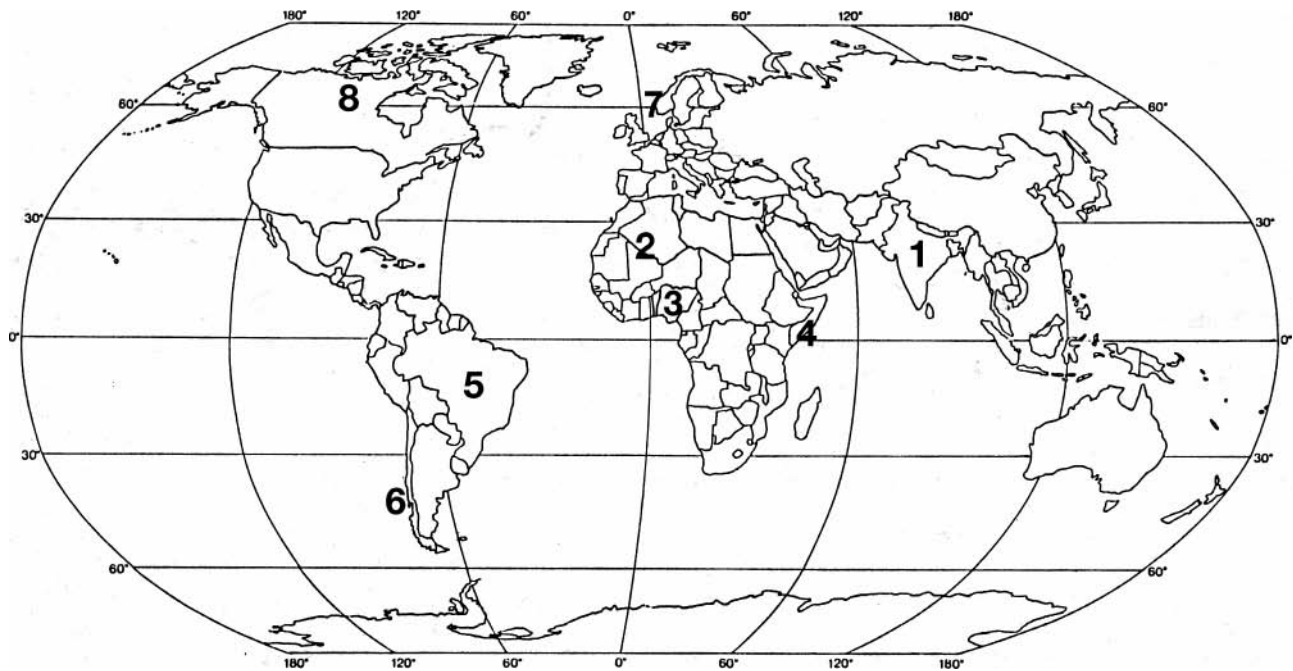
Gráfica y layout: Jorge Monrás

Tipografía: Jørgen Abelsen

Colaboradores: Peter Bengtsson y Maribel Blasco

Agradecemos la reproducción y distribución de la información contenida en "Asuntos Indígenas" y Documentos IWGIA siempre y cuando sean citadas las fuentes. Sin embargo, para la reproducción total de un Documento o de "Asuntos Indígenas", es necesario el consentimiento de IWGIA de acuerdo a nuestros derechos de propiedad literaria. Las opiniones expresadas en las publicaciones IWGIA no reflejan necesariamente las del Grupo de Trabajo.

En este número



- | | | |
|---------------------------|------------|--------------|
| 1. India | 3. Nigeria | 6. Chile |
| 2. Argelia-
Mali-Niger | 4. Somalia | 7. País Sami |
| | 5. Brasil | 8. Canadá |



GRUPOS NACIONALES

Copenhague:
Fiolstraede 10
DK-1171 Copenhague K
DINAMARCA

Moscú:
c/o Alexander Pika
U. Vejernaja 36, K.2, KV.93
119501, Moscú
RUSIA

Zurich:
c/o Ethnologisches
Seminar der
Universität Zürich
Freiensteinstrasse 5
CH-8032 Zürich
SUIZA

Madrid:
c/o WATU
Claudio Coello 130, 5º
28006 Madrid
ESPAÑA

Gotemburgo:
Inst. of Social Anthropology
Brogatan 4,
S-413 01 Gotemburgo
SUECIA

Lund:
c/o Miljöbiblioteket
Winstrupsgratan 3
P.O.Box 1092
221 01 Lund
SUECIA

Oslo:
c/o Institutt og
Museum for Antropologi
P.O.Box 1091
Blindern, 0317 Oslo
NORUEGA

IWGIA GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDIGENAS
Secretariado Internacional de IWGIA, Fiolstraede 10, DK-1171 Copenhague K, Dinamarca
Teléfono: +45 33 12 47 24, Telefax: +45 33 14 77 49