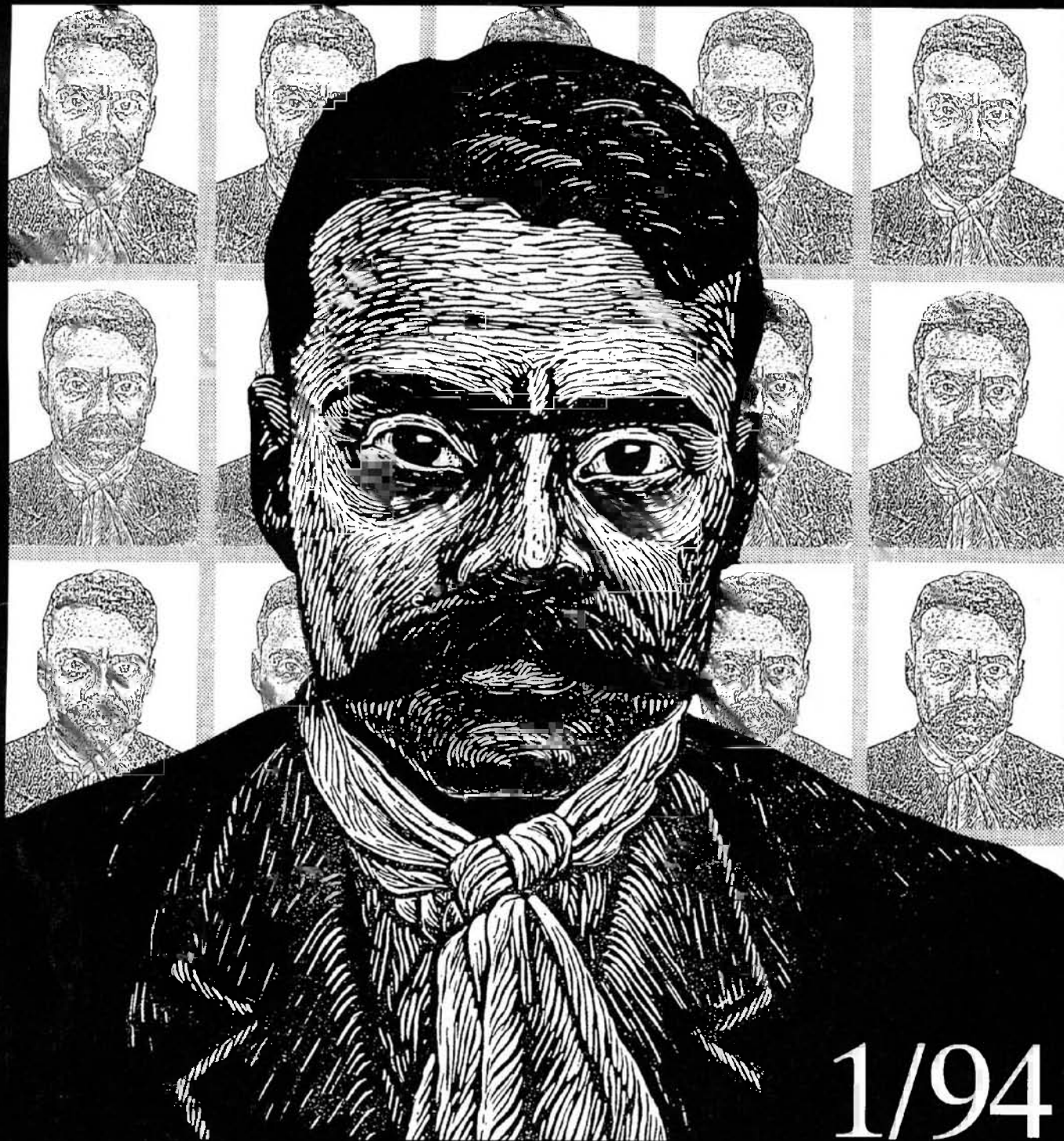




# *Asuntos Indígenas*

No. 1 · enero / febrero / marzo · 1994

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas



1/94

## Contenido

Editorial  
Pág. 2

Hawai'i  
Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli  
Tribunal Internacional de los Pueblos,  
Hawai'i, 1993  
Por: Ulla Hasager  
Pág. 4

Méjico  
La rebelión india en Chiapas  
Por: Leif Korsbæk  
Pág. 12

Crónica de un desastre evitable  
Por: Marie-Odile Marion  
Pág. 18

Nicaragua  
Los indios y las nuevas alianzas  
Por: Hans Petter Buvollen y  
Christian P. Scherrer  
Pág. 22

Reportaje fotográfico  
Kanaka Maoli  
El pueblo indígena de Hawai'i  
Fotos: Ed Greevy  
Pág. 30

Paraguay  
Los enxet y su lucha para recuperar  
su territorio  
Por: Stephen W. Kidd  
Pág. 36

ONU-Ginebra  
Juventud indígena en Ginebra  
Por: Katja Kvaale  
Pág. 45

Canadá  
Declaración de los innu  
Por: George Rich  
Pág. 50

Tanzania  
El concepto de pueblos indígenas  
en Africa  
Por: D. Murumbi  
Pág. 52

NOTICIAS BREVES

Pág. 58

# Editorial

La vida de los bosquimanos de Botswana es diferente comparada a la de los saami que viven a lo largo de la costa del norte de Noruega. Se oyen frecuentemente informes de violación de los derechos humanos fundamentales de los bosquimanos. Nunca de Noruega. Durante los últimos años, los pescadores saami han contemplado una disminución de la reserva ictiológica, aparejando como resultado una crisis económica. Muchos bosquimanos viven en los establecimientos ganaderos en condiciones similares a la esclavitud y sobreviven en base a un absoluto mínimo existencial.

Las lenguas bosquimanas han sobrevivido bajo estas severas condiciones y sus culturas han conservado una fuerte integridad. Los saami, sin embargo, están perdiendo su lengua bajo condiciones económicas mucho más favorables.

Más de una década de experiencia del Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas de la ONU ha probado que los pueblos indígenas tienen una base común; -a pesar de las diferencias en los niveles de vida, a pesar de las expectativas de vida altamente diversas y a pesar del hecho de que tienen que comunicarse en las lenguas de los colonizadores.

Los pueblos indígenas tienen historias similares. Sus tierras son sagradas para ellos – porque son pueblos. Los pueblos indígenas se dieron cuenta de esto cuando se encontraron en Ginebra, en Viena, en Nueva York, etc. No es por accidente que se encontraron en Ginebra y no en Guovdageaidnu, en el País Saami. El colonialismo los convirtió en pueblos dependientes. La descolonización y la expansión del capitalismo mundial los convirtió en habitantes de la sociedad global. Ahora se aprove-

chan de esta situación – lo tienen que hacer para sobrevivir.

Algunos gobiernos europeos y la Comunidad Europea parecen responder positivamente al llamado de los pueblos indígenas. Han visto que es justo al menos un mínimo reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas; siempre y cuando no ponga en peligro su orden cultural y político dominante.

Los gobiernos continúan considerando al mundo dividido en una perspectiva norte-sur. La ayuda para el desarrollo sigue fluyendo del norte a los países del sur. Esta visión del mundo está siendo trasplantada a los pueblos indígenas – a pesar de su base común recientemente adquirida. La Unión Europea y los gobiernos de los llamados países desarrollados han comenzado a considerar la financiación de proyectos de desarrollo entre los pueblos indígenas – en lo que ellos definen como países en desarrollo.

IWGIA ha comenzado una campaña para que los gobiernos abandonen criterios tales como el Producto Nacional Bruto cuando otorgan ayuda a los pueblos indígenas. Este y otros criterios operan a partir de entidades geográficas y políticas de ninguna relevancia para la vida diaria de los pueblos indígenas, porque éstos nunca han gozado del beneficio de establecer estados. Los pueblos indígenas son pueblos y deberían ser tratados como tales. Los derechos colectivos a la tierra, la cultura y el autogobierno, sobre los cuales insisten los pueblos indígenas, ya sean ciudadanos de un país desarrollado y menos desarrollado, deberían ser reconocidos como uno de los derechos humanos universales.

La política adoptada por muchos gobiernos y por la Unión Europea es una

peligrosa amenaza contra la emergente red de trabajo global de los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas de Rusia, por ejemplo, tienen una aguda necesidad de ayuda. Para combatir las confrontaciones étnicas y la desintegración cultural, los países ricos deberían lanzar un programa de ayuda de los pueblos indígenas de ese país. Sin embargo, la ironía total radica en que afluyen billones de dólares a ese país para desarrollar su industrial petrolero y de gas, pero no se otorga ninguna ayuda a aquellos grupos indígenas de cuyas tierras se extrae el petróleo y el gas. La Comunidad Europea no tiene ningún programa de ayuda a los pueblos indígenas de ese país; y no tiene ninguno bajo consideración.

Hay ahora programas en marcha de ayuda a los pueblos indígenas de África, Asia y América del Sur. Desgraciadamente, los nenet, los khant y los mansi habitan en Rusia, la cual es rica en petróleo.

Es parte de la política de IWGIA apoyar el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas de Rusia, Noruega, Hawai'i y Botswana. Los pueblos indígenas tienen el derecho de comercializar libremente los productos obtenidos en condiciones sustentables – ya sea miel del Brasil o pieles de foca de Groenlandia.

Esta insistencia tiene su precio. No obtenemos mucha ayuda económica para ésto. Hemos también iniciado, entonces, una campaña de suscripción a las publicaciones de IWGIA. Esta es la forma de fortalecer nuestra economía y proteger nuestra independencia. Les exhortamos, por lo tanto, a difundir información sobre IWGIA a sus colegas, amigos y otros, y solicitarles que se suscriban a las publicaciones IWGIA.

*Jens Dahl*



**Asuntos Indígenas**  
GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO

Fiolstræde 10  
DK-1171 Copenhagen K  
Dinamarca  
Tlf. +45-3312 4724  
Fax +45-3314 7749  
Giro Postal 4 17 99 00

## Suscripción a Asuntos Indígenas 1994

Deseo suscribirme a las siguientes publicaciones de Asuntos Indígenas

	INDIVIDUOS		INSTITUCIONES	
	US\$	DKK	US\$	DKK
"Indigenous Affairs" + "The Indigenous World"	25	175	35	250
Documents + "The Indigenous World"	35	250	50	350
"Indigenous Affairs" + Documents + "The Indigenous World"	50	350	70	500
"Asuntos Indígenas" + "El Mundo Indígena"	25	175	35	250
Documentos + "El Mundo Indígena"	25	175	35	250
"Asuntos Indígenas" + Documentos + "El Mundo Indígena"	45	320	65	450

\* Anteriormente Newsletter/Boletín \*\* Anteriormente Yearbook/Anuario

Deseo ser miembro de apoyo de "Asuntos Indígenas" (mínimo 25 US\$/150 DKK)		-	-
Adjunto pago a la orden de "Asuntos Indígenas" (US\$/DKK cheque, eurocheque, giro postal, giro bancario pagadero a través de banco danés)			
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		

### Fe de erratas

Debido a una falla técnica en el número 4/93, en el artículo *Malasia, el incidente de Jeli*, pág. 56, fue impreso el mapa de Indonesia en lugar del correspondiente mapa de Malasia. Lamentamos este error.

KA HO'

OKOLOKOLONU

## Tribunal Internacional de los Pueblos, Hawai' i, 1993

por Ulla Hasager

Un Tribunal Internacional de los Pueblos convocado en Hawai'i desde el 12 hasta el 21 de agosto de 1993 acusó a los «Estados Unidos de América por injusticias cometidas contra la Nación y el Pueblo Kanaka Maoli». Los testigos presentados ante el Tribunal fueron principalmente indígenas, *kānaka maoli* de Ka Pae' aina (el archipiélago hawaiano), pero también habían indígenas que representaban otras naciones colonizadas por los EE.UU., sobre todo durante el fin de siglo. El panel de jueces consistía de nueve distinguidas autoridades internacionales de derechos humanos y juristas de todo el mundo (ver la lista de juristas, acusadores y coordinadores). Asistió al tribu-

nal un grupo grande de observadores internacionales y de la prensa, para no mencionar a la audiencia local.

Los jueces escucharon 142 testimonios relativos a 9 acusaciones de los *kānaka maoli* contra el gobierno de los EE.UU. (ver más abajo) en cinco islas diferentes. Quería testificar mucha más gente de lo que permitía el tiempo, por lo que entregaron sus testimonios y documentos por escrito y por video.

Las acusaciones fueron entregadas a los representantes de la ONU y al presidente de los EE.UU. y al gobernador hawaiano antes de ser presentadas al Tribunal. Las autoridades federales y estatales eligieron no responder a la invitación, y por lo tanto fueron juzgados *in absentia*.

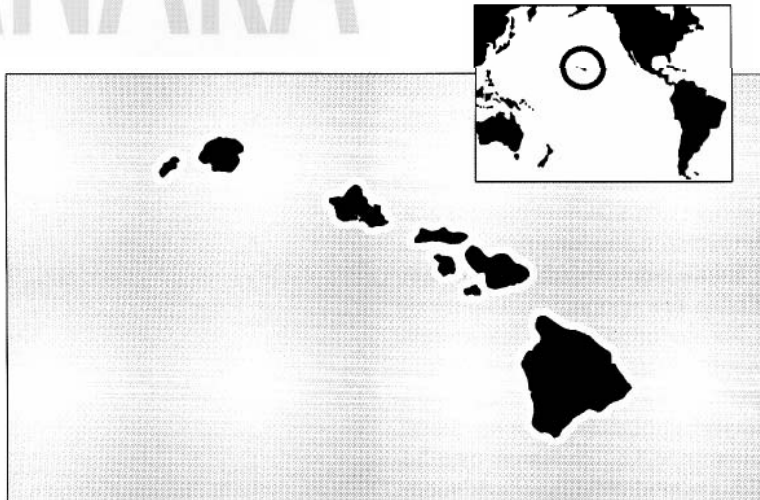
Las intenciones y objetivos del Tribunal convocado en Hawai'i en agosto de 1993, fueron oficialmente presentadas de la siguiente manera:

*I. Obtener y armar un registro detallado sobre los crímenes cometidos por el gobierno de los EE.UU. y sus subsidiarios, tal como el estado de Hawai'i, contra el pueblo y la nación kanaka maoli.*



KANAKA

MAOLI



2. *Informar de estos crímenes al pueblo de Hawai'i, los EE.UU. y a la comunidad mundial.*
3. *Analizar las causas, consecuencias y implicaciones de estos crímenes.*
4. *Establecer una base histórica, moral y legal para remediar la situación y proponer estrategias efectivas para un apropiado resarcimiento.*
5. *Crear una unidad entre los kánaka maoli y solidaridad con otros pueblos indígenas y naciones oprimidas a través de la organización de un evento clave en el Año de los Pueblos Indígenas del Mundo declarado por la ONU y en la Década de la Descolonización de los Años 90.*

#### Los Tribunales Internacionales de los Pueblos

Un tribunal internacional de los pueblos es un instrumento importante para los pueblos indígenas en sus esfuerzos para obtener sus derechos colectivos.

Desde que el Tribunal Bertrand Russell se reunió para juzgar a los EE.UU. por sus crímenes de guerra contra el pueblo de Vietnam, la práctica de reunir tribunales internacionales de los pueblos se ha convertido en un instrumento que se usa más y más para procurar desagravio por las demandas contra los estados nacionales presentadas por los pueblos indígenas y las naciones no reconocidas como estados nacionales. No existen otras opciones. El sistema judicial establecido de los estados nacionales y los sistemas judiciales mun-

diales, y el Tribunal Internacional de Justicia de La Haya, no escuchan reclamaciones de los estados no nacionales.

La práctica de convocar tribunales internacionales es un mecanismo para que la sociedad civil internacional desafíe a los estados nacionales por violar la moral así como el derecho internacional documentado. Aunque falta un poder militar para la implementación, los críticos juicios de estos tribunales, al agraviar a los responsables estados nacionales ante el tribunal de la opinión mundial, presiona a los estados nacionales a resolver los asuntos pendientes. El mecanismo fue reforzado en 1978 cuando se estableció el Tribunal Permanente de los Pueblos en Roma, inspirado por la Declaración de Argelia sobre los Derechos de los Pueblos de 1976.

#### Las acusaciones

La Declaración de Acusaciones «contra los EE.UU. por las injusticias cometidas contra el pueblo y la nación knaka maoli» fue presentada por el Kómike (Comité) del Tribunal Kánaka Maoli ante el Tribunal en agosto de 1993. En su introducción el Kómike del Tribunal explicaba las acusaciones de la siguiente manera:

*«Todos los pueblos poseen el derecho moral y legal a defenderse a sí mismos contra violaciones graves y consecuentes de su autodeterminación, derechos humanos y libertades esenciales, y de otras normas fundamentales que regulan las relaciones entre*

*los pueblos, las naciones y los estados. En la búsqueda de este derecho todos los pueblos tienen derecho a presentar su caso a la comunidad internacional, y poner en juicio los hechos de aquellos que les han negado sus derechos y libertades fundamentales.»*

*«Dentro de este contexto, el Kómike (Comité) del Tribunal Kánaka Maoli presenta esta Declaración de Acusaciones a Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli – el Tribunal Internacional Hawaiano de los Pueblos 1993. El Kómike afirma, y lo probará, que las acciones de los EE.UU. que son las bases de estas acusaciones han privado, y lo continúan haciendo, a los kánaka maoli (los indígenas hawaianos) su derecho inherente a la autodeterminación y su derecho a afirmar su soberanía inherente. Además el Kómike afirma que los derechos y libertades humanas fundamentales de los kánaka maoli les han sido negados violando al derecho convencional y consuetudinario internacional, numerosos tratados entre la nación Kanaka Maoli y los EE. U.U., a las enseñanzas y escritos de juristas y académicos legales, a las leyes, normas, principios y costumbres de otras naciones del mundo, incluyendo las nā kanawai (las tradiciones y leyes) de la Nación Kanaka Maoli, y el derecho constitucional y estatutario de los EE.UU.»*

*«En interés de la justicia el Kómike solicita respetuosamente al tribunal, después de haber recibido y estudiado la información facilitada por las partes implicadas en agosto de 1993 a la Ka Pihana (reunión) de kánaka maoli con el tribunal, que presente*

*sus fallos, conclusiones, juicios y recomendaciones a la consideración de la comunidad mundial.*»

Los titulares de los nueve cargos eran:

1. *Interferencia impermisible en los asuntos internos de un pueblo y una nación soberanos.*
2. *Ayuda y complicidad a un golpe de estado foráneo contra el gobierno de un pueblo y una nación soberanos.*
3. *Anexión de un pueblo soberano, su nación y su territorio sin su consentimiento libre e informado.*
4. *Incorporación de un pueblo, su nación y su territorio sin su consentimiento libre e informado.*
5. *Apropiación ilegal de tierras, aguas y recursos naturales de los kánaka maoli.*
6. *Colonización y despojo económico de los kánaka maoli.*
7. *Actos de genocidio y etnocidio contra los kánaka maoli.*
8. *Destrucción del medio ambiente de Ka Pae 'aina.*
9. *Violación de la Responsabilidad Administrativa Nacional e Internacional.*

En una explicación sobre el cargo 8, el Kōmike cita al jurista polaco Raphael Lemkin, quien observó que:

*«el genocidio (del cual el etnocidio es una parte) no está exclusivamente definido como la destrucción física e inmediata de un pueblo o una nación. Más bien, puede significar «un plan coordinado de diferentes acciones orientadas a la destrucción de los fundamentos esenciales de la vida de los grupos nacionales. El objetivo de un plan así sería la desintegración de las instituciones políticas y sociales, de la cultura, de la lengua, de los sentimientos nacionales, de la religión, y la existencia económica de los grupos nacionales, y la destrucción de la seguridad personal, la libertad, la salud, la dignidad y las vidas de los individuos que pertenecen a tales grupos. ...el genocidio tiene dos fases: una, la destrucción de los modelos nacionales del grupo oprimido; la otra, la imposición del modelo nacional del opresor.»*

Ka Ho'okolokolonui  
kánaka maoli

Siendo un tribunal internacional de los pueblos relacionado con la ley y los precedentes internacionales, la estructura básica del Tribunal era occidental. Pero, de maneras diferentes, las comisiones de planificación al mismo tiempo trataron de

hacerlo compatible y significativo de acuerdo al sentido cultural kanaka maoli. Una manera fue permitir que el Tribunal viajara por las islas, visitara a la gente y viera por sí mismo las áreas objetos de los testimonios. Dos días de audiencias en O'ahu tenían la intención de dar a los jueces y el público antecedentes substanciales sobre la situación de los kánaka maoli, su historia y cultura. Y esto, efectivamente, fue llevado a cabo a través de testimonios académicos impresionantes.

Esto significó, desgraciadamente, muy poco tiempo para oír a los testimonios de los kánaka maoli no académicos de O'ahu, que al fin y al cabo cuenta con la mayor población kanaka maoli. El primer «no experto» que habló, en medio de los académicos, fue Raymond Kamaka, un agricultor taro de Waikne Valley en la Orilla Norte de O'ahu. Hizo el siguiente análisis de la estructura del Tribunal:

*«He visto mucha gente por aquí durante los últimos dos días que tenían mucho mana'o [conocimientos, ideas] y fe. Contamos con gente inteligente, los abogados, los doctores... tienen una razón para todo lo que hacen. Debemos trabajar todos juntos. Si no podemos trabajar juntos seremos divididos.... [Cuando] vayan a las [otras] islas, verán que la gente allí es la base de la población. No estarán aquí parados hablando sobre leyes, las leyes las han tomado en sus propias manos. ...Lo que yo les digo, lo oirán de ellos. Pero ellos son más duros, son gente de base. Nosotros hablamos con el corazón...»* (Testimonio, agosto 14, 1993).

Repetidas veces el equipo acusador incitó a los testigos a hablar libremente y sentirse seguros de sus propios conocimientos. En Hana, Maui, dijo Glenn Morris, por ejemplo,

*«De la mujer llamada Auntie Bernice [Hokoana ], ... he obtenido más sabiduría durante esta tarde, que durante tres años en la Escuela de Derecho de Harvard. Así pues, como equipo acusador, les alentamos a tener confianza en vuestra propia historia, en vuestro propio país, porque este es el lugar donde pueden contar al Mundo la verdad sobre quienes son los kánaka maoli, la verdad sobre la soberanía y la autodeterminación que quieren. Y nosotros estamos*



*aquí para ayudarles en esa tarea»* (Introducción en Hāna, Maui, agosto 15).

Durante todo el Tribunal, en una impresionante muestra de aloha (amor y atención) y capacidad organizativa por parte de los kánaka maoli, se sirvió comida sana en abundancia a los participantes y la audiencia – la mayoría de las veces gratis. La comida se preparaba de acuerdo con la alimentación tradicional kánaka maoli que en varios programas como el Estudio Dietético Ho'oke 'Ai Moloka'i de 1987 y el Programa Dietético Wai'anae, en marcha, se ha demostrado muy eficaz para restablecer la salud de los kánaka maoli que sufren de hipertensión, obesidad y diabetes, enfermedades a las que son mucho más vulnerables que otros grupos que viven en Hawai'i o en el resto del mundo.

Diario del Tribunal

El Tribunal abrió con una conferencia de prensa seguida por un mitin, patrocinado por dos grupos kanaka maoli, para protestar contra la anexión forzada de Hawai'i a los EE.UU., el mismo día, el 12 de agosto, hace 95 años.

La apertura oficial del tribunal fue el día 13 de agosto por parte del abogado acusador, Glenn Morris, en la Iglesia Reorganizada Makiki en Honolulu. Esta fue seguida por testimonios sobre los primeros cua-



*El panel de jueces, de derecha a izquierda: Oda Makoto, Ward Churchill, Te Moana Nui A Kiwa Jackson, Sharon Venne, Richard Falk, Asma Khader, Lennox Hinds, Hyun-Kyung Chung, y Milner S. Ball.  
Foto: Ulla Hasager.PO*

Las ceremonias solemnes de bienvenida en la isla de Maui fueron afectadas por la triste noticia de la muerte, el día anterior, de Parley Kanaka'ole, uno de los líderes de los kánaka maoli que iba a participar en el tribunal.

En el hermoso valle 'Iao, el *kumu bula* Frank Hewett actuó y atestiguó la espiritualidad de los kánaka maoli. De aquí todos siguieron a Waihe'e donde Leslie Kuloloio testimonió sobre la destrucción de los sitios sagrados. La compañía de urbanización de propiedad japonesa, Waihe'e Oceanfront Hawai'i, Inc., ha esta-

do planeando la construcción de un campo de golf privado en las tierras costeras que contienen uno de los complejos más ricos, arqueológica y culturalmente, de la isla de Maui. El Sr. Kuloloio explicó que los kánaka maoli son un pueblo de la naturaleza y que tienen que estara en contacto con ella para aprender. Waihe'e es el mejor recurso cultural en Maui Central para obtener una comprensión sobre la propia identidad. Apeló a los jueces:

*«Les damos las gracias por su presencia, porque hoy representamos -con ustedes- los cambios que tendrán lugar mañana. ...Necesitamos vuestra kōkua – kōkua – kōkua [ayuda]... Les damos las gracias a todos» (Testimonio, Waihe'e, Maui, agosto 15, 1993).*

Se escucharon cuatro testimonios antes de que el grupo continuara a Kula y desde allí a Kahikinui en la costa sureste de Maui. Kahikinui comprende casi 23.000 acres del Territorio Hawaiano, que aún no han sido urbanizados, 72 años después que la Ley de la Comisión Hawaiana de Viviendas reservó 200.000 acres para «los Nativos Hawaianos» (federalmente definidos como más de 50% de sangre indígena) para «la rehabilitation» de una «raza en extinción». En 1991, después de 70 años, solamente el 17,5 por ciento del total de la tierra disponible les había sido entregada.

En Kahikinui la naturaleza dio otro tes-

timonio de su poder: la sesión de audiencia planeada aquí tuvo que ser cancelada a causa del amenazante huracán «Fernanda»: sus peores efectos en Maui se esperaban exactamente allí donde se había convocado al Tribunal. Algunos de los testigos fueron a Hāna con el grupo de viaje, y dieron sus testimonios allí durante la larga sesión de la tarde. Muchos de los testimonios aquí tocaron el tema de la situación del Territorio Hawaiano y de otra amenaza común a la que se enfrenta tanto Hāna como todas las bellas áreas de las islas: el establecimiento de campos de golf. La experiencia enseña que el establecimiento de campos de golf es perjudicial para las comunidades locales, tanto en lo social como en lo ambiental y económico.

El huracán no pasó de ser una amenaza pero a la mañana siguiente el Tribunal continuó a la isla de Moloka'i, donde todo resultó estar tranquilo, con sol y mucho calor. Los jueces escucharon testimonios en el lugar por la mañana, en el extremo oriental y fértil de Moloka'i. El constructor de estanques de pescado, William Kalipi padre, declaró en 'Ualapu 'e, Moloka' El Sr. Kalipi explicó el sistema tradicional de tierras y el uso de los estanques de pescado. Hizo hincapié en la necesidad en el mundo de hoy de respetar el concepto *mālama 'aina* de los kánaka maoli, cuidar la tierra: jamás tomar más de lo que se necesita, devolver lo tomado y ser agradecido. Más tarde, durante la sesión de audiencia en el Parque Cultural de Mālama, Kaunakakai, dejó claro cómo el derecho a practicar la soberanía, de vivirla en la vida diaria, está muy relacionado a estos y otros importantes conceptos de los kánaka maoli que aún se enseñan.

Una tarde llena de testimonios siguió a las ceremonias de bienvenida. Por invitación del pueblo de Moloka'i que quería conocer la situación de otros pueblos indígenas, los testigos internacionales, el «grupo de 1898», brindó testimonio aquí.

En el marco calmado y distendido de 'Ili Noho Kai O Anahola (el Distrito Costero de Anahola), las audiencias del Tribunal continuaron el 17 de agosto en la isla de Kaua'i. Anahola es otra área disputada. Desde 1986 un grupo de kánaka maoli continúa viviendo en la área, a pesar de los continuos desalojos y destrucciones brutales de sus viviendas. Numerosas playas alrededor de Ka Pae'āaina (el Archipiélago Hawaiano) están designadas como Territorio Hawaiano, pero el estado las arrienda a las administraciones del condado o municipales como parques para «el beneficio del público en general». Los kánaka

tro cargos. La información recibida por los jueces fue suplementada por la tarde con el video, «Un Acto de Guerra», realizado por el Centro de Estudios Hawaianos/Nā Maka O Ka Ā'ina. Los acontecimientos culturales que tuvieron lugar cada día durante el tribunal también ayudaron a comprender la tradición e historia de los kánaka maoli.

A los testimonios de los cargos 5 a 9 se les dio un día entero en Honolulu, el 14 de agosto. Entre otros tantos el *Kia'āina* (gobernador) de *Ka Lāhui Hawai'i*, y asesor de la Nación ante el Tribunal, Mililani Trask, dio un testimonio convincente, exacto y bien documentado ante el tribunal sobre el fraude de los EE.UU. al eliminar a Hawai'i de la lista de Territorios No Autogobernados de la ONU (Cargo 4); sobre la Resolución Newlands, la Ley Orgánica del Territorio de Hawai'i, el fideicomiso del Territorio Hawaiano, el fideicomiso de tierra cedida, la creación de la Oficina de Asuntos Hawaianos, el derecho a apelar leyes (Cargo 5); y sobre el informe de la Comisión de Derechos Civiles de los EE.UU. (Cargo 9). Por la tarde representaron el drama histórico «El Tribunal Militar de 1895: ¿el Proceso de una Reina?» a plena audiencia.

Temprano el domingo por la mañana del 15 de agosto, unos cincuenta participantes del tribunal y la audiencia iniciaron un viaje por las islas de cinco días de duración.

maoli de Anahola han creado una encantadora área cultural y recreativa abierta a todo el mundo, al estilo kánaka maoli. A pesar de esto, la Comisión Hawaiana de Vivienda prefiere desahuciarlos del área y dejar la iniciativa y administración al Condado de Kaua'i. Desde el cierre del Tribunal, después de casi dos años de paz y crecimiento, cinco personas del grupo, después de un quinto fallo del Tribunal del Quinto Distrito que declara que el estado está en su derecho, han sido condenados a 45 cinco días de prisión a sentencia pendiente.

En Anahola a los jueces le fueron presentados otros testimonios de la gente de la isla. Además del caso de Anahola, el testimonio abarcó temas de problemas de identidad personal hasta cuestiones relacionadas con el programa de la Guerra de las Estrellas de los EE.UU. Se ha protestado por el lanzamiento de misiles desde Keonekani o Nohili, Barking Sands, en el punto sur de Kaua'i, en base al argumento de la cultura y el derecho a la tierra kánaka maoli, la contaminación, la postura antibélica y otros intereses. En febrero de 1993, 19 personas fueron arrestadas porque protestaban por el lanzamiento de misiles de la Iniciativa de Defensa Estratégica. El lanzamiento fue postergado a causa de un problema de computación ... Otra vez, después del Tribunal, mucha gente protestó contra el segundo lanzamiento de prueba planeado. Arrestaron a catorce personas. El lanzamiento se retrasó, supuestamente a causa de las malas condiciones del tiempo en el lugar de destino. El 25 de agosto, el segundo misil STARS de prueba fue lanzado hacia las Islas Marshall.

Kupuna Nani Rogers testificó contra el militarismo, y dijo, dirigiéndose a la silla vacía del Acusado,

*«La Instalación del Pacífico para Misiles de Largo Alcance es solamente una de las muchas instalaciones militares que utilizan una gran zona de nuestras tierras hawaianas. La Orden Ejecutiva 887 firmada el 29 de junio 1940 por el gobernador en funciones del Territorio de Hawaii entregó 548,57 acres para el uso del gobierno de los EE.UU. de un emplazamiento para la Reserva Militar del Aeropuerto de Mana. Fue hecho sin nuestro conocimiento y consentimiento. Si entonces lo hubiéramos sabido quizás se hubiera dado más interés y protección a nuestros lugares culturales sagrados en Nohili y sus dunas sepulcrales. ... Lo único que hubiéramos querido era que nos dejaran promulgar nuestro propósito de vida, el cual es ~lama 'ina [cuidar la tierra]. No ser los guardianes del estado sino los*

*cuidadores de la tierra. Otra vez pregunto, Sr. Presidente, ¿por qué hemos sido ignorados por Usted y su gobierno?»*

*«Yo hablo ... con aloha, compasión y dolor cuando digo ... admitan sus equivocaciones, pidan disculpas por el dolor y la destrucción de nuestro pueblo, y hagan que el Congreso firme ese documento todopoderoso que nos retornará TODO ... lo que nos robaron. Así podremos restaurar la PAZ, la CICATRIZACIÓN de las heridas y del dolor infligido podrá comenzar, y ALOHA PONO [equilibrio, rectitud] podrá florecer» (Testimonio en Anahola, Kaua'i, 17 de agosto, 1993, citado de testimonios escritos).*

De Kaua'i el Tribunal siguió su viaje a Hawai'i, la mayor y más meridional isla de Ka Pae'āina, ubicada 2.000 millas al noroeste. El grupo llegó al Aeropuerto de Hilo, construido en Territorio Hawaiano, y arrendado durante muchos años por una simbólica suma al Territorio y luego al Estado de Hawaii (como tantas otras estructuras estatales). Mientras tanto, la lista de kánaka maoli que espera por las tierras ha crecido a unas 12-14.000 familias, según cifras estimadas. Muchos han ya muerto, sin obtener las tierras a las cuales, según la Ley de Comisión Hawaiana de Viviendas de 1920, tenían derecho al arriendo.

Se escucharon testimonios en Onekahakaha Beach, Keaukaha, muchos centrándose en la falta de viviendas y en el Departamento de Territorios Hawaianos. Los «potenciales» beneficiarios del territorio hawaiano del Parque de Keaukaha Beach han tomado acción y están viviendo en la tierra, como alivio a sus problemas de vivienda. Pero desde el Tribunal, su pabellón y otras estructuras han sido destruidas y ellos mismos han sido arrestados tres veces, el 30 de agosto, el 22 de setiembre y el 4 de octubre de 1993. Estas acciones fueron realizadas por inspectores del procurador general apoyados por la policía de la isla de Hawai'i, en lo que parecen ser esfuerzos concertados de las agencias estatales para detener las iniciativas kánaka maoli, en todas las islas, de accionar para resolver sus problemas sociales. La lógica parece ser retener el control y la iniciativa en las manos de la Comisión Hawaiana de Viviendas.

Kelhkanaka'ole 'Ioane, testificando en el poblado de tiendas campaña de Onekahakaha, habló sobre «conveniente falta de viviendas», y los esfuerzos asimilacionistas, comenzados hace 170 años, presionando a los kánaka maoli a construir casas «normales»:

*«Es una conspiración para mantener al pueblo hawaiano temeroso de la lluvia. Uno se pasa la vida levantando cuatro paredes, invirtiendo en un sarcófago estacionario, tan temeroso de los elementos que uno se gasta todo el dinero y pierde la mitad de su vida. No hay necesidad de temer la lluvia» (Onekahakaha, Hawai'i, agosto 18).*

Excepto por una parada en el volcán activo Kilauea, el Tribunal siguió su viaje a Ka Lae, en Ka', el emplazamiento de aún otro importante pedazo de Territorio Hawaiano despoblado. En el camino, se explicó sobre Wao Kele O Puna, la selva con un establecimiento geotérmico, y fue señalada a los miembros del Tribunal. También fue señalado el sitio de un futuro proyecto de lanzamiento de misiles. Los testimonios matutinos y vespertinos en Ka' se concentraron naturalmente en estos temas.

En la mañana del 19 de agosto, el Tribunal continuó a Kona, el distrito de la parte suroeste de Hawai'i. En Honokōhau, Keāhole, fue visitada la familia Pai. El estar en sus tierras probó ser una valiosa información sobre los antecedentes de los dos testimonios de apertura en el edificio del Viejo Aeropuerto de Kona, poco después. La Pai 'ohana (familia) ha estado viviendo en Honokhau durante varias generaciones y está actualmente luchando contra el desalojo por el Servicio Nacional de Parques. Saludaron a los miembros del Tribunal con estas palabras:

*«Aquí en la tierra Pai, todo acto tiene su significado. Normalmente la familia se sienta para recibir a los huéspedes. Hoy permanecemos de pie para mostrar que estamos comprometidos. Estamos de pie frente a ustedes. Envíen nuestro mensaje al Mundo» (discurso de bienvenida de Máhealani Pai, Honokōhau, Hawai'i, agosto 19).*

En la playa, y luego durante el testimonio, Al Kaiokekoa explicó sobre la tierra Pai 'ohana: «Tenemos cuatro kapu (prohibiciones) sobre la tierra: está prohibido beber, insultar, drogarse, y portar armas». Iniciaron recientemente un centro cultural de aprendizaje, el cual resultó atrayendo a muchos más niños de lo esperado. Al enseñar a los niños sobre la tierra y el mar, fueron confrontados por un enemigo tan engorroso como la colonia nudista – ciertamente no parte de la cultura hawaiana de hoy.

Los trece testimonios brindados en Kona finalizaron la audiencia de testimonios. Al cierre, el compositor y escritor, Liko

Martin, condujo a todos en una canción muy conmovedora, suya y del fallecido Pilahi Pāki «Hawai'i Loa» en honor del fallecido activista y líder kánaka maoli, Kawaiipuna Prejean, quien primero, como miembro director del Consejo del Tratado Indio Internacional y fundador del Grupo de Trabajo en Pro de la Soberanía Hawaiana, comenzó a trabajar por la creación de Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli. «Hawai'i Loa» relata sobre la autodeterminación y sobre los hermosos lugares de Ka Pae'āina.

Desde Kona, el Tribunal retornó a Honolulu, donde los jueces sobre la base del conocimiento substancial que habían adquirido a través de los testimonios apoyados por 150 libras de pruebas, continuaron sus deliberaciones.

El 20 de agosto se pudo contemplar la incorporación del Abogado Asesor. La siempre vacía silla del Abogado de la Defensa dio su propio mensaje silencioso de indiferencia. Después de finalizar las deliberaciones, los jueces presentaron el veredicto, y un resumen de reconocimientos, conclusiones y recomendaciones generales (ver el extracto adjunto del «Informe Interino»). Las ceremonias de clausura fueron seguidas por una discusión y conferencia de prensa.

Los días siguientes al Tribunal presenciaron una acción de protesta contra la ciudadanía en el terreno de 'Iolana Palace, en su 34 aniversario, el 21 de agosto, y

reuniones de evaluación del Tribunal y de planificación para el futuro.

Un Tribunal innovador y sus implicaciones

El equipo acusador explicó el propósito y poder de una sentencia del Tribunal Internacional de los Pueblos en cada sesión de audiencia. Al final de la sesión de Hāna, José Morin, dijo por ejemplo,

*«Lo que han hecho aquí es traer a los jueces a su comunidad, traer a los jueces a las bases, y eso es muy importante. Es muy importante, porque los jueces ven ahora por sí mismos, y oyen por sí mismos,... sus vidas, su experiencia, sus dificultades, su dolor. ... No puedo ver como estos Tribunales [Internacional de los Pueblos] puedan ser conducidos otra vez más de la antigua manera. Por lo tanto, han contribuido con algo al Mundo, porque hay tribunales, de esta naturaleza, que son conducidos de forma normal, y ahora vemos el desarrollo de tribunales que serán mucho más sensibles a las necesidades del pueblo que sufre realmente. Particularmente cuando pertenecen a los pueblos indígenas. Por lo tanto han logrado algo aquí, y quiero ... reconocerlo públicamente. «*

Sobre las implicaciones del Tribunal y el futuro de los kánaka maoli, José Morin dijo,

*«Nosotros ... necesitamos tener en claro el hecho de que esta es una lucha a largo plazo. ... Nuestra intención es tomar los hechos, las pruebas, las conclusiones de este Tribunal ... para usar la información con el propósito de tratar de producir el cambio, traerlo a la comunidad internacional y ... al pueblo de los EEUU, para que puedan entender lo que ha estado sucediendo aquí, qué crímenes han sido cometidos por los EEUU. Lo que ustedes están embarcados esta noche, es en organizarse en torno a estas cuestiones, quizás de formas que no han hecho antes. Y esto, en sí mismo, es un avance que es muy importante, y tenemos la esperanza de que ese tipo de lucha, que ese tipo de construcción de la unidad, que ese tipo de organización continuará mucho después que nos hayamos ido. Porque en su unidad serán capaces de lograr mucho, y eso es fundamental para efectuar cambios a esta situación»* (Discurso de clausura de la sesión de Hāna, agosto 15).

El Coordinador Alejandro Molina agregó a esto,

*«Nuevas formas de lucha, unidad en acción sin precedentes, han sido mostradas en Maui y por el Tribunal en general, en los comités organizativos del tribunal, en venir a cinco islas a manifestar la amplitud de la lucha. Pero el Tribunal no está aquí para salvarnos -eso lo podemos hacer sólo noso-*

***Paikapu Dedman  
(miembro fundador del  
Fondo Pele de Defensa,  
opositor del proyecto geotérmico y  
protector de la selva,  
y de Ka Lae 'Ohana,  
cuidador del área  
Ka Lae y heiau).  
Foto: Ulla Hasager.***



tros- y algunos de los caminos son la continuación de la lucha en la forma de libros y videos [de este Tribunal]. Continuar trabajando de nuevas formas, lo hemos aprendido en el proceso de organización de este Tribunal. No dejarlo aquí. Si la gente trabaja a nivel internacional, luego continúa trabajando a nivel internacional. Si el pueblo ocupa las tierras, luego continúa ocupando las tierras. Si el pueblo se compromete en otras formas de rescate de su soberanía o lucha por la independencia, entonces eso es lo que continuaremos haciendo. No hay salvadores, excepto nosotros.»

Para cerrar, quisiera decir en nombre del movimiento portorriqueño por la independencia y del grupo 1898 de naciones isleñas que fueron invadidas por el gobierno de los EEUU: No están solos, y por eso, y por 1998, trabajaremos juntos» (Discurso de clausura de la sesión de Hāna, agosto 15).

De acuerdo a la información del comité organizativo, el veredicto final del Tribunal será enviado al Secretario General de la ONU en Nueva York, al Presidente/ Informante del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de Ginebra, al Presidente de los EE.UU., William J. Clinton, y al Gobernador de Hawai'i, John Waihe'e. Este es sólo el primer paso de un largo proceso para el establecimiento de la autodeterminación de los kānaka maoli, sobre la cual, Kawai-puna Prejean, cuando comenzó las preparaciones para el tribunal en 1991, dijo:

«Creo que es muy importante que el pueblo recuerde que de lo que hablamos, en lo que respecta a la autodeterminación, no significa una parcela de tierra que nos van a dar de caridad. Es de nuestro derecho inherente a la soberanía, nuestro derecho inherente a gobernarnos, de la manera que elijamos, sin ... interferencia.»

#### Recomendaciones

Habiendo oído testimonios extensos y apremiantes sobre las islas de A'ahu, Maui, Moloka'i, Kaua'i y Hawai'i del 13 al 19 de agosto de 1993, habiendo recibido una evidencia documentaria voluminosa en apoyo y corroboración de los testimonios, y habiéndose comprometido en una serie de inspecciones sobre el terreno durante el mismo período, el Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli (Tribunal Internacional de los Pueblos, Hawai'i 1993), ha llegado a ciertas apreciaciones y conclusiones generales a partir de las cuales está preparado para adelantar recomendaciones preliminares. Debería notarse que el

Tribunal publicará un pleno informe, detallando y amplificando estos resultados, dentro de un período de seis meses.

El Tribunal recomienda que:

1. Los EEUU y el mundo reconozcan la inherente soberanía y derecho de autodeterminación de lāhui Kanaka Maoli bajo la previsión del Convenio Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos y el Convenio Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales, entre otros elementos del derecho internacional.
2. Los EEUU y el mundo reconozcan el derecho de lāhui Kanaka Maoli a la descolonización bajo la previsión de la Resolución de las Naciones Unidas 1514.
3. Las tierras kanaka maoli, incluyendo todas las tierras a las cuales tienen derecho, sean devueltas al control de lāhui Kanaka Maoli sin demora. La restitución de tierras deber ser interpretada

como incluyendo la restitución de los derechos a las aguas.

*Este artículo está basado en observaciones, entrevistas y el material informativo distribuido durante el Tribunal. Copias de este material y publicaciones posteriores, incluyendo el Informe Interino y el Informe Final (a ser publicado en la primavera de 1994) de los Jueces, pueden ser obtenidos a través del Secretariado Internacional de IWGIA o a través del Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli Kōmike (3333 Ka'ohinani Drive, Honolulu, Hi 96817, Hawai'i). Los videos resultantes del Tribunal y el video de una hora de duración «Un acto de guerra», podrán obtenerse en norma europea y americana de los productores (Na Maka o ka ina, 3020 Kahaloa Drive, Honolulu, Hi 96822, Hawai'i ph. (808) 988-6984) a \$35 para particulares/\$50 para instituciones, excluyendo el envío.*

*Ulla Hasager participó en el Tribunal como observadora de IWGIA* □

#### Los jueces, abogados y coordinadores

Milner S. Ball: Profesor Caldwell de Derecho Constitucional de la Universidad de Georgia. Hyun-Kyung Chung: Profesor Asistente en Teología de la Universidad Ewha de Mujeres, Corea; Investigador Adjunto y Docente Visitante en Harvard Divinity School. Ward Churchill (*creek/ Cherokee/ metis*) Informante del Tribunal: Profesor Adjunto de Estudios Indios Americanos en la Universidad de Colorado, Boulder; Co-director del Movimiento Indio Americano de Colorado. Richard Falk: Profesor de Derecho y Práctica Internacional en Albert G. Milbank y Miembro del Centro de Estudios Internacionales de la Universidad de Princeton. Lennox Hinds: Profesor de Derecho de la Universidad de Rutgers, ex Director de la Conferencia Nacional de Abogados Negros, Consejero del Congreso Nacional Africano (ANC) en los Estados Unidos. Te Moana Nui A Kiwa Jackson (*ngati kahungunu y ngati porou maori*), Presidencia: Director de Servicios Legales Maori, Wellington, Aotearoa («Nueva Zelanda»). Asma Khader: Abogado, educador, periodista; miembro de la Sociedad de Derechos Palestinos y del Comité Nacional para la Protección de los Niños (Amman, Jordania); ganador

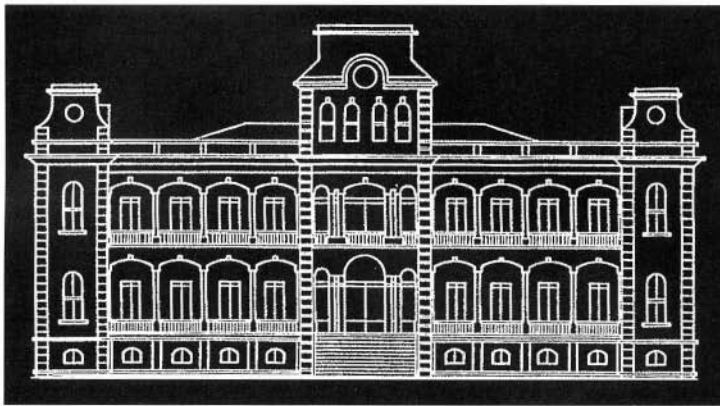
del Premio Human Rights Watch, 1990. Oda Makoto: Novelista y crítico literario, Profesor Visitante de Estudios Comparativos de la Universidad Estatal de Nueva York, Stony Brook; miembro del Tribunal Permanente de los Pueblos. Sharon Venne (*cree*): Abogado, defensora de los derechos humanos, activa en las Naciones Unidas desde 1981; Miembro Rockefeller sobre sistemas legales indígenas.

El Equipo del Abogado Acusador consistía de Glenn Morris, *shawnee* y director del Centro del Cuarto Mundo para el Estudio de Derecho y Política Indígenas de la Universidad de Colorado, Denver; José Morin, portorriqueño, director de la Fundación North Star de Nueva York; y Maivan Clech Lam, vi etnamés, profesor de Derecho de la Universidad de la Ciudad de Nueva York.

El Tribunal fue coordinado por Alejandro Molina (Director del Tribunal Internacional sobre Pueblos Indígenas y Naciones Oprimidas de Estados Unidos, 1992, de San Francisco). Trabaja con el movimiento independentista portorriqueño, y también por la libertad de los Prisioneros Políticos y de Guerra Portorriqueños) y convocado por el Dr. Kekuni Blaisdell, (*kānaka maoli*), miembro de Ka Pkawkau, una coalición de grupos independentistas kānaka maoli, y fundador del grupo de Trabajo por la Soberanía Hawaiiana.



*Indigenous Affairs*  
INTERNATIONAL WORK GROUP



HAWAII  
RETURN  
TO  
NATIONHOOD



DOCUMENTO 75

*nuevo documento de IW'GIA*  
*(en inglés)*



# La rebelión indígena

por Leif Korsbæk

**E**n la mañana de Año Nuevo algunos de los 82 millones de habitantes de Méjico, que estaban todavía celebrando el fin del año viejo y el comienzo del nuevo, fueron sorprendidos por confusos rumores de una rebelión armada en el estado mejicano sureño de Chiapas.

No se publicó ningún periódico el día de Año Nuevo, y los que salieron a la calle el 2 de enero pudieron inmediatamente confirmar y modificar, al mismo tiempo, los rumores originales: era cierto que una rebelión india armada había golpeado y que cuatro ciudades y municipios rurales de Chiapas -San Cristóbal, Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas- habían sido ocupados mediante una operación guerrillera bien planeada y coordinada realizada por el «Ejército Zapatista de Liberación Nacional», EZLN, y un total de 14 municipios habían sido ocupados durante las siguientes 24 horas.

La inmediata respuesta del gobierno mejicano llevaba la impronta de un reflejo condicionado pavloviano: «Este es sólo un acto de terrorismo realizado por un pequeño grupo de gente descontenta, el gobierno estudiará inmediatamente sus demandas y luego tomará medidas para resolver el problema», «este es básicamente el trabajo de unos pocos agentes foráneos provocadores que han seducido a un reducido número de indios o los han amenazado para que se sumen a la rebelión», y «la totalidad del movimiento cuenta apenas con 100 personas».

Los siguientes pasos prácticos tomados por el gobierno mejicano no fueron menos usuales: una fuerza del ejército masiva, que llegaba a unos 15.000 soldados, fue enviada

al área de los destacamentos militares de Chiapas y otros lugares, y se le encomendó la «restauración del orden y de las condiciones constitucionales», reconquistando, con una brutalidad militar extrema, las ciudades y municipios ocupados. Se cortaron los caminos en todas las zonas afectadas de Chiapas, y se estableció un virtual estado de sitio, acompañado de severos bombardeos de las aldeas indias, con el uso de helicópteros y aviones de combate.

Sin embargo, los acontecimientos tomaron un giro inusual: quedó en claro que no era una cuestión de unas «100 personas descontentas lideradas por un puñado de aventureros foráneos y agitadores izquierdistas profesionales»; se ha estimado que el movimiento comprende entre 10.000 y 15.000 miembros (de acuerdo a un vocero del ejército mejicano a mediados de enero). Los repetidos ataques contra la Zona Militar XXXI testifican la capacidad militar del movimiento.

Se hizo evidente que la rebelión no era un movimiento exógeno fomentado por agentes provocadores foráneos -varias oficinas y agencias gubernamentales han sugerido en diferentes momentos que estaba dirigido y constituido por cubanos, guatemaltecos, salvadoreños y nicaragüenses- sino un genuino movimiento indio y la mayoría de los participantes eran indios *tzotzil*, *tzeltal* y *tojolabal* de las Sierras de Chiapas y de sus estribaciones que bajan a la selva de Lacandon.

Además se reveló como un movimiento extraordinario también en otros aspectos. Su planificación y logística eran sorprendentemente exactas y bien coordinadas. La ocupación militar de cuatro pueblos y

municipios en la mañana de Año Nuevo, fue realizada con una precisión digna de un ejército profesional (tal como se califica el Ejército Zapatista, y no como movimiento guerrillero), y el momento elegido es también casi perfecto: en el mismo momento en que NAFTA (North American Free Trade Area-Tratado de Libre Comercio de América del Norte) entraba en vigencia y a la mensurable distancia de medio año de las próximas elecciones presidenciales, por ahora pospuestas hasta agosto de 1994.

Hay otras características que convierten al Ejército Zapatista en una tremenda amenaza militar y política contra el gobierno y el ejército mejicano. EL Ejército Zapatista tiene la ventaja de un íntimo conocimiento de las condiciones locales en la selva y la sierra de Chiapas, mientras que el ejército mejicano no está acostumbrado al terreno fuera de los pueblos y las aldeas del estado. Este último tiene muy pocos oficiales con experiencia en este tipo de guerra; ha tenido que transferir al envejecido General Mendizábal de Morelos a Chiapas, por ser uno de los muy pocos generales que combinan un conocimiento del Estado de Chiapas y una experiencia de lucha antiguerillera.

Aparte de sus virtudes combatientes, el Ejército Zapatista parece ser una organización que combina tácticas y estrategias con una base social: el testimonio de varios de sus miembros testifica la combinación de organización militar y disciplina con un trabajo meticuloso en la organización y concientización aldeana. Todos esto contrasta de forma interesante con el hecho de que el grueso del Ejército Zapatista está pobremente equipado y armado. Ha sido

# en

# Chiapas

el objeto de la risa de la burguesía mejicana que muchos de los miembros indios del Ejército Zapatista han sido armados con armas de juguete hechas de madera, un hecho que confirmó la convicción de que los indios son demasiado estúpidos para distinguir entre armas reales y rifles hechos de madera. Una presunción razonable es, sin embargo, que estas armas de juguete han sido usadas en un programa de un año de duración de ejercicios de combate, con la intención de apropiarse de armas del ejército mejicano, una táctica bien conocida de otros movimientos de América Central. Este es otro testimonio de la paciente planificación y preparación de la rebelión.

## Una rebelión muy particular

Una de las características más importantes de la rebelión, que la hace muy inusual en el contexto mejicano y que le confiere una medida de posibilidades y perspectivas, es el hecho de que no está caracterizada por el carisma personal que se encuentra casi invariablemente en la política mejicana, tanto gubernamental como rebelde. El sistema político mejicano oficial es conocido como el «Presidencialismo», es decir una especie de espectáculo con un solo artista, donde la única persona importante es el Presidente de la República, y todos los intentos recientes de rebeliones armadas son conocidos a través de sus líderes: los movimientos de Lucio Cabañas y Genaro Vázquez en Guerrero, y el de Rubén Jaramillo en la parte oriental de la República; discutiendo la Revolución Mexicana se escucha más de Emiliano Zapata y de Francisco Villa que de sus movimientos. Esto

ha facilitado al gobierno controlar a los líderes de los diversos movimientos y matarlos o comprarlos. Todos en México esperan que un movimiento político de cualquier tipo lo constituyen un líder y sus (mucho menos importante) seguidores, y es interesante que cuando a una clase de estudiantes de una escuela secundaria de algún lugar del norte de la República se le preguntó: «¿Quién es el Presidente de la República?», la mayoría contestó: Jacobo Zabludowski (que es el comentarista televisivo más visto del país y el vocero del gobierno más conocido). La persona más visible del movimiento ha sido su portavoz oficial, el Comandante Marcos, y ha sido muchas veces interpretado como el líder de la rebelión. De hecho, el mismo Comandante Marcos ha subrayado que él es solamente el portavoz de la dirección colectiva de la rebelión, y ha explícitamente reducido su propio rango al de «Subcomandante». Esto presenta al gobierno con una situación muy inusual, en la cual será mucho más difícil ubicar al líder del enemigo y aplicar las tácticas usuales, y podrá muy bien probar ser una de las características que lo conviertan en un movimiento viable.

Otra característica que ha asegurado una gran popularidad a la rebelión entre los mejicanos es su sentido del humor, una cualidad que normalmente distingue los movimientos rebeldes espontáneos y por regla está ausente de los levantamientos bien organizados, donde generalmente encontramos un vocabulario pomposo y autoconsciente que tiende a alejar a los potenciales simpatizantes y seguidores. Especialmente en las declaraciones del Co-

mandante Marcos hay siempre un toque de humor -como cuando declaró que «los miembros de la rebelión esconden sus caras para que el más apuesto no tenga una ventaja injusta sobre los otros»- pero él no es el único miembro humorístico del movimiento. Prueba de esto es la sentencia que el capturado General Absalón Castellanos Domínguez recibió en una corte revolucionaria: fue sentenciado a trabajos manuales de por vida en una comunidad india de Chiapas, una sentencia tan escandalosa para un ex gobernador de Chiapas (y uno de los más brutales), y tan hermosamente inversa al bien conocido universo segregacionista de Chiapas. Este sentido del humor ha asegurado a la rebelión un benevolente apoyo de sectores de la población mejicana que de otra manera no la aceptarían ni admirarían, una proeza que también podría probar ser muy importante en la discusión resultante en la sociedad mejicana.

Y finalmente, la característica más importante: la destreza del movimiento para convertir las exigencias militares en exigencias sociales, para moverse de una posición de lucha armada a la oposición política, una cualidad que comparte con muy pocos movimientos rebeldes latinoamericanos, y mucho menos con los movimientos rebeldes indios. Creo que el único movimiento latinoamericano de ese tipo, que ha mostrado una similar habilidad, es el M-19 en Colombia que también logró realizar la transición de la lucha armada a la oposición política. Un muy importante elemento en esto ha sido la formulación de las demandas presentadas por los rebeldes: han generalmente evitado usar una termi-

nología socialista y han empleado la misma terminología que el gobierno.

#### Algunas de las razones de la rebelión

Las razones de la rebelión surgen con admirable claridad de las demandas del movimiento: aunque el primer objetivo declarado era la marcha sobre la Ciudad de Méjico y la deposición del Presidente Salinas —«el ilegítimo dictador de Méjico»— las principales demandas han sido la democracia, condiciones económicas y habitacionales decentes y una justa distribución de la tierra, un eficiente servicio de salud e igual acceso a una buena educación. En todos estos campos Chiapas se encuentra en último lugar comparado con los otros estados mejicanos, a pesar del hecho de que Chiapas es uno de los más importantes estados de producción de riqueza de Méjico: Chiapas es el primer productor de café de la República, con más del 70% de todo el café, y está entre los más importantes estados en términos de la producción de petróleo y maíz. Chiapas es un importante productor de carne: mientras que la carne producida en los estados norteños de la República —que es de mejor calidad— es exportada a los Estados Unidos, Chiapas provee de carne al enorme mercado de Ciudad de Méjico.

Méjico es un país pobre —o más bien su población es pobre: hace un año, durante las discusiones de NAFTA, se mencionó que el ingreso medio en los EEUU es de unos 21.000 dólares al año, en Canadá 18.000 y en Méjico 2.800. Y Chiapas es todavía más pobre: de acuerdo al censo de 1990, la población económicamente activa de Chiapas incluye a 874.267 personas; de éstas, el 19% no tiene ningún ingreso, el 39,9% recibe menos que el salario mínimo, el 21,2% recibe entre uno y dos salarios mínimos, el 8% entre dos y tres salarios mínimos, el 4,1% recibe entre tres y cinco salarios mínimos; y el 3,6% recibe más de cinco salarios mínimos. Para entender estas cifras uno debe tener en cuenta que el salario mínimo en Chiapas es menos de 2 dólares por día, y que muchos de los artículos vendidos en las tiendas y mercados cuestan más o menos lo mismo que en EEUU y en Europa.

El gobierno mejicano ha tratado de mitigar la miseria abrumadora en las ciudades y en el campo (de acuerdo a un reciente informe de CEPAL, 37 millones de mejicanos viven en un estado de pobreza o miseria, de acuerdo a los criterios establecidos por la ONU) a través del enorme programa de asistencia social llamado

PRONASOL (el Programa Nacional de Solidaridad), y Chiapas ha recibido una parte considerable del enorme presupuesto asignado a este propósito. Pero una serie de factores contribuyen a impedir cualquier efecto positivo. Un factor importante es que Méjico es un estado fuertemente corporativo, de tal manera que el dinero es recibido colectivamente por las comunidades y administrado por comités ad hoc allí establecidos. Esto tiene como efecto que los comités están invariablemente compuestos y controlados por la gente influyente de las comunidades y hay muy pocas oportunidades que los fondos se filtren al pueblo que es el que realmente los necesita: la enorme mayoría del dinero asignado a proyectos de desarrollo en Chiapas ha contribuido a enriquecer a los ricos de las comunidades — y los pobres se han empobrecido aún más, tanto en términos absolutos como relativos. Lo que además ha producido un efecto negativo es el hecho de que PRONASOL, bajo la dirección de Donald Colosio, el actual candidato presidencial oficial, ha tendido a excluir a los indios de los beneficios del programa con el argumento de que «los indios no constituyen un factor político», por lo que el dinero invertido no produciría ningún apoyo para el partido gubernamental. En primera instancia este argumento es bastante interesante en el contexto de un programa de asistencia social, pero retrospectivamente es trágicamente ridículo.

#### La explotación de los pueblos indígenas

Los indios son explotados y engañados de miles de formas, a través de diferentes tipos de alianzas entre la burguesía y el estado, asegurando que los indios sigan siendo pobres y los ladinos ricos, muy ricos o, al menos, menos pobres. Sólo daré un ejemplo. En 1977, pasé un tiempo en San Carlos Altamirano (uno de los cuatro pueblos ocupados el día de Año Nuevo, habitado por cerca de un tercio de indios tzeltal, un tercio de indios tojolabal y un tercio de ladinos terratenientes y comerciantes). La principal producción del municipio es el café, y el gobierno había establecido un centro del Instituto Mejicano de Café (INMECAFE) donde los campesinos indios podían vender su producción de café a un precio garantizado. Cuando llegaban con su cosecha se enteraban por el administrador que, desgraciadamente, no había más lugar, que la bodega estaba llena, así que tenían que vender su cosecha a un comerciante privado de café a la vuelta de la esquina; desgraciadamente el comprador

privado de café sólo pagaba una fracción del precio garantizado. La sutileza es que el comerciante privado de café era el hermano del administrador, y cuando él llegaba al centro de INMECAFE siempre había lugar para su café comprado tan barato. De esa manera, casi toda la producción de café del municipio era subsidiada por el gobierno a través de precios garantizados, el café llegaba al mercado internacional (una de las plantas de producción de Nestlé está ubicada en Chiapas de Corzo, en Chiapas), y los municipios indios trabajaban casi todo el día en la producción de café — permaneciendo en la miseria como siempre.

Esta explotación despiadada tiene lugar bajo muchos disfraces y en una atmósfera de desastre ecológico. Los hacendados poseen miles de acres en el valle del río Grijalva, de las cuales arriendan un predio a un empresario de Zinacantan contra una suma de dinero; a su vez él lo arrienda en parcelas de cuatro o cinco acres a familias de San Juan de Chamula en un contrato como «medieros», lo cual quiere decir que la familia de Chamula que cultiva la tierra se queda con la mitad de la cosecha, dejando la otra mitad al intermediario zinacantan. En la primavera se queman los árboles para obtener fertilizantes para el cultivo de maíz y después de dos años, cuando la tierra está exhausta, el ganado se suelta en ella y otra zona de tierras es arrendada al mismo empresario que la arrienda por parcelas a las mismas familias de Chamula, y así año tras año. Esta es una práctica que se comenzó a usar a comienzos de los años sesenta, cuando el Fondo Monetario Internacional comenzó a promover la cría de ganado y la producción de carne, dando prioridad a los préstamos conectados con esta producción. De esta forma se producen miles de cabezas de ganado por año y miles de toneladas de maíz — y literalmente miles de acres de selva son eliminados cada año. Esta práctica, junto con la única producción maderera, muy ineficientemente controlada, de la selva de Lacandon y los cientos de claros en la misma hechas por los nuevos colonos, asegurará que en muy pocos años el Estado de Chiapas sólo tendrá una vaga memoria de la riqueza en árboles que poseía antes de los sesenta. Está de más decir que la mayoría de los indios nunca han probado en su vida un pedazo de carne: la tierra es deforestada para el beneficio de la población ladina y para el beneficio de una nueva dieta «civilizada» introducida en la Ciudad de Méjico por cadenas de restaurantes, como Burger Boy, Tomburger, etc. Los indios reciben

muy poco -si algo- del beneficio, pero ellos son los que tendrán que vivir allí cuando todos los árboles no existan más y la exuberante selva verde haya sido transformada en tierras áridas.

#### Historia de las rebeliones en Chiapas

En gran medida hay una continuidad histórica en esta rebelión. Por un lado el sistema segregacionista de discriminación racial y explotación no ha variado de forma importante desde los días de la Conquista en el siglo XVI. Las rebeliones indias en Chiapas han tenido lugar incesantemente desde el momento de la Conquista; en realidad, una de las primeras acciones rebeldes fue el suicidio colectivo de los indios de Chiapas, que se tiraron al Cañón Sumidero después de su derrota en manos de los invasores españoles. Prefirieron morir antes que vivir bajo el yugo de los amos extranjeros.

La Rebelión Zoque tuvo lugar en 1693, y el levantamiento cubrió la región entera de los indios zoque en la parte occidental de Chiapas, al norte de la actual capital del Estado, Tuxtla Gutiérrez. Fue dirigida en contra de los abusos cometidos por Maesterra, un oficial de la Corona Española, y por el propio jefe de los indios zoques, Hernández. Los españoles aplastaron la rebelión y se tomaron una terrible venganza: todas las aldeas que habían participado del levantamiento fueron quemadas. Algunos pequeños levantamientos precedieron a la próxima rebelión importante, la famosa Rebelión Tzotzil que tuvo lugar en 1712, una rebelión tan grande y tan feroz que amenazó trastocar todo el sistema colonial español. Los españoles sufrieron una serie de derrotas y recién lograron sofocar el levantamiento con la ayuda militar proveniente de otras partes de la colonia. El levantamiento fue, como usualmente lo es, orientado más contra los terratenientes españoles y sus abusos que contra la corona española, y fue sólo a través de la directa

intervención de los oficiales de la corona que se evitó una masacre total después de la rendición india. En 1869 tuvo lugar el gran levantamiento tzotzil centrado alrededor de Chamula y amenazó otra vez todo el sistema económico y político; fue dirigido contra la confiscación del gobierno de tierras comunales a mediados del siglo pasado, y otra vez la situación sólo fue puesta bajo control con la intervención de tropas de otras provincias. En 1911 los chamulas se volvieron a rebelar, esta vez agitados por el obispo de San Cristóbal de las Casas en medio de la lucha entre la burguesía terrateniente de San Cristóbal y la más moderna burguesía de Tuxtla Gutiérrez, capital del estado desde 1893. Y finalmente tan tarde como en 1977 el estado fue conmovido por un levantamiento indio y campesino en el municipio sureño de Venustiano Carranza. Otra vez el movimiento fue sofocado -en

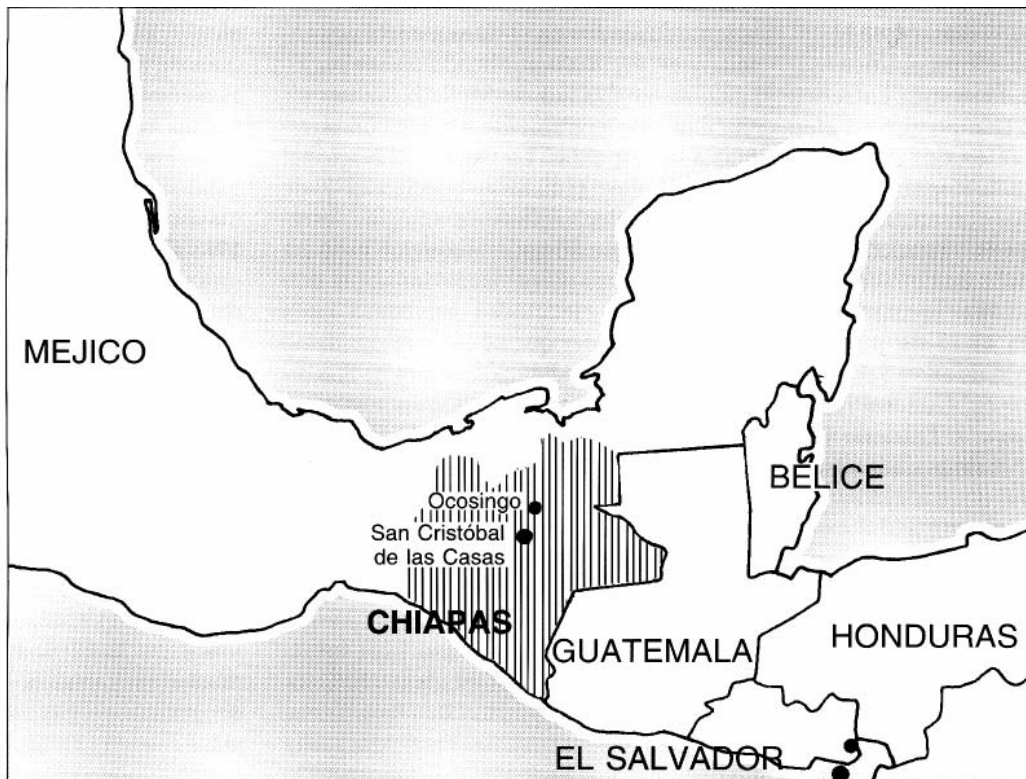
es que posiblemente sus consecuencias han sido ya desde el primer momento desastrosas para el gobierno: los muy frágiles fundamentos de la legitimidad y credibilidad han sido completamente sacudidos, y es muy difícil de ver ahora cómo el gobierno mejicano escapará de la situación sin salida en que la rebelión lo ha dejado.

#### La situación de los derechos humanos en Chiapas

La pérdida de prestigio internacional es bastante evidente, y Méjico es ahora más que nunca un país que depende completamente de la buena voluntad de la comunidad internacional. Unos diez años atrás entrevisté al presidente del partido de gobierno PRI en Chiapas, Enoch Cancino Casahonda, y se quejó que «estamos haciendo un chiquero de nuestro país al mismo tiempo en que estamos promoviendo

la democracia en todo el mundo». Esta parece ser una caracterización muy apropiada del equilibrio entre la política interna y externa, y al mismo tiempo entre palabras y hechos.

En el plano del prestigio internacional de Méjico, hay una serie de puntos muy álgidos. Al frente del orden del día está el problema de la democracia, habiendo Méjico disfrutado hasta ahora de la reputación de ser virtualmente el único país latinoamericano con una continua y no quebrada tradición de elec-



nombre de la discreción, los soldados fueron transportados a Venustiano Carranza en los camiones azul claro de las Naciones Unidas, gentilmente cedidos por el proyecto de desarrollo PRODESCH en San Cristóbal de las Casas -y los ladinos y el Ejército Mejicano realizaron una terrible venganza: el cadáver del líder indio fue dejado pudrir durante días en la pequeña plaza central de Venustiano Carranza antes de que sus familiares fueron permitidos llevarse y enterrarlo.

Así que ésta no es de ninguna manera la primer rebelión india en Chiapas; lo nuevo

ciones libre y la ausencia de intervención militar en sus actividades de gobierno. En las negociaciones del Tratado de Libre Comercio, el problema de la democracia ha sido un constante argumento, si bien ha estado discretamente presente a través de todo el proceso de negociación y firma. La rebelión de Chiapas ha atraído la atención internacional sobre el estado de la situación en Méjico, y la condena es más que general. Como ejemplo, el miembro del Congreso Torricelli, el principal político de los EEUU en el campo de la oposición a NAFTA, ha comenzado a mencionar

que el tratado contiene un párrafo en letras pequeñas que permite la exclusión de cualquiera de sus signatarios con un aviso de seis meses. Entre las condiciones que podrían provocar el uso de este párrafo, ha mencionado explícitamente el frágil estado de la democracia en Méjico.

Un punto delicado es el de la garantía de los derechos humanos fundamentales, tal como fueron definidos en la carta de las Naciones Unidas de 1948 en adelante. Durante los últimos diez años la cuestión de los derechos humanos ha recibido amplia atención en Méjico y, entre otras cosas, ha sido establecida una Comisión Nacional de Derechos Humanos y también han surgido un montón de comités independientes.

La situación general de los derechos humanos en Méjico, sin embargo, no es alentadora: de acuerdo a Amnistía Internacional, Méjico se encuentra entre los países del mundo con la mayor cantidad de personas desaparecidas y puede estimarse que el número de líderes de la oposición política asesinados desde julio de 1988 está entre los 100 y los 200, al mismo tiempo que un gran número de indios son retenidos en prisión en todos los estados de la República.

La lista de atrocidades cometidas por las autoridades estatales es literalmente interminable, y como un punto de comienzo arbitrario podemos mencionar la masacre de Golonchán, perpetrada el 15 de junio de 1980, bajo la gobernación de Juan Sabinés y bajo el comando directo del General Absalón Castellanos Domínguez. Durante esta masacre una multitud de campesinos fueron muertos y todas las casas de la aldea fueron quemadas. Una idea de la situación de los derechos humanos en Chiapas durante la gobernación de Absalón Castellanos Domínguez puede ser extraída de un informe elaborado por el partido opositor de izquierda en 1987, al final de este período. Durante sus seis años de gobierno se encuentran en la lista de casos de uso de violencia sin el necesario fundamento legal »68 asesinatos, 327 personas desaparecidas, 547 arrestos, 423 secuestros y casos de tortura, 223 heridos, 401 familias expulsadas de sus comunidades, 52 aldeas desalojadas, otras 26 amenazas de desalojo, 16 casos de destrucción de casas, escuelas e iglesias, tres cordones policiales, tres atentados, tres represiones violentas de reuniones políticas y dos manifestaciones, y tres allanamientos de oficinas, entre otras cosas«.

Pero si estas son las condiciones en tiempos de »paz«, uno podría esperar más violaciones de derechos humanos en tiempos de conflicto armado. Y así es. Aunque la oficina de quejas del ejército mejicano ha sólo

registrado cuatro quejas contra las fuerzas armadas, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos ha registrado 197, y las organizaciones independientes de derechos humanos han registrado casi 300, la gran mayoría contra las fuerzas armadas.

Un caso evidente de innecesaria brutalidad es el bombardeo masivo, especialmente el día 5 y 6 de enero, de Tzontehuitz, la montaña sagrada de los indios tzotzil donde fueron destruidas varias casas y fueron heridos civiles indios que no tenían nada que ver con el Ejército Zapatista.

De todos los casos, especialmente uno ha atraído la atención internacional y ha reducido la credibilidad del gobierno mejicano casi a cero: el 4 de enero, después de la violenta ocupación de Ocosingo por el ejército mejicano, algunos periodistas localizaron cinco cuerpos en la calle cerca de la plaza central: los cinco cadáveres parecían zapatistas, habían sido aparentemente fusilados en la nuca a corta distancia, y en una foto publicada en un periódico de la Ciudad de Méjico, sus manos habían sido claramente atadas con cuerdas a sus espaldas. La Comisión Nacional de Derechos Humanos publicó el 7 de enero una declaración de autopsia, estableciendo que no había nada que probara que eran zapatistas, nada indicaba que habían sido ejecutados así como nada conducía a creer que el ejército mejicano había tenido vinculación con el hecho. El 20 de enero, la organización humanitaria »Physicians for Human Rights« (Médicos por los Derechos Humanos) de los EEUU declaró que »esta declaración podría haber sido prematura« y pidió a Jorge Madrazo, el Presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos que presentara las pruebas al mismo tiempo que sugería al gobierno mejicano »una investigación meticulosa del incidente de Ocosingo«. El 22 de enero el Dr. Clyde Snow, antropólogo forense, la Dra. Margarita Aruza, patóloga forense y el Dr. Thomas Crane, un médico de Santa Rosa, California, declararon que »estas personas han sido víctimas de una ejecución sumaria«. Eric Stover, Director Ejecutivo de Médicos por los Derechos Humanos, ha expresado su descontento con el hecho de que la Comisión Nacional de Derechos Humanos ha omitido intencionalmente la presencia de marcas de cuerda en torno a las muñecas de las víctimas. Más tarde, el 3 de febrero, Jorge Madrazo admitió que los cadáveres eran muy probablemente de zapatistas. Considerando el caso en su conjunto, no es un caso favorable al ejército y gobierno mejicano.

Una historia de fraudes

Uno de los puntos importantes en la discusión política de los últimos años es la cuestión de los fraudes electorales. El comienzo de la reciente discusión fueron las elecciones presidenciales de julio de 1988 cuando Salinas ganó como candidato oficial, pero fue acusado de un enorme fraude a nivel nacional. El resultado oficial fue de 50,36% a favor del partido gubernamental, pero se estima usualmente que el resultado fue del 35% en su favor, el resto de los votos fueron divididos entre los candidatos de la oposición de izquierda.

Chiapas no está de ningún modo exento del problema de los fraudes electorales — de hecho su historia moderna como estado mejicano comenzó exactamente con una acusación del mismo tipo. Antes de la independencia de España en 1821, Chiapas era parte de Guatemala (una Capitanía General dentro de América Latina hispánica), y fue recién incluido en Méjico después de una elección en 1824. El gobierno guatemalteco todavía alega que la elección fue un fraude — y puede muy bien haberlo sido. En 1976 el partido gubernamental ganó las elecciones en Chiapas con una mayoría del 96%, en 1982 con el 92% y en 1988 con el 89%, sólo para enfrentarse a una rebelión armada el día de Año Nuevo de 1994; una situación poco convincente.

Una de las exigencias principales del Movimiento Zapatista ha sido »elecciones limpias y transparentes« en agosto de 1994, cuando el nuevo presidente de Méjico y el nuevo gobernador de Chiapas sean electos, siguiendo con las elecciones municipales en Chiapas en noviembre del mismo año. Esto ha sido una exigencia general y persistente durante los últimos años, a la luz de los escándalos electorales en casi todos los 31 estados de Méjico, especialmente en Tabasco, Michoacán, San Luis de Potosí y Chihuahua y, más recientemente, en Yucatán. La respuesta del gobierno ha sido invariablemente la promesa de »elecciones transparentes«, y una nueva ley electoral ha estado en marcha durante muchos años. El problema es que para que sea satisfactoria para la oposición tendrá que privar inevitablemente al partido gubernamental de su total control sobre el procedimiento electoral, y se ha hecho de todo para impedirlo.

El conflicto en Chiapas revela un conflicto regional profundamente arraigado en Méjico, dónde el gobierno central ha logrado monopolizar el control político, apoyado en un intrincado sistema de alianzas con los grupos de poder local. Y en Chiapas hay una frustración generalizada

sobre la centralización del poder – no sólo por parte de los indios, sino también de grupos de la burguesía de Chiapas (en Soconusco -la parte sur de Chiapas donde se produce todo el café, y que ha sido recién incorporada a Méjico en 1842- había un movimiento a favor de la independencia de Méjico hace algunos años).

#### La iglesia católica

La situación de la iglesia católica en Méjico es muy peculiar: desde los días de la Reforma (es decir a mediados del siglo pasado) el estado mejicano ha sido un estado laico, y las medidas tomadas contra la iglesia católica han sido a veces severas: hasta hace poco estaba prohibido que los sacerdotes usaran sotana en la calle y les estaba prohibida toda participación en la política. La peculiaridad proviene del hecho de que Méjico es un país fervientemente católico, y lo ha seguido siendo durante los años de política anticlerical, un hecho que ha relegado a la iglesia católica a una especie de presencia no oficial, a veces dependiente de la buena voluntad del gobierno. Como ejemplo podemos tomar el tercer párrafo de la Constitución establece que la educación en Méjico será obligatoria, laica y libre. Es digno de notarse que, a pesar del tercer párrafo de la Constitución, la iglesia católica disponía de unas 1989 escuelas con un total de 2,4 millones de estudiantes en la escuela primaria y unos 400.000 estudiantes en la educación superior.

La presencia y la importancia de la iglesia católica en Méjico no puede ser comprendida sin referencia a la historia de Méjico, especialmente cuando se discute la situación de la población india: aparte del hecho de que toda la empresa de la Conquista fue basada en la explícita autorización del Papa (en la Bula Papal »Inter Caetera« de 1492), los frailes monásticos (principalmente franciscanos, dominicanos y agostinos) eran el único segmento de la población al cual se le permitía tener contacto permanente con la población india; a todos los otros miembros de la »República de los Españoles« les era prohibido estar en las comunidades indígenas locales, a excepción de cortos períodos y bajo condiciones específicas.

La cultura de los indios mejicanos fue redecorada bajo la influencia de estos frailes, y hasta hoy la iglesia católica goza de una enorme influencia espiritual y política entre la población india.

Durante los últimos años, la iglesia cató-

lica ha retornado a una existencia oficial (parcialmente debido al hecho de que los dos últimos presidentes, Miguel de la Madrid y Carlos Salinas de Gortari han sido, a diferencia de la mayoría de los anteriores presidentes de Méjico, fervientes católicos, ambos estrechamente relacionados con el movimiento ultraconservador Opus Dei). Recién hace unos pocos años Méjico reasumió relaciones diplomáticas con el Vaticano y se designó un embajador mejicano frente al Vaticano, aunque un nuncio papal ha estado presente en Méjico durante los últimos 15 años. El actual nuncio papal, Gerolami Prigione, ha tomado parte plenamente en la polarización de la moderna iglesia católica en Méjico: de los aproximadamente 90 obispos de Méjico, sólo unos diez están cerca de la Teología de la Liberación, el resto se dividen entre una posición centrista y una de extrema derecha.

Una de las promesas de Prigione, antes de dejar Méjico, era arreglar el problema de Samuel Ruíz, el obispo de San Cristóbal de las Casas en Chiapas. Y hacia Año Nuevo estuvo muy cerca de lograrlo: una campaña lanzada por él contra el liberal obispo de Chiapas había logrado la crítica de Don Samuel por parte del Papa, con una esperanza realista de desplazarlo del cargo.

Sin embargo, los acontecimientos de Chiapas han cambiado dramáticamente la situación y tal como ésta es ahora, parece que Samuel Ruíz es la única persona que ha sido capaz de establecer contacto con el movimiento zapatista con el propósito de iniciar negociaciones entre ellos y Manuel Camacho. La atención dedicada a la rebelión zapatista en Chiapas ha cambiado completamente los papeles, y hacia el fin de enero, Prigione recibió la visita del consejero legal de la arquidiócesis mejicana, quien le imploró dejar el país: »su presencia en Méjico no era ya deseada«, y desde entonces Samuel Ruíz se ha transformado en la única carta de la iglesia en Chiapas.

Desde el primero de enero de este año las respuestas del presidente Salinas han sido más que variadas, las podríamos calificar de confusas y navegando en zigzag a través de un mar de problemas desconocidos, y esto es fácilmente comprensible ya que su reacción ha sido condicionada por dos factores: en primer lugar, por lo nuevo del problema -el gobierno mejicano no ha tenido que enfrentar desde 1929 una rebelión armada que fuera capaz de forzarlo a negociar en términos de igualdad- y, en segundo lugar, por la fragmentación del

gobierno mismo y de las fracciones de la sociedad política mejicana que lo apoya.

Tal como se mencionó en el comienzo, su primera reacción fue violenta y brutal: la usual respuesta mejicana a exigencias planteadas de manera diferente a una humilde solicitud, es una acción militar.

Después del 16 de enero, el tono de Salinas cambió: comenzó mencionando a los zapatistas no como »criminales« y »delincuentes«, sino como »rebeldes« y Manuel Camacho, asignado a esta tarea el 11 de enero, comenzó a buscar seriamente contacto con los rebeldes. Muy pronto se dio cuenta que la verdadera naturaleza de la situación -la total falta de comunicación directa entre el gobierno y los ciudadanos normales (en este caso, los ciudadanos rebeldes)- hacía tal contacto imposible, y la única forma de hacer contactos con los zapatistas era a través de Samuel Ruíz, el Obispo de San Cristóbal de las Casas.

Un punto estratégico en las negociaciones era la promesa de una amnistía general para todas las personas que habían participado en la rebelión. Todos los partidos políticos habían estado a favor de esta amnistía, con la excepción del partido opositor de izquierda, el PRD. Por miedo de que también se aplicara a los miembros de las fuerzas armadas, se habían negado a apoyarla más que inoficialmente.

Finalmente, en febrero, este contacto fue establecido y se contempló la aparición de una situación nunca antes vista en Méjico: una negociación directa entre el gobierno mejicano y un grupo de rebeldes. De acuerdo a las últimas noticias, Manuel Camacho ha aceptado una buena cantidad de exigencias rebeldes y el gobierno ha prometido cumplirlas. Queda sólo por verse de qué manera serán cumplidas estas promesas. Como se mencionó antes, la situación no es de ninguna manera simple y se puede esperar una escalada de inestabilidad política de todo tipo en el período que va hasta las elecciones de agosto de 1994 – tanto en Chiapas como en otros estados de la República. □

# Crónica de un desastre evitable

por Marie-Odile Marion

Todo empezó en los años sesenta. En aquella época, las Cañadas no eran refugio de muerte, sino un enorme espacio verde de esperanza y porvenir para los hombres que llegaban, ansiosos de encontrar tierra para sembrar. De alguna manera todos ellos habían sido expulsados: por los ganaderos y finqueros que habían invadido lentamente las tierras de cultivo maicero, por los conflictos sociales o religiosos que habían creado rencores y disensiones irreparables en comunidades otrora unidas, por los caciques ávidos de poder que los habían acorralados a escoger el exilio.

De poco en poco, crearon nuevos centros de población selvática. A lo largo de los ríos y de los lagos de la selva, al azar de los valles y de los lomeríos fueron labrando su sueño, el que todo agricultor *maya* anida en lo profundo de su mente y que consiste en ver crecer y espigar su maíz. Lejos de las ciudades y de las carreteras, los *tzeltales* de Bachajon, Oxchuc, Abasolo o Chanal, los *tojolabales* de Las Margaritas o de Comitán, los *tzotziles* de Huistán, Larrainzar, Jitotol o de Mitontic se habían reagrupado. Habían formado pequeñas comunidades donde se hablaba el idioma de sus padres y donde se mantuvo a pesar de la distancia, de la nostalgia y del exilio, el fuerte sentimiento de pertenecer a un grupo más amplio, lo que algunos llamamos la identidad.

Nadie visitaba esas lejanas regiones y como no existían carreteras, se tenía que caminar varios días en el calor húmedo del bosque tropical para alcanzar las cabeceras regionales de Ocosingo o Las Margaritas.

Es por esas brechas tercamente trazadas que los catequistas entraron en las Cañadas. Venían inspirados y estimulados por un proyecto de pastoral diocesana, siguiendo el mensaje del obispo de San Cristóbal de las Casas, Don Samuel Ruiz. Testigo de la marginalidad y de la pobreza en la que se reproducían las poblaciones indígenas de su diócesis, el carismático obispo había diseñado un vasto programa de atención y asesoría a esas comunidades y durante todos esos años, decenas de jóvenes catequistas, ayudados por laicos y misioneros realizaron una ardua y persistente labor en provecho de los miembros más desprotegidos de la sociedad regional. Su mensaje no era de resignación ante la adversidad, tampoco lo fue de subversión ante la injusticia. Nos toca decirlo a quienes observamos y escuchamos: el mensaje pastoral fue y sigue siendo un llamado persistente a la unión, a la organización de los hombres para la búsqueda de solución a los múltiples problemas que los afectan. No en vano identificaron este proyecto como *Hach Lecubtesel*, los que en tzeltal significa «la verdadera unión». Sabían que solamente mediante un esfuerzo consensual y rectamente planeado podrían dar salida y cauce a sus intentos de vivir dignamente.

A partir de 1968, los jóvenes promotores laicos emprendieron pequeños proyectos productivos, en beneficio de las comunidades donde laboraban; nada nuevo en México, ya que las misiones culturales, implementadas por Moisés Sáenz surcaban desde décadas las sendas más apartadas del

territorio nacional. «Fue en la zona tojolabal y tzeltal (municipios de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas) donde los programas tuvieron mayor éxito y relevancia. Se desarrollaron tanto en los Altos como en la selva y se conocían como «acciones parajes», monopolizando poco a poco mayores sectores de población».

El principio de la década de los setenta vio llegar otro contingente de promotores, igualmente preocupados por la situación de marginalidad social y económica de esos pequeños centros de población, pero animados por otra ideología y persiguiendo distintos objetivos. Procedían de las universidades del centro de México y, amenazados de represión por su participación activa en los movimientos estudiantiles y populares de 1968 y 1971, habían fraguado, bajo la asesoría de los brillantes universitarios que los habían formado' (Adolfo Orive Alba y Gustavo Cordillo para citar tan sólo dos de ellos) una red de trabajo solidario basado sobre la organización política de los pueblos campesinos de Méjico. Esos militantes de la corriente política conocida como Línea de Masas o de la Organización Independiente Revolucionaria (OIR), traían toda una serie de propuestas organizativas enfocadas hacia el abasto y la producción, así como la distribución y comercialización de los productos generados por el trabajo comunitario. Durante los primeros años de la década, tuvieron que laborar en una semi clandestinidad, en razón de las medidas represivas ordenadas por los gobiernos estatal y

federal que les amenazaban a todos en permanencia. De hecho, la ola represiva cayó brutalmente en la selva en 1974, sembrando *el* desconcierto en decenas de comunidades, que no entendieron del todo por qué sus intentos de organización productiva estaban así castigados.

Durante este período, los promotores-catequistas de la diócesis lascasense y los jóvenes militantes de la facultad de economía de la UNAM entablaron un diálogo que los llevó a trabajar paralelamente, a veces conjuntamente, con este objetivo todavía común de buscar pacíficamente la superación social y económica de las colectividades que los habían recibido. Juntos participaron en la preparación del congreso indígena de 1974, propuesto y diseñado por las autoridades eclesásticas y administrativas regionales, en vista de celebrar el quinto centenario del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas. La meta era lograr la participación de delegados indígenas provenientes de los grupos étnicos chiapanecos, para que pudieran expresarse libremente a lo largo de los tres días que duró el encuentro (del 13 al 15 de octubre de 1974). El congreso, planeado como un vasto encuentro cultural, se volvió inmediatamente una plataforma donde se ventilaron los más diversos problemas de índole social, económico así como político, vividos simultáneamente por el conjunto de los participantes. Este insólito y trascendental encuentro, sin duda alguna el primero en la historia del estado, hizo patente la necesidad para todos los participantes de instrumentar nuevas for-

mas de organización para lograr cambiar el rumbo de su destino. A raíz del Congreso de 1974, las uniones campesinas florecieron en la selva de los tzeltales y de los tojolabales, en la serranía de los tzotziles y de los choles. Se llamaron Tierra y Liber-

luntariosas, al expresar el inaplazable proceso de cambio social hacia el cual se encaminaban quienes las integraban. Ante tan inesperado éxito de las uniones independientes, y preocupado por la pérdida de control de aquellas comunidades y ejidos

que eso podría significar a corto plazo, «el Estado respondió creando a su vez en zonas estratégicas Uniones ejidales coordinadas por la CNC, para restar poder e influencias a las demás organizaciones: así fue como se creó la Unión Juan Sabines, para oponer un frente cenecista a la Unión Estrella Roja (CIOAC), la Unión Julio Sabines para desmovilizar a los integrantes de la Unión de Uniones en la zona selvática, a la Unión Jaime Sabines en la Fraylesca, para hacer contrapeso a los miembros de la Unión de los Ejidos de Grijalva (OCEZ), etcétera. En 1987, existían 32 organizaciones campesinas en todo el estado de Chiapas.»

Paradójicamente, mientras que se iniciaba este proceso organizativo, una serie de disensiones surgieron en las comunidades de las Cañadas, las que provocaron una ruptura tajante entre los militantes de la línea de masas y los catequistas de la pastoral diocesana. Frente al éxito de sus esfuerzos, los miembros de las corrientes políticas (que llegarían ulte-

riormente a integrar el Partido Socialista de los Trabajadores y el Partido Mexicano de los Trabajadores a consecuencia de la reforma política de 1979), habían favorecido una radicalización de su movimiento. Las autoridades eclesásticas, al percatarse



o Emiliano Zapata, Nueva Generación o Despertar Campesino. Eran indígenas o mestizas, agrupaban a productores de café o de maíz, fueron de filiación política o independientes de cualquier corriente partidaria, pero todas eran impetuosas y vo-

de la progresiva radicalización de varios sacerdotes y catequistas, acordaron dar por concluida esa fugaz alianza, y la ruptura aconteció – de forma irreversible – en 1977.

Este mismo año sucedieron una serie de acontecimientos que hicieron evolucionar considerablemente el panorama social y político de la zona. Por una parte, la ruptura con la iglesia y el cambio de poderes en la entidad (que originó un recrudecimiento de la represión), provocaron la atomización de los equipos de promoción y el progresivo desmantelamiento de la organización democrática pluridisciplinaria. Pero por otra parte «la base campesina mantuvo y reprodujo el proyecto acordado primero con los agentes de la pastoral diocesana y luego con los universitarios de las distintas líneas democráticas, al conformar en este mismo año de 1977 la Unión de Uniones que resultó ser la mayor organización campesina de Chiapas, al agrupar las distintas uniones ejidales creadas a raíz del congreso de 1974.»

Golpeados por la represión y desconcertados por las divergencias que acaecían adentro de su movimiento, varios militantes desertaron de su compromiso entre 1977 y 1979. Esas disensiones se referían a las modalidades y criterios de acción prioritaria que el grupo pretendía dar a sus formas de participación en las comunidades: mientras que una parte de los militantes favorecían el fortalecimiento del trabajo de organización política, otros privilegiaban una tendencia economicista enfocada a la instalación de mecanismos de planificación, control comunitario y autogestivo de la producción. La tendencia economicista fue la que finalmente se impuso. Y los partidarios de una corriente más radical, los que promovían la lucha política como método inicial de reagrupación campesina, abandonaron el terreno de la contienda o mantuvieron sus esfuerzos de forma marginal y clandestina.

La promulgación en 1975 de la ley autorizando la creación de Asociaciones Rurales de Interés Colectivo (ARIC), la creación del Sistema Alimentario Mexicano (SAM) a partir de 1977, la multiplicación de los programas de abasto CONASUPO, y las nuevas oportunidades de financiamiento a través de la creación de uniones de crédito (impulsadas por la Unión de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas, UNORCA a partir de 1983) vieron el éxito del programa trazado por Gustavo Cordillo y dieron nuevas alternativas a las Uniones de las Cañadas.

Conformados en Unión de Crédito (*Pajal ya Kaktik*), los indígenas instrumentaron un ambicioso proyecto cafetalero y ganadero, reagrupando la mayoría de los miembros de la Unión de Uniones. Se multiplicaron las plantaciones y los beneficios cafetaleros, se compraron vehículos y se acomodaron bodegas y almacenes. A lo largo de la década de los ochenta, los créditos afluyeron y los primeros resultados fueron alentadores. El Instituto Mexicano del Café se encargó de velar a la comercialización de la producción, las comunidades invertían en infraestructura productiva y el cultivo del maíz se volvió una fuente obsoleta de recursos. Los tzeltales, tzotziles y tojolahaes de las Cañadas habían dado un giro definitivo en sus formas de reproducción social y económica.

De agricultores cerealeros de subsistencia, los colonos selváticos se habían transformado en monoprodutores de una mercancía sujeta a las fluctuaciones de un mercado internacional por demás muy inestable, el del café. Las implicaciones de dicha dependencia no tardaron en manifestarse. La caída mundial de los precios del café, iniciada en 1988, se impuso dramáticamente en 1989, provocando el colapso brutal de todos los esfuerzos de la Unión y arrojando una deuda multimillonaria a sus miembros. Endeudados económicamente y arruinados moralmente, los campesinos indígenas de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas, al igual que los cafeticultores *choles*, *mames*, *chujes* y *kanjobales* de Chiapas se sintieron traicionados y despojados por todos esos líderes en los cuales habían depositado su confianza.

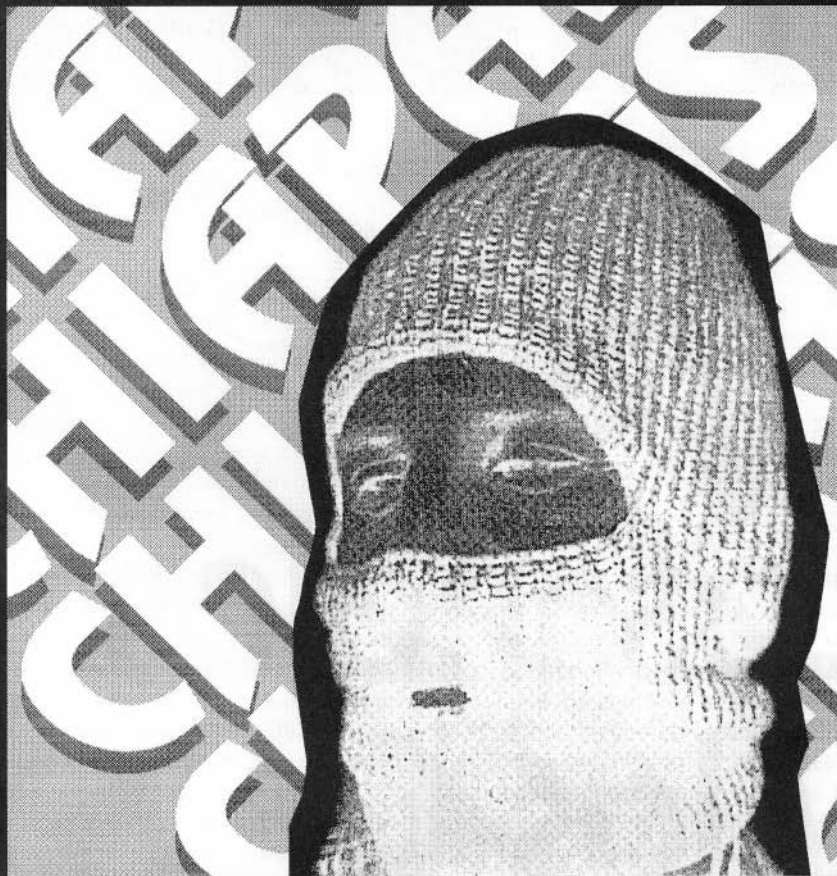
El año de 1989 fue indudablemente un año crítico para los indígenas de la selva: fue cuando se reunieron los principales ingredientes de su desesperación y cuando formalizaron con mayor nitidez la profundidad de su vulnerabilidad y de su marginación. Resintieron duramente el contragolpe de un proceso electoral viciado y se vieron imponer autoridades locales, regionales y federales cuya legitimidad inmediatamente cuestionaron. Esos antiguos líderes que habían fomentado la apertura de canales de abasto o de alternativas crediticias se volvieron funcionarios del sistema (Gustavo Cordillo Subsecretario en la Reforma Agraria y Raúl Salinas de Gortari Gerente en DICONSA), o piezas claves del movimiento campesino oficialista (Hugo Andrés Araújo en la CNC). Los campesinos implementaron entonces toda una serie de mecanismos para enderezar una situación de deterioro económico y social

progresivo, pero las diversas agencias del sector público adonde se dirigieron ignoraron sus peticiones.

Al pasar de los años, el hambre penetró pernicioso y tenaz en las comunidades selváticas. De las plantaciones de café, no se lograba extraer lo suficiente para asegurar siquiera la alimentación del núcleo familiar. Por haber convertido sus *milpas* en cafetales, los indígenas ya no producían maíz y estaban obligados a depender del mercado para abastecerse en productos básicos. Algunos se fueron en búsqueda de trabajo, al Soconusco o a la Fraylesca, pero los finqueros preferían contratar a los obreros centroamericanos, más baratos y dóciles. Regresaron desencantados, angustiados e impotentes ante el desajuste total de sus aspiraciones, ante el deterioro irreversible de sus más elementales condiciones de vida. Y su existencia se volvió más y más precaria, su pobreza se tornó apremiante llenando su existencia de una angustia intolerable.

Las antiguas consignas de lucha política que habían sido relegadas en pos de un proyecto de arduo trabajo colectivo recuperaron legitimidad. Ante la inoperancia de la alternativa productiva y la indiferencia total del aparato gubernamental para tratar de dar algún tipo de solución a su miseria creciente, los campesinos recordaron las propuestas que habían desechado años atrás. Se sintieron abandonados y humillados por una sociedad que se volteaba esperanzada hacia unos horizontes que ellos no lograban percibir, detrás de la cortina arbolada de su refugio selvático.

Los indígenas de las Cañadas no necesitaron de líderes ficticios centroamericanos o caribeños para medir la profundidad de su miseria y la magnitud de su desesperación. No requirieron de explicaciones coyunturales para precisar cual era la última alternativa que les quedaba de hacer oír su voz. Cuando el gobierno se percató de la gravedad del conflicto en gestación, no pudo con su hospital y sus terracerías, ni con sus escuelas y su red eléctrica enderezar una situación de depresión social irreversible. Las setenta mil hectáreas otorgadas a las comunidades de las Cañadas (sobre tierras previamente tituladas a la Comunidad Lacandona) ni siquiera lograron generar un litigio agrario: porque los indígenas tzeltales, tzotziles y tojolahaes ya habían iniciado su cuenta regresiva hacia el desenlace fatal de un desastre que se había vuelto inevitable.



# CHIAPAS

por  
Leif Korsbæk  
Sergio Ricco Monge

NUEVO  
DOCUMENTO  
DE IWGIA

*aparece en junio*

Nicaragua

# Los indios y las nuevas alianzas

por  
Hans Petter Buvollen y  
Christian P. Scherrer

En mayo de 1993, el Consejo de Ancianos celebró una asamblea de la organización indígena YATAMA. El propósito de la Asamblea General de seis días en Waspám (Río Coco) en la *Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN)* era discutir asuntos urgentes y superar las divisiones dentro de la organización. La dirección fue parcialmente cambiada y los estatutos fueron revisados. YATAMA está presionando por la implementación de la ley de autonomía de Nicaragua oriental, para clarificar la autoridad de los organismos autónomos y el uso racional de los recursos naturales del área. El estatuto de Autonomía es generalmente considerado como un logro por los indios de otros países latinoamericanos, aunque su realización fue obstaculizada por problemas internos, mala administración y negligencia de la costa caribeña por el gobierno central durante los últimos tres años. Como resultado de la Asamblea, YATAMA podría desarrollar su relación de trabajo con el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en la región nororiental (RAAN) en una alianza para defender su autonomía.

Una facción de líderes *miskitu* todavía trabaja por un autogobierno indio dentro de su propio territorio autónomo. Posiblemente no acuerden en participar en un gobierno regional basado en igual representación para todos los seis grupos de la



población multiétnica de la costa este: indígenas *miskitu*, *sumu* e indios *rama*, *criollos afroamericanos* y *garifuna*, y *mestizos hispánicos*. Tal empresa multiétnica es todavía menos atractiva si está confinada a la administración de la actual miseria económica. La incorporación de unos pocos líderes indios a la elite nacional no resolverá el problema porque tales líderes perderán el apoyo de la base más militante. Por lo tanto es probable que alguna controversia institucional e ideológica continúe en el futuro. Después de tres años de frustración en las tratativas con el gobierno central bajo la presidencia de Violeta Chamorro de Barrios, YATAMA está actualmente encaminándose hacia una alianza con su antiguo enemigo, los Sandinistas (FSLN), para defender su autonomía. Las próximas elecciones regionales, financiadas por los países europeos nórdicos, serán una seria prueba de la estabilidad de tal alianza.

Antecedentes históricos y culturales: de la lucha armada a la lucha política

La revolución Sandinista de 1979, fundamentalmente una empresa mestiza, destruyó al viejo régimen de Somoza. Los intentos de integrar al este más estrechamente al estado resultó en un tremendo resurgimiento étnico entre las minorías indias y afroamericanas. Los indígenas mi-

skitu (130.000; 100.000 en Nicaragua) y los sumu (10.000; 7.300 en Nicaragua) viven a lo largo de la costa caribeña (sólo miskitu) y los ríos de Nicaragua nororiental y Honduras oriental. (1) Los miskitu, quienes se han mezclado a lo largo de la historia con esclavos fugitivos, se encuentran entre los más populosos pueblos indígenas de las tierras bajas de las Américas. Entre los sumu, un proceso de amalgamiento de tres grupos de dialectos distintos puede haber sido debilitado por la división política interna. Pero los traumáticos acontecimientos de 1980/81 a 1984 renovaron, en vez de alterar, el sentido de identidad étnica común entre cada una de estas dos naciones indias. El grupo de los indios rama, mucho menor (solamente unos 1.000 individuos), es un pueblo étnico endogámico.

Los afroamericanos (negros y criollos) viven a lo largo del Caribe desde Belize, donde son mayoría, hasta Colombia, con altas cifras en Panamá, Belize y Honduras. Tienen comunidades más pequeñas en Nicaragua (35.000) y Costa Rica. Los garifuna (caribes negros) viven dispersos en el Caribe occidental; una pequeña comunidad de 2.500 garifuna viven en el área de la Laguna Pearl Superior. El Orinoco es su centro, con algunos lugares menores a su entorno. Los garifuna son pescadores de laguna y agricultores independientes; su cultura distinta muestra una fuerte heren-

cia africana. Alguna influencia autonomista ha restaurado y desarrollado, en forma limitada, sus particulares tradiciones culturales afroamericanas, tal como la famosa celebración del Palo de Mayo (*mayo ya*), la ceremonia sociomédica *Walagayo*, la promoción de la medicina herborística y el reconocimiento de médicos tradicionales (*curanderos*), la promoción de la literatura criolla y de las artes y artesanías locales. La música bailable caribeña, *costeña*, es muy popular en todo Nicaragua. Hay dos tendencias concurrentes entre los criollos: una es la defensa del desarrollo de una conciencia cultural caribeña, la otra acepta una creciente hispanización como un hecho insoslayable, proveniente de la incorporación de la Mosquitia al estado nicaragüense en 1884.

Los pueblos minoritarios dieron la bienvenida inicialmente a la revolución. Sin embargo, la política integracionista del Frente Sandinista (FSLN) y la progresiva hispanización fueron rechazadas por primera vez por los criollos de Bluefields. En setiembre de 1980 se reprimieron manifestaciones masivas. La represión condujo a más desobediencia civil. El conflicto más virulento entre los indios miskitu y el estado escaló hasta una guerra total. El motor de este proceso ha sido, desde 1979, un pequeño grupo de líderes con educación universitaria. Probaron ser efectivos orga-

nizadores y coparon ALPROMISO, la existente organización india, rebautizándola como MISURASATA (miskitu, sumu, rama y sandinistas unidos). Las demandas nativas fueron más y más radicales en 1980/81. El detonador del conflicto armado en Nicaragua oriental, entre el Ejército Popular Sandinista (EPS) y las diversas organizaciones indígenas, giraba en torno a la cuestión de las reivindicaciones territoriales. El estado las consideró como »reivindicaciones exageradas« y una amenaza a la soberanía del estado, particularmente en vista de la actitud crecientemente agresiva de los EEUU, entrando en la »era Reagan«.

Después que los sandinistas arrestaron temporariamente a la dirección del movimiento indio y provocaron algunos incidentes violentos, 10.000 indios huyeron a Honduras. Unos 4.000 indios fueron prontamente armados por la CIA y entrenados por antiguos agentes de Somoza. Pero los »contras« somocistas, financiados como mercenarios de los EEUU para desestabilizar a la Nicaragua sandinista, tenían objetivos muy diferentes y nunca simpatizaron con la causa india. Hubieron dos guerras en Nicaragua de 1981 a 1987 conectadas con la cuestión indígena. Confrontados con dos guerras que causaron mucho sufrimiento y destrucción, la respuesta del FSLN de 1984 en adelante fue una triple estrategia para la pacificación del conflicto étnico en Nicaragua oriental. Esta estrategia contempla la autonomía como una solución a largo plazo, acuerdos de cese el fuego con diferentes grupos indios armados, y conversaciones con líderes indios exilados. Las primeras dos vías funcionaron y la guerra se fue deteniendo a partir de 1985, mientras que las negociaciones con los líderes de MISURASATA tuvieron un éxito limitado hasta 1988. La mediación y la creación de confianza por parte de los líderes de la Iglesia Moraviana y por los comités de base fueron fundamentales para poner fin al conflicto armado, y finalmente condujo a un amplio debate político sobre autonomía.

El antagonismo persistió por debajo del nivel de la lucha armada. Las reivindicaciones territoriales frustradas fueron más tarde dejadas de lado cuando los principales protagonistas se aliaron con la oposición contra el régimen sandinista, inme-

diatamente antes de las elecciones de 1990. La inesperada derrota del FSLN colocó a la facción de Brooklyn Rivera de la organización india miskitu YATAMA en puestos centrales del gobierno. Pudieron oponerse a las autoridades electas en las dos regiones autónomas. La dramática situación de la totalidad del país después de una guerra de agotamiento, y específicamente el deterioro de la economía de las regiones orientales, limitaron el espacio político de maniobra de los dos gobiernos autónomos. Las reyertas políticas entre las varias facciones indias y contra las ramas locales del FSLN continuaron en la región del norte durante un período. Pero los desacuerdos fueron pronto suavizados por un sorprendente grado de cooperación entre la corriente principal del movimiento indio y los sandinistas en RAAN.

Débil respuesta sobre el proceso de autonomía entre los criollos en RAAS

En la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS) la polarización política condujo a un quiebre institucional. Adicionalmente, han habido fuertes acusaciones de corrupción (implicando al gobernador, Alvin Guthrie). Después de la presión de muchas fuentes, la coalición de partidos de oposición (la Unión Nacional de Oposición-UNO) abolió su boicot de 11 meses del Consejo Regional Autónomo y un nuevo grupo ha surgido de un grupo mixto



*Wyliffe Diego, presidente de YATAMA, electo por la 7ª Asamblea General.*

de criollos en defensa de la autonomía, llamado el Movimiento Autónomo Costeño Auténtico. La supervivencia de este grupo político diferente depende de las elecciones regionales de febrero o marzo de 1994.

El resultado de las elecciones de febrero de 1990 en la región suroriental (RAAS) reconfirmó parcialmente la insatisfacción de los criollos urbanos con el FSLN (2). El resultado final no podría haber sido más sorprendente: 23+1 escaños para la UNO, 18+1 para el FSLN y 4 para YATAMA/MOJUME (juventud indígena). Para lograr la mayoría, UNO tenía que obtener al menos un diputado de YATAMA. Dos hombres leales al líder miskitu Brooklyn Rivera dieron a UNO una mayoría temporal para elegir al líder criollo antisandinista Alvin Guthrie como gobernador (3). Más tarde UNO perdió su mayoría. El



Foto: Christian P. Scherrer.

líder criollo prosandinista Ray Hooker fue elegido dos veces como gobernador sin ser aceptado por el gobierno central. El parlamento regional se paralizó por un boicot y detuvo sus tareas durante un año. Los negociados y los escándalos de corrupción en los cuales se vieron envueltos los líderes de UNO han arrojado a la política en la RAAS en el completo caos (4). Los diputados de su propio partido PSD acusaron a Alvin Guthrie de corrupción y falta de moral comercial (5).

#### Unidad y división:

##### la dinámica de un conflicto étnico

El movimiento indio de Nicaragua ha sido dividido durante todo el período de 1981 a 1990. Una sección civil prosandinista (líderes MISURASATA en el FSLN, MISATAN, KISAN-pro paz) y una militante

sección antisandinista (MISURASATA-Rivera, MISURA, KISAN, YATAMA) se opusieron. Las últimas organizaciones han sido en realidad una sola organización que ha representado en diferentes momentos -bajo varios nombres- la oposición india armada contra los sandinistas (6). La sección militante no sólo representaba a la mayoría de la población miskitu sino que ganó legitimidad a través de sus vínculos con la más alta autoridad india, el Consejo de Ancianos *nani asla takanka*, que tiene la autoridad de organizar asambleas generales del movimiento indio cada pocos años desde su establecimiento en Bilwaskarma en 1973. Las asambleas (celebradas en 1973, 1974, 1979, 1985, 1987, 1988 y 1993) tuvieron una influencia decisiva en el curso del movimiento y en su forma organizativa. Tres de las siete asambleas tuvieron lugar durante el exilio en Honduras.

La primera asamblea en Nicaragua fue celebrada en Bilwaskarma, Río Coco, donde se tomó la iniciativa de formar ALPROMISU. La organización fue formalizada en la segunda asamblea celebrada en Sisín en 1974. ALPROMISU representó a Nicaragua en el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (WCIP). La tercera asamblea fue celebrada en Puerto Cabezas en noviembre de 1979, unos pocos meses después que la revolución sandinista tomó el poder político en Nicaragua. La organización cambió entonces su nombre a MISURASATA y los líderes eran jóvenes profesio-

nales y estudiantes; Steadman Fagoth, Brooklyn Rivera, Alfonso Smith y Hazel Law, todos miskitu. MISURASATA se convirtió en una importante fuerza movilizadora de los miskitu, desafiando gradualmente las políticas del gobierno sandinista. En 1981, Steadman Fagoth se unió a la resistencia militar a la revolución sandinista junto con varios militantes de MISURASATA. Su organización militar en el exilio fue llamada MISURA, mientras que Brooklyn Rivera continuó como líder de MISURASATA y pasó al exilio en Costa Rica más tarde en el mismo año. Los conflictos internos con MISURA y la iniciación del proceso de autonomía condujeron a la reorganización de MISURA durante la cuarta asamblea en Rus Rus, Honduras en 1985 bajo el nuevo nombre de KISAN. KISAN buscó la unificación de las facciones que todavía querían librar una lucha armada y que querían lazos más estrechos con las fuerzas «Contras» apoyadas por los EEUU. Wycliff Diego, un veterano de la creación de ALPROMISU, fue electo líder de KISAN. En 1978, la unificación formal de KISAN, MISURASATA y MISURA tuvo lugar durante la quinta asamblea en Rus Rus, Honduras, bajo el actual nombre de *Yapti Tasba Masrika nani Asla Takanka (YATAMA)* con el cuarteto conductor de Steadman Fagoth, Brooklyn Rivera, Wycliffe Diego y Charly Morales (sumu). Durante la sexta asamblea en Apalwas, Honduras, en 1988, la estructura de dirección fue mantenida pero había opiniones divergentes sobre la negociación o la continuación de la resistencia militar a la revolución sandinista. YATAMA fue finalmente reconocida por el gobierno sandinista en 1989 y sus líderes retornaron del exilio para participar en las elecciones y en la implementación de la autonomía regional en 1990.

Problemas con el faccionalismo dentro de YATAMA

#### Problemas con el faccionalismo dentro de YATAMA

De vuelta en Nicaragua en 1989, el grupo de Brooklyn Rivera (7) se comprometió cada vez más en la política nacional. A diferencia de los previos enfoques de YATAMA, de no mezclarse en la política nacional, primero apoyaron al Partido Social Cristiano (PSC) centrista de Erick Ramírez, junto con Eden Pastora, líder de los antisandinistas y ex guerrillero de ARDE. Apenas 16 días antes de las elecciones, se

enfrentaron a la prensa internacional, junto con Violeta Chamorro, Antonio Lacayo y el líder contra Alfredo César, para declarar su apoyo a la oposición, la UNO (8). La inesperada victoria de la coalición opositora apoyada por los EEUU con el 54% de los votos, pronto reveló un nuevo gobierno basado en YATAMA para los pueblos indígenas de Nicaragua. Consistió en la no implementación o promoción de la autonomía en la Costa este, y en dar a Rivera un puesto de ministro-director en su gobierno. Rivera no tiene una cartera pero fue nombrado cabeza de un nuevo organismo, llamado Instituto para el Desarrollo de las Regiones Autónomas (INDERA).

Lo más sorprendente fue el resultado de la elección para el Consejo Regional de la RAAN, la cual está todavía sin decidir, con 22 vinculados a YATAMA, 21 a FSLN/KISAN y 2 a UNO. Por consiguiente un miembro de YATAMA, el ex administrador de la iglesia Moraviana, Lionel Panting, fue elegido como coordinador (ahora llamado gobernador) del gobierno regional. Fue elegido como un candidato de compromiso, y retuvo el poder ejecutivo en sus manos. La presidencia del Consejo Regional fue primero otorgada a los miembros de YATAMA Uriel Vanegas, un joven ex comandante militar miskitu que firmó un cese el fuego con el EPS en 1987, y luego a Pedro Mercado.

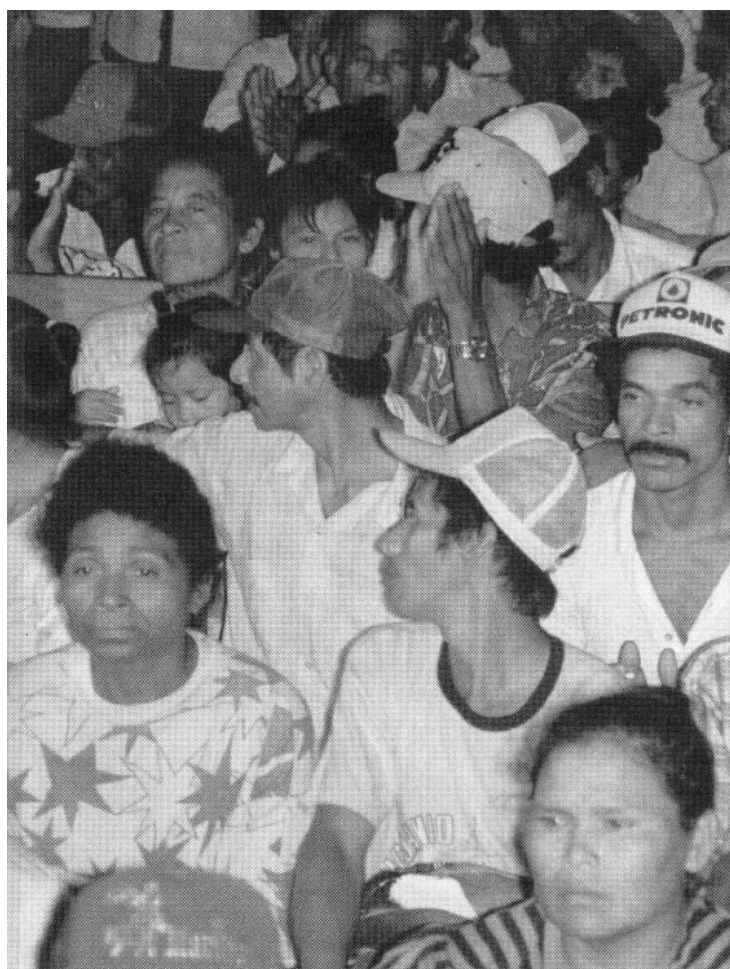
La potencial línea de conflicto entre el FSLN y YATAMA en el parlamento regional de Bilwi (Puerto Cabezas) en el noreste de Nicaragua, no volvió a surgir, ya que un serio conflicto institucional se desarrolló rápidamente, antes de que el gobierno autónomo fuera siquiera constituido formalmente en julio de 1990. El conflicto era entre Managua y Bilwi, entre el gobierno central y el gobierno regional. Fue Brooklyn Rivera, ahora miembro del gobierno central y cabeza del recién creado Instituto para el Desarrollo de la Costa Este (INDERA), quien afirmó los poderes de un gobernador miskitu. Esto fue resistido por representantes de YATAMA y FSLN en el parlamento y gobierno autónomos.

Rivera nombró temporariamente a Fagoth como su apoderado en Puerto Cabezas en mayo de 1990. Entonces comenzó a despedir a los delegados del gobierno cen-

tral en las dos regiones autónomas y reemplazarlos con gente que apoyaba su enfoque. Rivera trató de sacar ventajas del vacío de poder creado por la transición hacia estructuras autónomas y la no regulada asignación de competencias y poderes financieros entre las autoridades centrales y regionales. Mediante el uso de puntos débiles de la ley de autonomía Rivera trató de desarrollar un tipo indio de autonomía. En abril de 1993, Alfonso Smith, un diputado centrista de la Asamblea Nacional y un ex comandante de MISURASATA, finalmente logró expulsar a Lionel Panting y fue elegido gobernador con el apoyo de YATAMA y el FSLN. Las elecciones de 1994 parecen que serán entre Rivera y Fagoth.

La estructura de autonomía está basada en el sistema parlamentario (la única en América Central) pero hay una falta de entendimiento y el gobernador es por lo general considerado como una especie de presidente con una autoridad casi ilimitada. Smith decidió dedicarse a gobernar la región y su sustituto, David Rodríguez, ha tomado su escaño en la Asamblea Nacional. Smith dice que trabajará para mejorar la comunicación entre el consejo y el gobierno regional. Dice además que durante el año que estará en el poder, se dedicará a buscar apoyo económico para la municipalidad y mejorar el sector educativo. El único ingreso regional deriva de algunos permisos pesqueros otorgados a barcos extranjeros. Como en toda institución pública en Nicaragua, un cambio de comando significa cambios radicales en toda la administración.

La 7ª Asamblea de YATAMA  
La asamblea constituyente de YATAMA



Participantes y observadores de la 7ª Asamblea General de YA TAMA en Waspám.

determinó en 1987 que sólo el Consejo de Ancianos tenía la autoridad de llamar a asamblea general y los cuatro líderes estaban obligados a asistir cuando se tomara tal iniciativa. El Consejo de Ancianos fue institucionalizado por KISAN y luego por YATAMA como el máximo organismo asesor mientras que la organización estaba en el exilio en Honduras. También MISURARA había reclamado la legitimidad de su lucha armada a través del Consejo de Ancianos. Tradicionalmente, el Consejo de Ancianos existió a un nivel comunitario como una estructura informal de autoridad para guiar a la comunidad en tiempos de crisis. Las invitaciones a la asamblea fueron hechas por el Consejo de Ancianos, consistente de 12 hombres entre los 50 y 70 años de edad.

Desde los primeros preparativos de la asamblea, como el Consejo de Ancianos y



Foto: Christian P. Scherrer.

mu) en el recinto del Instituto Nacional el 11 de setiembre. Se eligió un consejo para dirigir la asamblea (11).

De las 187 comunidades miskitu y sumu de Nicaragua, 114 estaban presentes en la inauguración. Durante la asamblea, el número de comunidades participantes aumentó a 152. Esto deja poca duda sobre la representatividad de la asamblea y había un amplio margen de muestreo e incluso una mayoría de dos tercios. Cada comunidad estaba representada por hasta cinco delegados entre los cuales figuraba el juez, el coordinador y miembros del consejo de ancianos de la comunidad. El número de delegados registrados alcanzó a más de 900. Junto con el número de otros participantes, se estima que fueron unas 1.200 las personas que asistieron. La primera sesión consistió en la adopción de las reglas de votación, intervención,

informe, resolución, etc. Se adoptó un orden del día revisado. La Policía Nacional aseguró que ninguna persona armada llegara a Waspám. Se ejerció un alto grado de disciplina durante toda la asamblea.

En el segundo día de la asamblea (12 de mayo), Rufino Lucas de CEPAD presentó un panorama socioeconómico de la situación nacional e internacional. El ex presidente Daniel Ortega, secretario general del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) discutió las Regiones Atlánticas en el Diálogo Nacional que actualmente se está celebrando en Managua, la necesidad de regular la ley de autonomía, la importancia de las elecciones de 1994, y la necesidad de insistir en un uso racional de los recursos naturales en beneficio de las regiones. Se le pidió a Ortega contribuir a la disolución de INDERA e informar al FSLN en las Minas sobre la

asamblea así como se cuestionó la aprobación sandinista de Alfonso Smith como coordinador del gobierno regional.

### Democracia india

Gran parte de la asamblea fue informativa. Uriel Vanegas presentó el proyecto y la ley de autonomía, los procedimientos de elección del consejo regional y el gobierno regional, etc. Varios miembros del consejo presentaron sus informes a la asamblea. Steadman Fagoth informó a la asamblea sobre recursos naturales y la economía potencial de la región. Se adoptó una resolución insistiendo en el respeto por la ley de autonomía y la regulación de esta ley para crear una base económica para las regiones. El presidente del Consejo Regional de RAAN, Pedro Mercado, habló sobre las dificultades causadas por la inestabilidad de la región y lo que el consejo regional había logrado en los pasados tres años. Se concedió tiempo para las intervenciones de los participantes. A cualquier delegado se le permitió hasta tres minutos para dirigirse a la asamblea. Una gran parte de la reunión fue dedicada a la presentación de problemas particulares experimentados por las comunidades. Fueron presentados una serie de otros tópicos que no estaban en el orden del día.

Hacia el fin de la asamblea, se discutió la reestructuración de la organización y los estatutos. La estructura democrática de YATAMA identifica a la Asamblea General como la máxima autoridad, seguida por el Consejo de Ancianos y el presidente/vicepresidente. Además, habrán representantes del área y varias comisiones. Fagoth fue electo como delegado de YATAMA al Consejo Electoral Supremo. Tres diferentes delegados fueron electos en el área de trabajo internacional de la organización: Kenneth Serapio representará a YATAMA como contacto con el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (WGIP) así como con la Subcomisión de las Naciones Unidas sobre Protección de Minorías y su Grupo de Trabajo sobre Pueblos indígenas (UN-WGIP) basado en Ginebra. Fornes Rabonias representará a YATAMA en la Coordinación de Pueblos Indígenas de América Central y Méjico (CORPI) y Rufino Lucas tomará parte en las actividades resultantes de la campaña de 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular. También fue electa una

los líderes acordaron la organización de la asamblea, la posición de Rivera no fue tomada en cuenta. Waspám fue elegido como sede a causa de su legado histórico como sitio donde fueron tomadas las primeras iniciativas para formar a ALPROMISU en 1973. YATAMA está todavía basada en gran medida en los estatutos adoptados por ALPROMISU. En los preparativos, el Consejo de Ancianos tuvo problemas para obtener apoyo económico. Los gastos de transporte y comida esperados no fueron cubiertos por las organizaciones internacionales y nacionales a las cuales se les había solicitado.

A pesar de todos los obstáculos, los delegados acudieron en gran número a Waspám. La asamblea fue formalmente abierta por el Presidente del Consejo de Ancianos, Rodolfo Rivera, con un sermón religioso del Reverendo Sandalio Patrón (su-

comisión para representar a YATAMA en el Diálogo Nacional, consistente de Steadman Fagoth (coordinador), Armando Rojas, Julián Holmes, Lionel Panting, Uriel Vanegas y Francisco González. Más tarde será nombrado un representante sumu.

El evento más difícil, y para muchos el más importante, de la asamblea fue la elección de una nueva dirección de YATAMA. Las 152 comunidades tenían un voto cada una, pero 30 miembros militares de YATAMA exigieron votos adicionales. Esta exigencia no fue aprobada. Muchos delegados se vieron sorprendidos cuando Steadman Fagoth anunció que no se presentaría como candidato. En cambio aconsejó a sus seguidores votar por Wycliff Diego quien fue el candidato final junto con el Dr. Kenneth Serapio, un cirujano con antecedentes militares de la comunidad de Raiti. La elección resultó en 68 votos para Wycliff Diego y 42 para Kenneth Serapio y 40 abstenciones. Se desató una ruidosa y desordenada discusión porque los 30 comandantes todavía exigían sus votos los cuales decían irían colectivamente en favor de Serapio. La disputa fue finalmente resuelta, concluyendo en la elección de Wycliff Diego como presidente de YATAMA y Kenneth Serapio como vicepresidente. También se hicieron recomendaciones a los candidatos de YATAMA para las elecciones regionales de 1994.

#### Importancia y tendencia de la asamblea india

El carácter de la asamblea fue más el de una asamblea general de comunidades indígenas que el de una que destacaba la crisis de dirección. La ausencia de Brooklyn Rivera, Alfonso Smith, los representantes de YAAD (Veteranos de YATAMA) Adan Artola, Osorno Coleman, Roger Herman, y varios representantes de comunidades no refleja el deseo de la asamblea ni del Consejo de Ancianos de excluirlos ni de optar por una asamblea exclusiva para manifestar posiciones ilegítimas de las figuras frontales actuales.

Ciertamente, la división interna de YATAMA se manifestó fuertemente durante la asamblea y Rivera ha indicado que se celebraría una Asamblea General alternativa más tarde en 1993, pero esta asamblea

nunca se materializó. Aunque todavía hay simpatizantes de Rivera en puestos importantes y él todavía dirige INDERA, la asamblea demostró un espíritu unificador.

#### La crucial cuestión del control de los recursos naturales

Aparte de todas las controversias sobre posiciones influyentes, la mayor tarea de los Consejos Regionales es el establecimiento de una base económica para las regiones de manera de llevar adelante algún tipo de autonomía. Se necesita urgentemente una ley para el uso de los recursos naturales y se ha hecho pública una propuesta en RAAN, la cual espera la aprobación de RAAS.

En RAAS, el gigante aserradero financiado por Suecia para aprovechar la madera perdida en el huracán de 1988, COMAB LUSA, ha sido transferido al gobierno regional. Los trabajadores han estado en huelga y hay problemas con la administración. El tamaño del aserradero ha sido demasiado ambicioso y se ha demorado demasiado en completarlo. Su suerte no es segura, con una pérdida potencial de \$30 millones.

En RAAN, se talan grandes cantidades de árboles sin el control de IRENA. Desde 1991, la compañía MADENSA tiene el virtual monopolio de la valiosa caoba, la cual es embarcada a la República Dominicana y otros lugares del Caribe. La comunidad sumu de Awastingni posee ricas áreas de caoba. MADENSA y otros independientes ofrecen acuerdos con la comunidad para talar los árboles. La comunidad no recibe ningún beneficio impositivo y se paga poco a IRENA. Los impuestos recogidos por IRENA van directamente a Managua, así que ni la región ni la comunidad se benefician. IRENA actúa en nombre del estado determinando las »tierras estatales« como su dominio, y extiende concesiones. Oficialmente, el dueño debería hacer esto y en muchos casos son las comunidades indias.

Muchas comunidades no poseen títulos y no pueden reclamar formalmente el derecho a la selva. Una nueva ley sobre administración forestal ha sido aprobada, implementando una política general para todas las tierras forestales del país. Rodolfo Jaenscke, cabeza del Proyecto Forestal Noreste, y ex delegado de IRENA en RA-

AN, dice que actualmente no hay un control adecuado y no puede entender por qué las concesiones son otorgadas en Managua y no en la región. A las comunidades en general no les gusta IRENA porque la institución absorbe todos los beneficios potenciales. IRENA no paga a las comunidades su parte del ingreso ni tampoco reciben nada las autoridades regionales. El proyecto de reforestación y protección, Proyecto Forestal Nordeste en Slimalila está siendo actualmente reactivado, aunque con un presupuesto muy magro. IRENA también ha tratado de desarrollar programas de enseñanza agroforestal a las comunidades pero con muy poco éxito hasta ahora.

#### La historia de BOSAWAS y la frontera agraria

El famoso Proyecto de Reserva Forestal BOSAWAS (BOcay, SAalaya, WASpuk) está todavía en su etapa de planeamiento. El área de 800.000 hectáreas (6% de Nicaragua), entre los ríos Bocay, Waspuk y Coco, cubre parte de Jinotega y RAAN con los pueblos de Wiwili, Siuna y Bonanza en sus bordes. Es el área mayor de selvas de América Central. No hay caminos en el área y la travesía por los ríos es también difícil debido a los rápidos y las cascadas. Varias comunidades sumu están situadas en la parte oriental de la reserva (Wailaska, Arandak, Alal, Kibusna, Musawas, Amaka, Okuli, Wina, Wisa, Kaka-buwas y Tunuwalan) a lo largo de los ríos Bocay, Amaka, Lakus y Waspuk, y consisten de unos 3.300 habitantes en total. Unas pocas comunidades miskitu están también dentro de los límites de la reserva (Andrés Tara, Siksayari, Raiti, Walakitan, Yakalpunani y otra en el departamento de Jinotega). Estos pueblos han vivido durante generaciones en la selva.

Hacia el oeste, sin embargo, la frontera agraria está penetrando rápidamente en la selva. Muchos de aquellos involucrados son ex Contras. Estos campesinos mestizos con su agricultura de limpieza y quema incontrolada constituyen la mayor amenaza para la selva así como para los sumu y los miskitu. Están armados y se podrían suceder serios conflictos. IRENA no ha definido exactamente lo que quiere hacer con la reserva; si va a ser un parque nacional, una reserva india o un área simplemente sometida a control. El gran dolor de

cabeza es cómo detener la expansión de la frontera agraria. Los sumu desconfían y temen que su vida tradicional sea regulada o que el estado les niegue el uso de las tierras. Las discusiones se desarrollan principalmente a un nivel intelectual en las oficinas o en seminarios en Managua entre gente que tiene poca, o ninguna, idea del hecho de que hay pueblos viviendo en esas áreas.

#### Siglas

**ALPROMISU:** Alianza para el progreso de los Miskitu y Sumu. (Bajo discusión en la primera asamblea en Bilwaskarma, 1973; fundada en la segunda asamblea en Sisin, 1973; rebautizada en Bilwi, 1979).

**MISURASATA:** Miskitu suma Rama Sandinista asla takanka (Indios y Sandinistas juntos, fundada en la tercera asamblea en Bilwi, 1979).

**MISURASATA-Rivera** (en exilio) (Facción de Rivera de MISURASATA, basada en Costa Rica, mantuvo el nombre hasta 1987).

**MISURA:** Miskitu Suma Rama (operando desde Honduras) (corriente dominante en MISURASATA de 1981 a 1985; conducida por Steadman Fagoth).

**KISAN:** Kus Indiaka asla takanka (operando desde Honduras) (fundada en la cuarta asamblea en Rus Rus, Honduras, en 1985; conducida por Wycliffe Diego).

**YATAMA:** yapti Tasba Mariska nani asla takanka (fundada en la quinta asamblea en 1987 en Rus Rus para unificar a MISURASATA, MISURA y KISAN conducida por Rivera, Fagoth, y Diego hasta 1993, por Diego y por el Dr. Serapio desde 5/93).

#### Referencias

1. Estudio demográfico sobre Nicaragua oriental (será publicado en Wani N° 15, Managua, febrero 1994).
2. La coalición opositora (UNO) ganó una clara mayoría de 2:1 en los distritos de Bluefields y las islas Corn y 3 escaños, aunque los líderes populares del FSLN fueron reelectos. El voto de la mayoría mestiza (principalmente campesinos pobres) del interior tal como en Kukra Hill, Kama, Kukra River, Boca del Río Grande, Zona de la Cruz y Tortuguero, fue para el FSLN. Esto sucedió a pesar del descontento con la poco convincente reforma agraria

del FSLN, de la cual estaban excluidos en gran medida, y la fatal continuación de la conscripción militar obligatoria (SMP) a causa de la cual la juventud campesina era la más frustrada. De sus 18 escaños, el FSLN ganó sólo 6 en Bluefields pero 12 en el interior. El FSLN tuvo la mayoría en 4 de 9 distritos rurales (los 3 escaños de Tortuguero, 2 en La Cruz, 2 en Kukra Hill/Kama y 2 en Kukra River), YATAMA ganó en 2 distritos (2 en el área de Laguna Pearl, 2 en la Boca del Río Grande; 1 en La Cruz) y UNO ganó en 7 distritos (dos tercios de los votos en Bluefields y todos los de la isla Corn). En forma sorprendente, las áreas de minorías étnicas, los indios rama y garifuna, votaron dos tercios por UNO, un tercio por el FSLN y ninguna por YATAMA.

3. El Dr. Alvin Guthrie Rivers, un abogado criollo, ex sindicalista y miembro del Partido Socialdemócrata (PSD) de Alfredo César.
4. El Gobernador Guthrie fue acusado de connivencia con mafiosos y traficantes de drogas. Diputados de su propio partido (PSC) lo acusaron de corrupción y negociados.
5. Scherrer 1993, Entrevista con el Prof. Eduardo Arguella Rankin (ex presidente de la Asamblea Regional de la RAAS, miembro del PSC).
6. Para una lista cronológica de las organizaciones indias opositoras comparar: Scherrer y Buvollen 1993, Entrevista con Horacio Chacon y Mitchell Clinton.
7. La facción de Rivera consiste principalmente de Rivera, Alfonso Smith, David Rodríguez, Dale Teófilo y Kenneth Bushy.

8. Esto ha sido considerado como flagrante oportunismo por algunos observadores, desenmascarando a Rivera como el auténtico líder ya que el partido UNO no tenía la autonomía como punto en su programa. Las agencias respectivas de EEUU pueden haber presionado fuertemente a sus antiguos aliados, y se firmó un acuerdo secreto entre la facción de Rivera en YATAMA y UNO.

9. Scherrer 1993. Entrevista con Alfonso Smith. El líder partidario del FSLN de Puerto Cabezas, Henry Hermann, opuso públicamente el voto de los delegados del FSLN de las minas. Apparently, la frustración con la administración de Panting fue más fuerte que el miedo de apoyar a los brooklinistas. Después de varios escándalos, tales como la concesión «Caribbean 200 S.A.» en 12/92 (cuando Panting vendió el derecho exclusivo de pesca en las aguas de la RAAN a una dudosa compañía estadounidense, por algunos réditos sustanciales), y la negligencia total de Panting del área de la mina dominada por el FSLN el día en que llegó la venganza.
10. La principal razón del retorno final de Rivera a la costa es el compromiso central del gobierno con sus aliados (el FSLN) para reducir el presupuesto de INDERA y disolverla tarde o temprano.
11. Este consejo consistía de Wycliff Diego (presidente), Roy Dixon (vicepresidente), Steadman Fagoth (secretario), Uriel Vanegas (secretario), Vivaño Wilson (secretario), Yotham López (secretario), Bobby Holmes (fiscal) y con José Luis Gostas del Consejo Electoral como moderador.

Resultados de las elecciones de 2/94 en las dos áreas autónomas de Nicaragua Oriental:

	PLC	FSLN	YATAMA	UNOp	AACM	ADECO	Total
RAAN	19(42,2%)	19(42,2%)	7(15,6%)				45
RAAS	18(40%)	14(31,1%)	5(11,1%)	5(11,1%)	2	1	45
Total	37(41,1%)	33(36,7%)	12(13,3%)	5(5,6%)	2	1	90 escaños

PLC: Partido Liberal Constitucionalista (Misquito en RAAN); FSLN: Frente Sandinista de Liberación Nacional; YATAMA: Wapti tasba mariska nani sla takanka/ Hijos de la madre tierra unidos, hoy sólo la facción de Rivera (Miskitu); UNOp: Unión Nacional Opositora (Mestizo); AACM: Movimiento Auténtico Autónomo Costeño (Criollo); ADECO: Alianza Democrática Costeña.



**KANAKA**

**MAOLI**

el  
pueblo  
indígena de  
Hawai'i

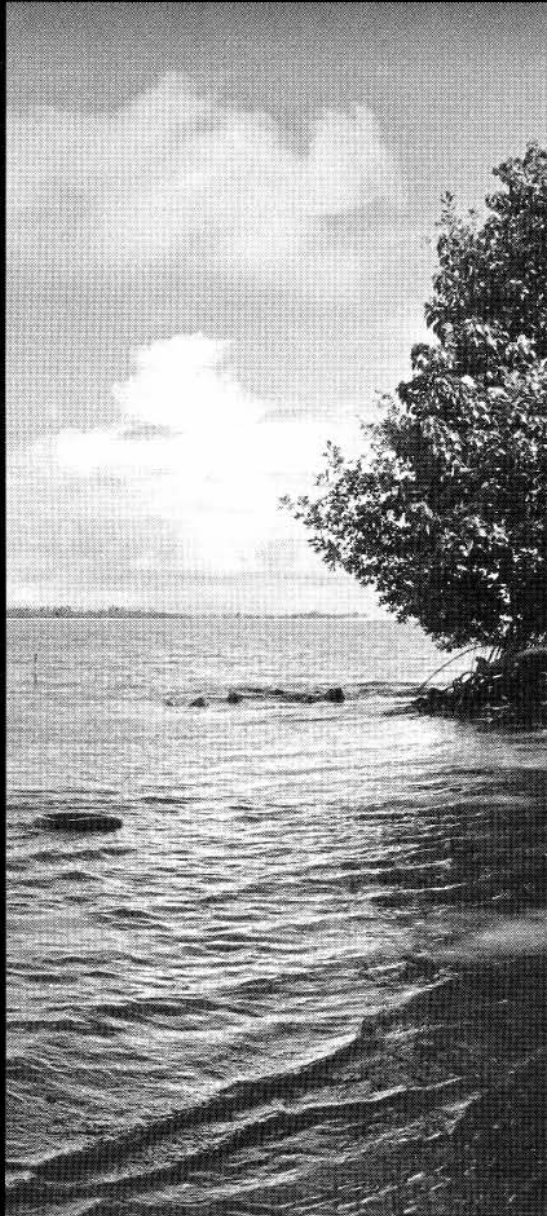


*Fotos: Ed Greevy*









# PARAGUAY:

## Los enxet y su lucha para recuperar su territorio

por  
Stephen W. Kidd

### Introducción

El Paraguay es uno de los países de América del Sur menos progresistas en términos de tratamiento de su población nativa. Aunque los derechos indígenas contenidos en la Constitución Nacional, la Convención 169 de la Organización Internacional de Trabajadores y otras leyes nacionales dan la impresión que los indígenas tienen una posición bastante privilegiada, esta estructura legal parecería ser nada más que un esfuerzo por salvar las apariencias pues, en realidad, muy poco es el apoyo brindado por el Estado a los indígenas.

Este artículo examina la lucha de tres pueblos indígenas para recuperar una parte de su territorio tradicional. Se trata de los pueblos indígenas *enxet* (*lengua sur, sanapaná y angaité*) que viven en una área del Chaco conocida como la Zona Anglicana, que está deslindada en el norte por el Riacho San Carlos, en el sur por el Río Montelindo, en el este por el Río Paraguay, y se extiende 200 kilómetros hacia el oeste. Aproximadamente 6.000 indígenas habitan la zona y, de ellos, 4.000 están activamente solicitando un mínimo de 160.000 hectáreas de su territorio tradicional.

### La invasión del territorio de los enxet

Antes de la invasión de su territorio, la economía enxet se basaba en la cacería, la recolección y la pesca, aunque también cultivaban pequeñas chacras y tenían algunos animales domésticos, sobre todo ganado, ovejas y cabras. Vivían en comunidades flexibles que solían variar en tamaño entre veinte y sesenta personas. Durante la mayor parte del año estos grupos residían

cerca de las aguadas permanentes y semi-permanentes, separados por distancias de entre siete y treinta kilómetros.

En el período colonial español y, de hecho, hasta el principio del siglo veinte, los pueblos indígenas del Chaco Paraguayo lograron mantener su independencia y su tierra nunca fue invadida exitosamente por los españoles ni por los paraguayos subsiguientes. Aunque esto puede ser explicado parcialmente por la presunta falta de recursos naturales de gran valor en el Chaco, un factor significativo fue la posesión del caballo por los *mbaya*, *lengua-juiagde* y *enimaga-cochaboth*, en aquel entonces las naciones indígenas en mayor contacto con el Imperio Español. En otras partes de América el caballo había posibilitado la supremacía e invencibilidad de los invasores europeos, pero los indígenas chaqueños lo habían adoptado antes de entrar en conflicto intensivo con los españoles. Consiguientemente, pudieron neutralizar la ventaja militar de los europeos, impidiendo su penetración en el Chaco e, incluso, expulsándoles de una área grande de Paraguay oriental.

Los enxet no se pusieron en contacto con los blancos hasta el fin del siglo dieciocho cuando migraron hacia el Río Paraguay para ocupar el espacio dejado por los pueblos ecuestres quienes, diezmados por en-

fermedades, se habían trasladado al norte o habían sido incorporados por los otros pueblos chaqueños (1). Durante el siglo diecinueve, la independencia de los enxet no se hallaba amenazada y, de hecho, su posición fue reforzada con la derrota del Paraguay en la guerra de la Triple Alianza de 1865 a 1870. El contacto con los paraguayos se limitaba a trueques sobre el Río Paraguay, escaramuzas ocasionales y robos de ganado.

Pese a esto, los antecedentes del despojo territorial de los enxet se remontan al año 1825 cuando el gobierno paraguayo emitió un decreto que requería a todos los ciudadanos presentar sus títulos de propiedad. La tierra sin título fue declarada propiedad fiscal y el gobierno utilizó este decreto para tomar posesión »legal« del Chaco. Por supuesto, esto no cambió en nada la situación verdadera en el Chaco.

No obstante, en 1885, con la intención de pagar su deuda externa, el gobierno paraguayo inició la comercialización de las tierras fiscales. Dentro de un plazo de dos años, sesenta personas, mayormente especuladores europeos, adquirieron 115.591 km<sup>2</sup> de tierra chaqueña. Sin embargo, aun en ese tiempo, todavía no había asentamiento blanco alguno en el Chaco fuera de la costa del Río Paraguay.

Paulatinamente, algunos de los nuevos



dueños, tentados por las posibilidades económicas presentadas por la extracción de quebracho para la producción de tanino y la ganadería, comenzaron la explotación de sus posesiones. Fábricas para procesar *el* tanino fueron construidas sobre el Río Paraguay y se establecieron estancias en pleno Chaco, aunque recién en la década de los cuarenta se logró cerrar con alambre toda la tierra de los enxet.

La invasión de su tierra no se hizo sin violencia aunque no pareciera tanto cuando se compara con las guerras de genocidio perpetradas contra los indígenas del vecino Chaco Argentino. Aunque los enxet mataron un pequeño número de no-indígenas, los invasores encontraron relativamente sencillo ocupar el Chaco. Se explica por un número de razones. Los indígenas fueron tremendamente debilitados por la aniquilación de su población como consecuencia de la introducción de enfermedades no autóctonas, estimándose que, entre 1884 y 1920, la población de los lengua sur cayó de 8.000 a 2.000. La posesión, por los no-indígenas, del rifle de repetición les dio una ventaja militar considerable y esto se puso en evidencia en una serie de masacres de comunidades de los enxet, aún tan reciente como en los años cuarenta. También, los colonizadores fueron ayudados por la «Sociedad Misionera de América

del Sur» de Gran Bretaña la cual, desde 1888, llevó a cabo entre los enxet una campaña de pacificación activa y exitosa.

Los sistemas actuales de economía y de tenencia de tierra

El territorio de los enxet está, hoy en día, dominado por estancias ganaderas extensas. En 1981, el 98% de la tierra constituía estancias de más de 1.000 hectáreas, pero la realidad es que propiedades de 10.000 hectáreas se consideran pequeñas y la estancia más grande de la zona en 1991 fue la de Quebrachales Puerto Colón con más de 300.000 hectáreas (2). La única excepción es al norte del territorio de los lengua sur donde aproximadamente 11.000 menonitas poseen más de un millón hectáreas.

Las estancias practican un sistema de producción ganadera extremadamente extensiva. Las áreas alambradas son amplias, a menudo entre 5.000 y 10.000 hectáreas, y poco se ha hecho para mejorar las posibilidades económicas de la tierra. El ganado salvaje es muy común en los bosques, y la ganadería se reduce, esencialmente, a un sistema de «cosechar» el ganado y, como resultado, el territorio de los enxet, hasta la fecha, ha sufrido muy poco daño ecológico y, con su abundante fauna y flora, ha cambiado muy poco comparado con hace

cien años. No obstante, la situación ya empieza a agravarse pues, con una frecuencia creciente, se van despejando los bosques para plantar pastura artificial.

La situación contemporánea de los enxet

En términos de su residencia, los enxet del área pueden ser clasificados en dos grupos. Aproximadamente 3.500 personas viven en cuatro colonias indígenas mientras los restantes 2.500 están esparcidos en las estancias en comunidades que varían entre familias individuales hasta casi 300 personas. Sin embargo, estas meras cifras tal vez sugieran un cuadro algo falso y deben ser examinadas más detenidamente.

Las colonias comprenden un total de 45.000 hectáreas y se ubican en tierra comprada por la Iglesia Anglicana Paraguaya con financiación recibida de varias agencias europeas. Aparte de Makthlawaiya que se obtuvo al fin del siglo pasado, esta tierra se ha conseguido desde 1980 y rápidamente fue ocupada (3). Tal ha sido la demanda de tierra que las colonias ya están sumamente sobrepobladas. Aunque la ley paraguaya exige un mínimo de 100 hectáreas para cada familia indígena en el Chaco, las colonias tienen mucho menos disponible: Makthlawaiya con 3.739 hectáreas tiene 28 hectáreas por familia, Sombrero Piri con 9.500 hectáreas tiene 40, El Estribo con 9.474 hectáreas tiene 30 y La Patria con 23.000 hectáreas tiene 83. Como resultado, subsistir de las actividades económicas tradicionales con los recursos naturales existentes se vuelve imposible. Por tanto, ha habido muchos intentos de promover actividades económicas alternati-

vas en estas colonias, normalmente proyectos agrícolas, pero casi todos han fracasado. Hay varias razones. Un factor limitante grande es que el clima es marginal para la agricultura, convirtiéndola en una actividad muy precaria. Por ejemplo, la lluvia es muy localizada y, en el período precolonial, los enxet tenían que superar esto cultivando varias chacras pequeñas esparcidas por una zona bastante amplia. Hoy en día, esto ya no es posible y es muy normal que no rindan las chacras y, como consecuencia, sólo un hombre poco sabio, o uno con mucha tecnología moderna, dependería de la agricultura. Además, muchos de los proyectos se contraponen a los valores éticos de los enxet. Por ejemplo, la agricultura exitosa exige almacenaje y ahorros y está en conflicto con el énfasis dado por los enxet a la exigencia moral de compartir. Como resultado, los enxet transforman los proyectos según sus propios conceptos y valores, lo cual desemboca en su fracaso subsiguiente (4). La consecuencia de la sobrepoblación es que la mayoría de la gente es obligada a pasar gran parte de cada año trabajando en las estancias o en las colonias menonitas.

En las estancias, la situación económica varía de acuerdo al tamaño de la comunidad. En las comunidades pequeñas de dos o tres familias, la mayoría de los varones adultos tiene empleo y la cacería, recolección y pesca son actividades poco practicadas aunque, cuando se hacen, es con gusto. En contraste, sólo una pequeña proporción de la población tiene empleo en las comunidades grandes y la mayoría sigue subsistiendo de sus actividades tradicionales. Por ejemplo, en 1991, en la estancia de Quebrachales Puerto Colón, de 230 familias que viven allí, menos de 10% tenían un miembro de la familia empleado.

Las prácticas de empleo en las estancias dejan mucho que desear. Actualmente, el sueldo mínimo legal equivale a US\$4.00 por día más provisiones, una suma extremadamente inadecuada. Algunas estancias lo pagan pero son una minoría. Frecuentemente, los indígenas reciben US\$1.20 por día, más una pequeña cantidad de provisiones. En una estancia los indígenas son pagados solamente en Navidad. Durante el año reciben alimentos y ropa en forma de crédito el cual, cada Navidad, es descontado de su sueldo, recibiendo al final entre US\$40 y US\$80 por año. Esa práctica de dar bienes con crédito es característica de todas las estancias. Los dueños pueden cobrar precios elevados y es normal que los indígenas reciban en efectivo, al fin del mes, solamente un total

de US\$5.00. Algunas estancias prometen sueldos razonables a sus empleados indígenas pero, al final, no les pagan nada pues saben que legalmente están totalmente desprotegidos. La posición de las mujeres es aún más precaria pues reciben sueldos ínfimos y solamente trabajan para conseguir unas pocas provisiones.

Las condiciones para los trabajadores enxet temporarios en las colonias menonitas son semejantes. A pesar de reglamentos internos de los propios menonitas los cuales les obligan a pagar el equivalente de US\$5.50 por día, muchos pagan la mitad y es muy raro que se den provisiones adicionales. Hasta hace poco, muchos menonitas seguían la práctica ilegal de pagar a los indígenas con «vales» los cuales solamente se podían cambiar por mercaderías en la cooperativa menonita.

Cabe decir también que, en general, las prácticas de empleo son racistas pues un no-indígena que hace el mismo trabajo que un indígena, casi siempre gana más.

Por lo tanto, no ha de sorprender que la mayoría de los indígenas prefieren, si se presenta la posibilidad, depender de la cacería, la recolección y la pesca. Esto es reforzado por el hecho de que no conciben estas actividades como trabajo sino más bien como algo que se hace con gusto. El dinero se obtiene de la venta de pieles y miel silvestre y, a pesar de los precios bajos que reciben, es fácil ganar más de lo que rinde un empleo. Algunos propietarios, sobre todo los de los grandes latifundios, continúan permitiendo el acceso de los indígenas a sus cazaderos pues entienden que esto mantiene, rápidamente disponible, a una fuente de mano de obra barata. Sin embargo, se está volviendo más y más común que el permiso para cazar se niega a los indígenas, y la situación va deteriorándose con una rapidez alarmante como consecuencia de la subdivisión de los latifundios.

A pesar de todo lo que han sufrido como resultado de la invasión de su territorio, los enxet se han aferrado a su identidad étnica. Por supuesto, ha habido transformaciones profundas. Por ejemplo, para ayudarse a sí mismos a explicar y controlar la crisis en la cual se encontraron, han creado y participado en una serie de nuevos movimientos religiosos. No obstante, estos han tenido un carácter esencialmente indígena y han consistido en el desarrollo de prácticas sincréticas incorporando los elementos del cristianismo que los enxet han considerado útiles. Su cosmología ha sido poco transformada y, en los últimos años, sus danzas, las cuales durante muchos años

fueron suprimidas por los misioneros, actualmente son practicadas en casi todas las comunidades de la zona. Sus chamanes, también objetos del desprecio y la prohibición misioneros, hoy en día desempeñan su oficio abiertamente y son responsables por la mayor parte del cuidado médico en sus comunidades. Su rol es especialmente importante dada la falta de servicios médicos en la zona. Las comunidades en las estancias no reciben ninguna visita de personal médico y, aunque en las colonias los anglicanos proveen un servicio mínimo, es muy inadecuado consistiendo solamente en visitas mensuales. No obstante, debe señalarse que no están bajo ninguna obligación de proveer este servicio y, evidentemente, es muy superior al del gobierno.

Los valores morales tradicionales de las sociedades enxet continúan vigentes en la vida comunitaria. La autonomía personal del individuo es respetada y cualquier efecto negativo potencial que esto pueda tener en la unidad comunitaria es obviado y contrapesado por el énfasis que se pone en el valor del respeto mutuo. Por lo tanto, el enojo, interpretado como un ataque a otra persona, es concebido como uno de las peores fallas humanas. Las relaciones de género son caracterizadas por la complementariedad y la violencia dentro del matrimonio es rara. De hecho, es más probable que una mujer golpee a un hombre que al revés. Como ya se ha mencionado, el compartir los comestibles todavía es común y el prestigio continúa asociado con la generosidad. Obviamente, con esto no quiero decir que no tienen problemas en sus comunidades sino que, en contraste a la imagen de personas desculturizadas y alienadas que se suele pintar, mi intención ha sido enfatizar que los enxet, a pesar de sus sufrimientos, han logrado defender una gran parte de su cultura, la cual todavía juega un rol importante en su vida comunitaria.

En los últimos años los enxet han llegado a darse cuenta que, para mejorar su bienestar y preservar su forma de vida, es necesario legalizar por lo menos una parte de su territorio tradicional. Sin embargo, antes de describir los pasos que están tomando para lograr esto, ubicaré sus reivindicaciones territoriales en su contexto legal.

#### Los derechos territoriales indígenas en el Paraguay

La estructura legal que apoya las reivindicaciones territoriales de los indígenas del Paraguay es bastante impresionante. Partiendo de la Constitución Nacional de

1992, parecería que hay poco impedimento legal para una resolución justa de la problemática indígena de tierras. Los indígenas son reconocidos como «pueblos» y el Artículo 64 de la Constitución estipula que: «Los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida». El Estado les tiene que proveer estas tierras gratuitamente.

En 1993, Paraguay también ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajadores y el Artículo 14 consolida los derechos de los pueblos indígenas a las tierras que tradicionalmente han ocupado. Con una elección cuidadosa de vocabulario, los formuladores del convenio especificaron que los derechos de los indígenas a la propiedad de la tierra son *reconocidos*. Por utilizar este término en vez de *otorgados*, se evita «cualquier inferencia que el Estado tiene un derecho previo y predominante que le faculta disponer las tierras tribales a quienquiera elija» (Bennett 1978: 32). Por consiguiente, la ratificación del Paraguay del Convenio implica que sus derechos al territorio enxet, establecidos por el decreto de 1825, son ilegítimos y que la venta subsiguiente de la tierra fue inválida.

La ley que regulariza los derechos indígenas es el «Estatuto de las Comunidades Indígenas» (Ley 904/81), promulgada en 1981. Hasta la aprobación de la Constitución actual, la ley fue debilitada por su inconstitucionalidad potencial pues la Constitución de aquel tiempo no reconocía la existencia de los indígenas. El artículo 1 de la ley garantiza la propiedad de la tierra a las comunidades indígenas y el artículo 14 especifica que su asentamiento «atenderá en lo posible a la posesión actual o tradicional de las tierras». El título de propiedad debe ser comunitario (Artículo 20) y la superficie debe ser calculada sobre un mínimo de 100 hectáreas por familia (Artículo 18). Los trámites que tienen que seguir los indígenas para legalizar su territorio son también explicados.

Estos procedimientos fueron reforzados por la ley 43 de 1989 que permite que las comunidades indígenas obtengan órdenes legales que prohíban cualquier innovación en tierras que están reivindicando o donde están asentados – por ejemplo la limpieza de los bosques y la siembra de pastura

artificial – y hace obligatorio informar a compradores potenciales de la solicitud indígena.

Con este cuadro formidable de legislación, la resolución de las solicitudes indígenas parecería ser relativamente sencilla. La realidad es muy distinta y ahora pasará a una discusión de la situación de las reivindicaciones territoriales de los enxet.

Las reivindicaciones territoriales de los enxet

El primer indicio que los enxet querían asentarse en su propia tierra se observó en la década de 1970. Se acercaron a la Iglesia Anglicana Paraguaya y pidieron su apoyo



para la obtención de su tierra. Los anglicanos decidieron seguir una estrategia de comprar tierra, la cual desembocó en la adquisición de Sombrero Piri. Con la promulgación de la ley 904/81, se abrió un debate en el Paraguay entre las organizaciones no-gubernamentales que apoyaban a los indígenas, en cuanto a si deberían seguir con la estrategia de comprar tierra o si deberían hacer un esfuerzo concertado para persuadir al gobierno a cumplir sus obligaciones legales. En 1982, con la intención de probar si la ley era cumplida, los anglicanos, actuando en representación de los indígenas, entregaron tres solicitudes de tierra al gobierno. Desafortunadamente, no persistieron en los trámites y, en cambio, continuaron con su programa de compras de tierra, obteniendo así La Patria y El Estribo.

Aunque en aquel tiempo la adquisición de tierras por vía comercial parecía im-

prescindible dada la difícil situación de los indígenas en las estancias, actualmente se puede apreciar que ha tenido unos efectos bastante negativos. El más grave ha sido la percepción popular que el problema de tierras de los indígenas en las colonias ya ha sido resuelta. La realidad es bien distinta y, como ya se ha mencionado, las pequeñas cantidades de tierra disponibles en las colonias ni se acerca a la superficie mínima estipulada por la ley 904/81. Los únicos que se benefician de este mito de suficiente y adecuada tierra son los que no tienen ningún interés en que los enxet recuperen su territorio tradicional.

Recién en 1988 los enxet decidieron tomar acción legal para asegurar la implementación de sus derechos territoriales. Desde aquel entonces, cuarenta comunidades han solicitado del gobierno la legalización de un mínimo de 160.000 hectáreas. Esto incluye tanto las comunidades en las estancias como las colonias de Makthlawaiya y El Estribo. Para poner las reivindicaciones de los enxet en perspectiva, y entender que no son exageradas, únicamente falta mencionar que ni siquiera constituyen el 8% de su territorio.

Todos los lugares reclamados están en manos privadas (5), pero la proporción de tierras reivindicadas de propiedades individuales varía considerablemente. En algunas, los indígenas están intentando legalizar una pequeña parte de un latifundio grande. Por ejemplo: están reivindicando un mínimo de 60.000 hectáreas de Quebrachales

Puerto Colón, una estancia que comprendía más de 300.000 hectáreas en 1991 (6); quieren 34.000 hectáreas de la estancia Salazar que tiene casi 100.000 hectáreas (7); y 15.000 de la estancia de Loma Porá con 61.000 hectáreas (8). En otros casos los enxet están reivindicando estancias enteras, tal como la de Siete Horizontes que comprende 18.000 hectáreas (9). En ningún caso puede decirse que sus reivindicaciones son injustas. Si los indígenas obtuvieran las áreas que requieren de los latifundios grandes, los dueños quedarían todavía con propiedades enormes y las indemnizaciones que recibirían podrían usarse para mejorar la productividad de la parte restante. Además, los dueños de las propiedades más pequeñas están todos dispuestos a venderlas comercialmente y, actualmente, su mayor interés está en recibir una indemnización lo más alta posible. El problema es como obligarles a aceptar

una indemnización razonable. Otro punto de importancia es que muchos dueños poseen más de una estancia y aunque se les quite una, todavía les quedarán otras tierras.

Las áreas reivindicadas están todavía en un estado bastante natural y proveen una muy buena oportunidad al gobierno para quitar un área grande del Chaco de la explotación comercial para preservar sus recursos naturales. Sería un importante paso hacia la protección de una de las últimas áreas todavía poco depredadas en América del Sur.

Paralelamente a sus reivindicaciones territoriales, los indígenas de las colonias han estado procurando conseguir los títulos de propiedad de la Iglesia Anglicana. Hasta la fecha, dos colonias han tenido éxito, Makthlawaiya recibió su título en 1991 y El Estribo en 1992.

#### El desarrollo de un discurso político entre los enxet

El discurso utilizado por los enxet para promover sus reivindicaciones territoriales está desarrollándose paulatinamente. Debe recordarse que estos pueblos han pasado por un período de crisis y sólo en los últimos tres años han empezado a relacionarse directamente con instituciones gubernamentales. Antes, los misioneros actuaban de intermediarios y actualmente los indígenas están en un proceso acelerado de aprendizaje, algo no fácil por el hecho de que la mayoría son analfabetos. Recién hace poco supieron que tenían ciertos derechos. Además, sus conceptos tradicionales de tenencia de tierras eran muy distintos a los de la sociedad occidental, y aparentemente no incluían el derecho de exclusión. Consiguientemente, una comprensión de los conceptos occidentales ha sido un paso preliminar imprescindible para poder entender y afirmar sus derechos. Esto no ha ocurrido rápidamente.

Un aspecto clave del discurso político que se halla en evolución entre los enxet es la aseveración de que el Chaco era antes un área libre de habitantes no-indígenas. Se destaca que solamente había enxet en su territorio. Un buen ejemplo se encuentra en un pequeño libro escrito por un enxet, Félix Bogado (1991: 13), en su propio idioma:

*Hace mucho no había paraguayos ni ingleses. Después, los enxet vieron por primera vez a los paraguayos en su valle de Concepción. En aquel tiempo las palabras de los paraguayos no tenían fuerza y eran muy pobres. Los paraguayos no entraban al*

*Chaco pues había muy pocos de ellos y fueron los enxet quienes viajaban al otro lado del Río Paraguay.*

En otras partes de su obra, Bogado recalca el bienestar de los enxet antes de la llegada del hombre blanco (p. 22) y vincula la crisis que padecieron en la colonización del Chaco (p. 29).

Aunque una gran parte del relato de Bogado es históricamente veraz, entre los enxet en general hay un movimiento por el cual la historia se está reinventando y transformándose en mito. Esto se evidencia muy bien en los relatos de los indígenas sobre batallas entre los paraguayos y los enxet. Un ejemplo cuenta como un gran número de soldados paraguayos entraron al Chaco. Al verles, los chamanes enviaron avisas para atacarles y lograron ahuyentarlos. Sin embargo, volvieron de nuevo y esta vez los chamanes usaron sus poderes sobrenaturales para provocar calambres fuertes en las piernas de los soldados para que se cayeran. Entonces, los enxet pudieron acercarse y matarlos con sus lanzas. Uno fue perdonado y, después de cortarle las orejas, fue mandado de vuelta para llevar la advertencia de que su pueblo jamás tenía que volver a entrar en el Chaco.

No hay ninguna evidencia histórica de batallas de esta escala entre los enxet y los paraguayos. Lo que está ocurriendo es que los mitos que se van creando se dirigen a la situación actual. Contienen dos mensajes claros: que el Chaco pertenece a los enxet y que es preciso que ellos defiendan sus derechos territoriales.

En diciembre de 1993, el discurso empleado se volvió mucho más explícito. Cien enxet llegaron a Asunción para exigir sus derechos, bailando toda la noche frente al Parlamento. Fue un acontecimiento histórico cuando uno de los líderes fue permitido dirigirse al plenario de la Cámara de Diputados. Su mensaje fue bien claro y pronunciado con una emoción raras veces vista entre los enxet. En resumen dijo:

*El Chaco es nuestro y sabemos ésto por las historias que nuestros abuelos nos contaron. Es como si los paraguayos nos lo hubieran robado. Nuestra cultura está en peligro y también los árboles, los peces y las plantas. Necesitamos la tierra para sobrevivir y nosotros somos los más indicados para cuidarlo.*

Demuestra como los enxet están aprendiendo a expresarse para que su discurso sea más fácilmente entendido por el hombre blanco.

La respuesta del gobierno

Hasta la fecha, el gobierno ha reaccionado **muy** poco a las reivindicaciones de los enxet quienes todavía no han recibido ni un metro cuadrado de tierra. Según la ley 904/81, dos instituciones gubernamentales son responsables de la tramitación de las reivindicaciones territoriales de los indígenas: el Instituto Paraguayo del Indígena (IN-DI) y el Instituto de Bienestar Rural (IBR). La ley estipula las tareas de cada institución y los respectivos plazos para su cumplimiento. Ninguna ha llevado a cabo, en forma adecuada, sus responsabilidades, y sólo han reaccionado cuando los indígenas o sus representantes los han presionado. Hay varias razones. La primera es una clara falta de interés pues, a pesar del alto número de funcionarios, muy pocos están comprometidos con su trabajo y la causa indígena. Sin embargo, también existe un grave problema de financiación, pues el gobierno se ha mostrado muy reacio a proveer los fondos necesarios para cumplir con sus obligaciones constitucionales.

El problema esencial es que las tierras reivindicadas están en propiedad privada y es imposible afectarlas a favor de los indígenas si es que no se paga una indemnización a los propietarios. Actualmente este dinero no existe. Con una actitud extraordinariamente contradictoria, el gobierno ha responsabilizado al INDI del pago de las indemnizaciones pero nunca le ha dado fondos adecuados. El presupuesto del INDI para la adquisición de tierra es insignificante, y ni cubriría la indemnización requerida por **una** de las reivindicaciones menores de los enxet. De hecho, su presupuesto para 1993 apenas cubrió los sueldos de los funcionarios. Cuando se tiene en cuenta que otros pueblos indígenas del Paraguay han presentado también muchas reivindicaciones territoriales se puede apreciar que los recursos financieros dis-



*Foto: Stephen Kidd.*

ponibles son mínimos. Hasta ahora, ha imposibilitado cualquier resolución de los casos. Por ejemplo, en 1993, un propietario quiso llegar a un acuerdo para afectar 10.000 hectáreas a favor de los enxet. A pesar de una promesa verbal del Ministro de Hacienda de que su ministerio proveería los fondos necesarios, estos nunca fueron entregados y se desperdició una excelente oportunidad.

Debe recordarse que muchos miembros del gobierno son latifundistas y se debe reflexionar si realmente pueden poseer la voluntad política para resolver la problemática indígena de tierras. El gobierno no ignora totalmente la situación indígena y el año 1993 fue caracterizado por el inicio de una política de regalar provisiones a los indígenas. Sin embargo, la utilidad de esta política debe ser profundamente discutida pues hay peligro de convertir a los indígenas en mendigos, siempre dependientes de las dádivas del gobierno. Se debe preguntar ¿por qué es tan fácil dar provisiones y tan difícil entregar lo único que acarreará una solución definitiva, la legalización de su tierra?

La respuesta de los propietarios. Aunque el gobierno ha permanecido inactivo, no ha sido el caso de los propietarios quienes, a nivel nacional, están unidos por

el poderoso gremio, la Asociación Rural del Paraguay. Hay indicaciones de una campaña concertada de parte de los propietarios para negar a los indígenas sus derechos. En 1992 la sección chaqueña de la Asociación Rural publicó un documento advirtiendo a sus miembros acerca de las reivindicaciones indígenas. Sugirió que la situación de los indígenas no era tan mala como siempre se pintaba, diciendo:

*Los indígenas nunca [sic] han sido olvidados. Nunca han sido empujados ni maltratados en forma alguna más que el resto de nosotros que poblamos el chaco.*

Esto es una aseveración interesante dado que uno de los autores, Robert Eaton un norteamericano, llegó al Chaco en la década de 1920 como un mero mayordomo y se hizo dueño de más de 100.000 hectáreas. Actualmente paga a sus empleados indígenas menos de la mitad del sueldo mínimo.

El documento continúa, tratando las reivindicaciones territoriales de los indígenas, señalando:

*Hasta aquí no se trata de invasiones ni de expropiaciones. Hay ciertas presiones y vagas amenazas que dejan una inquietud [sic] entre los propietarios. En todos los casos citados se trata de un programa de anti-*

*progreso para destruir lo que los osados pioneros han conquistado en el Chaco.*

El documento concluye:

*Nadie debe ni puede detener el progreso del chaco y del Paraguay en general.*

También, se sabe que en enero de 1994 se realizó una reunión de la Asociación Rural del Paraguay para tratar la cuestión de las reivindicaciones de los enxet.

En los últimos dos años los indígenas en las estancias han sufrido una variedad de presiones. Algunas estancias, sobre todo Quebrachales Puerto Colón, han aprovechado la respuesta inadecuada del gobierno para vender una gran parte de la tierra solicitada por los indígenas. Hicieron esto después de insistir, en noviembre de 1991, en una carta al IBR, que:

*La empresa manifiesta su deseo de encontrar una solución al pedido planteado [por los indígenas] que satisfaga a las partes sin perjuicio a ninguna de ellas.*

Parece que esto fue nada más que una táctica para ganar tiempo pues, en diciembre del mismo año, iniciaron la venta de una parte de la tierra que reivindicaban los indígenas y, para abril de 1993, las 300.000 hectáreas de Quebrachales Puerto Colón

se habían disminuido a 152.000. Desafortunadamente, a pesar de repetidas solicitudes, la ley 43 nunca fue invocada ni por el abogado de los indígenas ni por el gobierno hasta que fue demasiado tarde. Como resultado, los indígenas decidieron cambiar su abogado por alguien más comprometido con su causa, en el entendimiento que cuidaría sus intereses con más entusiasmo. La dificultad con estas propiedades subdivididas es que las negociaciones y expropiaciones futuras se vuelven más complicadas.

De manera semejante, algunos propietarios están intentando despejar los bosques en las tierras reivindicadas o rápidamente están haciendo inversiones en pequeñas mejoras para dar la impresión que la tierra es explotada racionalmente y, por tanto, más difícil de expropiar.

También, los dueños han comenzado a presionar a las comunidades con la intención clara de vaciar sus propiedades de todos los indígenas que no tengan empleo. Algunos han utilizado métodos directos, dando órdenes a los indígenas de abandonar sus estancias, y dos propietarios han llegado al extremo de quemar las casas de los indígenas. Un líder recibió una amenaza de muerte mientras otro fue atacado, aunque la policía nunca arrestó al agresor. La mayoría de los propietarios usan métodos más sutiles, intentando persuadir a los indígenas de irse como consecuencia del padecimiento de hambre. La manera exacta varía entre estancias pero incluye: prohibir a los indígenas guardar sus burros y caballos cerca de sus casas, forzándoles a meterlos en potreros enormes donde fácilmente se pierden; obligar a una comunidad a vender o matar todos sus cerdos; no proteger las chacras indígenas del ganado y, en un caso, sacar un alambrado que había construido un indígena, haciendo ingresar ganado para que comiera sus plantas; prohibir la cacería; matar los perros que utilizan para la cacería; e impedir que los «macateros» (10) lleguen a las comunidades, obligando a algunos indígenas a caminar más de 50 kilómetros para vender sus productos y comprar provisiones.

Algunos de los indígenas han sucumbido a las presiones, mudándose a las colonias existentes en busca de tranquilidad. Sin embargo, esto exacerba el problema de sobrepoblación en las colonias y, por lo tanto, la mayoría sigue aguantando los maltratos sin mudarse. Admiten que no lo pueden hacer indefinidamente, pero con-

fiesan desconocer donde podrían vivir.

El interés del Norte en el Chaco Desde el derrocamiento de Stroessner en 1989, los países desarrollados del Norte han demostrado un creciente interés en el Chaco. Actualmente, hay dos proyectos importantes que pueden afectar a los enxet. Desde 1990, el gobierno japonés ha estado llevando a cabo un estudio del Departamento de Presidente Hayes, una parte del cual es territorio de los enxet, y la propuesta diseñada implicaría una inversión de más de US\$600 millones. Es un monto increíble y, a precios actuales, suficiente para comprar Presidente Hayes casi tres veces. El proyecto tiene muy poco en cuenta a los indígenas, y si se realizara, aumentaría los precios de la tierra hasta tal punto que sería casi imposible conseguir tierra para los indígenas. Un gran número de líderes enxet ya han manifestado públicamente su oposición al proyecto si es que la tierra que reivindican no se legaliza de antemano.

El segundo proyecto está siendo elaborado por la Comunidad Europea y su meta es «el desarrollo sustentable del Chaco Paraguayo, la protección del hábitat de los pueblos indígenas y del medio-ambiente». El presupuesto es ECU18,2 millones y parecería tener intenciones loables. No obstante, manifiesta varios defectos serios pues la participación de expertos locales en su formulación ha sido mínima y se presta muy poca atención a la legalización de la tierra.

#### Conclusión

Ha llegado el momento de buscar una solución al problema de tierras de los enxet. Durante un siglo su condición inquietante ha sido ignorada y sus derechos han sido atropellados. El valor de la tierra pequeña va aumentando vertiginosamente, y si no se actúa ya, en breve será imposible conseguirlos. La existencia de los proyectos evidencia que hay mucho interés en el Chaco y que el deseo de invertir allá es fuerte. Lo que se requiere es la voluntad política para resolver la cuestión. Si el gobierno paraguayo y otros que tengan interés en el Chaco siguen inactivos habrá dos consecuencias muy claras: el proceso de etnocidio actual continuará hasta que las culturas enxet desaparezcan y, paralelamente, otro ambiente natural caerá víctima del apetito voraz del ser humano.

#### Notas:

- 1) Los *lengua-maskoy* actuales son el pueblo enxet que incorporó a los *lengua-cochaboth* y es por eso que llevan ese nombre.
- 2) En el Chaco Paraguayo, 59% de la tierra constituye propiedades de más de 10.000 hectáreas, mientras otro 33% constituye propiedades de entre 1.000 y 10.000 hectáreas. También debe tenerse en cuenta que mucha gente es dueña de varias propiedades.
- 3) La Sociedad Misionera de América del Sur poseía otras tierras de 18.000 hectáreas que tenía en fideicomiso para los indígenas de la zona. Sin embargo, alrededor de 1960 vendieron todo, dejando sólo la tierra de Makthlawaiya.
- 4) Por supuesto, esto no significa que los enxet piensan que los proyectos han fracasado. Desde su perspectiva, muchos de los supuestos fracasos han sido grandes éxitos puesto que proveían una buena cantidad de bienes que podían ser aprovechados inmediatamente.
- 5) De hecho, no hay tierra fiscal en la zona.
- 6) Estos son los lugares: Lamexay, Kalyephapopyet, Maskeweyke, Xakmasgekmenx y Xakmapoma.
- 7) Estos son los lugares: Mopey Sensap y Pañuelo.
- 8) Esto es el lugar Sawhoyamaya.
- 9) Esto es conocido como Yan Ekyaha.
- 10) Es decir, vendedores ambulantes.

#### Bibliografía

- BENNETT, G. (1978) *Aboriginal rights in international law*. Occasional Paper No. 37 of the Royal Anthropological Institute.
- BOGADO, F. (1991) *Apteemakxa nanok enxet*. Asunción: Iglesia Anglicana Paraguaya.

*libros recibidos*

Pedro Ceinos

**ABYA - YALA**ESCENAS DE UNA HISTORIA  
INDIA DE AMERICA

"Abya-Yala" es el nombre con el que los indios cuna de Panamá denominan al continente americano. Su uso se extendió rápidamente entre los pueblos indígenas; manifiesta la tenaz resistencia que los verdaderos dueños de América siguen oponiendo a la voluntad de los invasores de sus tierras. En este libro, a lo largo de 600 escenas históricas, se ejemplifican las relaciones entre los indios y los blancos en Abya-Yala, desde el desembarco de Colón hasta nuestros días.



Miraguano Ediciones, Madrid. Fax: 402 18 43

**"...NUNCA BEBAS DEL MISMO CANTARO"**

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



compilación y redacción:

Hanne Veber - Jens Dahl - Fiona Wilson - Espen Wæhle

por *Katja Kuaale*

» Los niños son los líderes de mañana, entonces ayúdennos por favor a obtener una voz en las Naciones Unidas mientras que somos jóvenes y de corazón limpio, así podremos algún día ocupar vuestro sitio con un fundamento mucho más sólido«. Estas fueron las palabras finales de Sleepy Eye la Fromboise, un muy joven representante de Nativos Americanos Sioux/SENECA. Hizo su declaración en la 11ª sesión del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en Ginebra, sentado cerca de los delegados de la Segunda Conferencia Mundial de la Juventud Indígena (2WIYC). Esta representa a más de 2.000 jóvenes indígenas de varios cientos de naciones indígenas de todo el mundo. Habiendo celebrado dos conferencias mundiales y planeando una tercera, en Quito, Ecuador, están actualmente construyendo una red de trabajo mundial de jóvenes indígenas. Generalmente las declaraciones de la juventud indígena han creado una atmósfera muy positiva en la sala de conferencias de la ONU y la juventud cuenta con la plena atención y apoyo del Grupo de Trabajo. »Reclamando Nuestro Futuro«, es la consigna de la Segunda Conferencia Mundial de la Juventud Indígena celebrada en 1993 en Darwin, Australia, y parece señalar el hecho de que la participación consciente y activa de la juventud en la cuestión indígena es realmente, o debería ser, la columna vertebral de la vida indígena.

IWGIA se reunió a conversar con seis jóvenes indígenas en Ginebra. Cuatro de ellos, Nancy Youwe, Jørgen Wæver Johansen, Lorena Allam y Aron Ross, representaban a la Segunda Conferencia Mundial de la Juventud Indígena, dos de ellos, Fernando Tije y Sharon Anderson, son estudiantes, observadores y participantes de la sesión del Grupo de Trabajo. Vienen de cinco diferentes extremos del mundo y tienen muy diferentes antecedentes. Sin embargo, están de acuerdo en que tienen mucho en común y en lo fructífero de encon-

trarse con otros jóvenes indígenas. Primero, en la sala de entrada de la ONU, IWGIA habló con los representantes de la 2WIYC.

**Nancy:** Soy originaria de Papúa Occidental y vivo en Holanda. En Holanda hay casi mil indígenas papúes en exilio, y como nuestro pueblo, que habita actualmente en Papúa Occidental, no puede representarse en conferencias internacionales, tenemos que hacerlo por ellos. Para nosotros es muy difícil hablar realmente sobre ellos y nosotros porque nuestras situaciones son tan diferentes. Estamos tratando de representarlos lo más posible. Las líneas de comunicación son muy pobres debido al hecho de que Papúa Occidental ha sido incorporada a la República de Indonesia desde los años sesenta y no tienen el derecho de vivir su vida de la forma que quieren, tanto a nivel económico, cultural o social. Son considerados ciudadanos de segundo rango y no pueden ejercer su propia cultura indígena. En todo esto, la juventud papú tiene una posición muy frágil y no les es posible salir del país. Por lo tanto, lo que tratamos de hacer es ser portavoces de ellos.

**Lorena:** Soy del noroeste de New South Wales, Australia y vengo por el pueblo de mis abuelas. De donde yo vengo, los aborígenes están muy marginalizados. Las comunidades son muy pequeñas y están aisladas en el noroeste y no hay mucho para hacer. Tienen TV y todo lo demás y pueden ver todas esas cosas, pero no las pueden obtener. No tienen capacidad económica. Muchos jóvenes terminan abandonando las comunidades para irse a las principales ciudades a trabajar. No muchos de ellos pasan por la educación secundaria. Muchos jóvenes beben, muchos abusan de la droga a causa del puro aburrimiento y básicamente por no poseer nada y no pertenecer realmente a nada. Las consecuencias de tal sentimiento de despojo son, que esta-

# Juventud Indígena en Ginebra

mos siendo encarcelados en un porcentaje desproporcionadamente más alto que cualquier otro grupo de Australia. Es más probable que los hombres jóvenes aborígenes mueran en custodia que cualquier otro grupo de Australia. Es más probable que los hombres jóvenes aborígenes estén en alguna institución cuando cumplen 18 años que cualquier otro grupo de Australia. Así que las estadísticas en contra nuestra son bastante feas. Es una mala imagen. La buena es que hay, creo, una creciente conciencia de nuestro valor como jóvenes. Cosas como la conferencia, que recién hemos celebrado, es para demostrarnos que somos buenos, que tenemos algo valioso para contribuir y creo que la elevación de la autoestima a través del renacimiento cultural, a través de la positiva afirmación de nuestra identidad y a través de cosas como la conferencia, es realmente de lo que consiste el futuro para nuestros jóvenes.

Jorgen: Soy de Groenlandia. En Groenlandia nuestro caso es un poco único. Estamos probablemente en una situación muy diferente de la de la mayoría de los otros pueblos indígenas; el hecho de que disponemos de autogobierno y lo hemos hecho durante 14 años. Lo que es triste de darse cuenta es que el proceso entero de autogobierno surgió de un movimiento juvenil a comienzos de los años setenta, y ese momento parece hacerse perdido. Creo que hoy, la juventud en Groenlandia no está tan comprometida en los procesos de toma de decisiones como lo debería estar. Esto es lo que realmente nosotros, tanto a nivel nacional como internacional, estamos tratando de establecer, que la juventud, la juventud indígena, que básicamente representa una mayoría de los indígenas, -se vea comprometida en los procesos resolutivos. Otro aspecto es que la mayoría de los pueblos indígenas tienen partes más o menos perdidas de su cultura y que las conferencias, como la que acabamos de

celebrar, no sólo son una revelación de nuestra propia cultura. Son también un gran lugar para intercambiar ideas y aprender de otras culturas. Creo que esto es extremadamente importante; especialmente cuando se es un grupo minoritario como los pueblos indígenas.

Aron: Mi pueblo proviene del noreste de Australia. Particularmente la juventud en Australia se encuentra en una situación en la cual nuestros mayores están muriendo muy temprano y muy rápido. Hay una necesidad muy profunda de parte de ellos de comprometerse inmediatamente en nuestra lucha y desarrollo comunitario.

*IWGIA: Experimentan realmente una creciente conciencia de ser indígenas entre ustedes mismos, como juventud; una especie de renacer de sus culturas?*

Lorena: Por mi parte, no lo llamaría un renacer. No puedo hablar por ningún otro, pero crecí sabiendo y estando orgullosa del hecho de mi ascendencia. Por lo que no es realmente un renacer, es una oportunidad de expresar nuestro orgullo y dignidad.

Aron: Muchos aborígenes crecen conscientes de quiénes son, pero lo que se está convirtiendo en un movimiento muy fuerte en Australia son las prácticas de genocidio cultural, de separar a los niños de sus padres y adoctrinarlos, borrando básicamente su identidad. Hay un movimiento de crecimiento muy rápido de personas que reivindican su procedencia y revisan los registros de adopciones; existen increíbles historias de búsqueda a través de todo esto para encontrar a sus familias. Así que esas cosas suceden juntas al mismo tiempo. Y creo que de alguna manera es muy positivo, porque la cultura y el pueblo aborígen están siendo mucho más visibles en nuestro país. Puede que no siempre estén representados de la mejor manera, pero al

menos los aborígenes están viendo a otros aborígenes y escuchan a aborígenes en los diferentes medios de comunicación.

Nancy: Les ha sido prohibido a los papúes occidentales llamarse papúes, hablar su propia lengua y básicamente celebrar su propia cultura. Así que para poder ejercitar la propia cultura indígena ha habido en realidad una fuerte resistencia al gobierno, y los jóvenes están tratando de comprometerse con eso. Es difícil porque están muy marginalizados, incluso más que los mayores. En la costa, la represión ha sido mucho más dura porque siempre fueron muy empujados en tratar de ejercer su cultura. Muchas veces son matados por el ejército, por lo que es una situación muy dura.

Jorgen: Desde nuestra perspectiva es de alguna manera un renacer de nuestra cultura. Durante los sesenta y setenta Groenlandia fue muy influenciada por las llamadas políticas de asimilación de G60, y en ese sentido hemos sido muy occidentalizados. No es que hayamos perdido nuestra cultura o algo así; siempre ha estado allí y siempre continuará estando allí, pero creo que foros como éste y una creciente conciencia contribuirán a que este hermoso patrimonio cultural que tenemos, sea reafirmado y fortalecido, y eso es necesario.

*La idea de celebrar una conferencia mundial de la juventud indígena surgió alrededor de 1990. En la Cumbre Mundial de Río, en 1992, la juventud indígena reunida fuera de la sala de conferencias del gobierno ganó impulso, y entonces la juventud cree fue anfitriona de la primer conferencia en Quebec, más tarde durante el mismo año. Después de dos conferencias se está creando una red de trabajo y los logros son obvios.*

Lorena: Bueno, habiendo asistido a la primera y luego organizando la segunda, lo que me di cuenta que pasó es que los jóve-

nes se están organizando mucho más, aprendiendo cómo participar en foros internacionales, cómo levantarse y decir lo que sienten. Creo que lo que realmente es interesante sobre las conferencias es que en algún momento siempre hay alguien que nos junta. Lo que estamos presenciando es que se están identificando líderes jóvenes. Entonces a un nivel espiritual es como una conexión real, un encuentro real de mentes, y a un nivel político es ver como todos estos jóvenes aprenden cómo articularse y cómo expresar lo que sienten sobre sus luchas y cómo quieren progresar. En la conferencia de Darwin de este año (1993), tuvimos oradores durante la mañana, líderes indígenas seguidos por la juventud indígena encarando los mismos temas, como los derechos, derechos territoriales, cultura y educación, y medio ambiente de los pueblos indígenas. Luego durante la tarde nos separábamos en grupos de trabajo, y esa era la estructura básica. Pero creo que las cosas más importantes de cualquier conferencia suceden en la periferia y no realmente en el foro. Hubo unos momentos realmente hermosos.

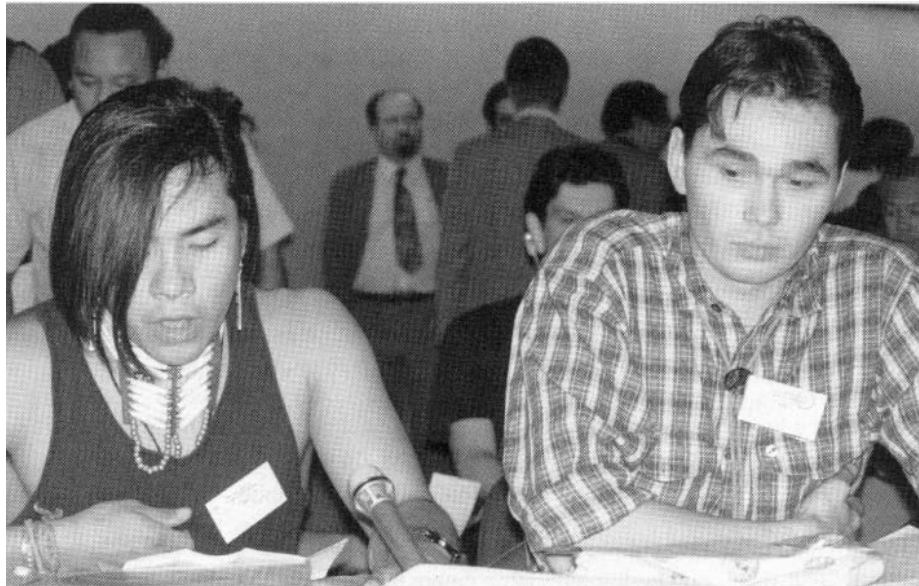
La gente cantaba y bailaba y compartía cosas, abriéndose realmente al otro. Esa también es nuestra forma; cuando nos juntamos ocurren estas cosas. Lo importante era lo que pasaba afuera, ya sabes, estabas sentado mirando unos jóvenes, uno de la India, otro de Papúa Occidental, uno de la Nación Cree, sentados y compartiendo una broma, riéndose, intercambiando números de teléfono... y probablemente también otras cosas. Son las cosas importantes que sucedieron, se compartió a un nivel muy personal.

**IWGIA:** Jørgen, tu dijiste en tu declaración de ayer en el Grupo de Trabajo, que la Segunda Conferencia Mundial de la Juventud Indígena representa a 2.000 jóvenes indígenas de varios cientos de naciones indígenas. ¿Hay algunos continentes o regiones que están más representados que otros?

**Jørgen:** Es obvio que el país que es anfitrión de la conferencia siempre va a estar

más representado, de una manera más apropiada, según mi punto de vista, al tener más representantes que las otras delegaciones. Tengo entendido que hay más de 500 diferentes naciones indígenas con sus propias culturas dentro de Australia, así que los pueblos de Australia no son una unidad homogénea. Eso es básicamente así. Creo que es realmente positivo que tantas naciones indígenas diferentes estuvieran representadas.

**Nancy:** Creo que la representación equitativa es realmente un gran problema, por-



*Izquierda: Sleepy Eye la Fromboise, Sioux/SENECA, presentando su declaración en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas. Derecha: Jørgen Wæver Johansen. Foto: Katja Kvaale*

que el caso es que en todos los continentes las naciones indígenas no son un grupo homogéneo; hay cantidades y cantidades de diferentes grupos indígenas. Lo que personalmente creo que es un gran problema es que África y Asia estaban mal representados. Dos tercios de los pueblos indígenas viven actualmente en Asia, pero había solamente un máximo de quizás diez delegados de Asia en esta conferencia. Creo que es nuestra responsabilidad encarar y asegurarnos de que la próxima vez o en el futuro trabajemos mucho más sobre eso, que logremos una equitativa representación.

**Lorena:** Quisiera agregar que, en primer lugar esta fue recién la segunda conferencia que tuvimos. Estamos todos realmente conscientes de que hay naciones en el mundo que no están reconocidas en sus estados colonizados como pueblos indígenas, y aunque sabemos quiénes son, es

realmente difícil primero hacer contactos, y además, lograr que salgan de sus países en forma segura y luego traerlos al lugar. Estoy de acuerdo que es algo que necesitamos encarar en los próximos años. Creo que lo que hemos logrado en estas dos primeras conferencias es establecer algo, que ahora es conocido en el escenario mundial como un foro de la juventud indígena. Así que quizás a partir de ahora sea menos difícil entrar en contacto con estos pueblos y ayudarlos a llegar a las conferencias. Tenemos que entender que hay pueblos en el norte de Birmania y Tailandia

que están en áreas muy remotas e inseguras. Entonces no lo consideraría un problema en este momento, pero ciertamente lo reconozco como algo sobre lo cual tenemos que trabajar en el futuro. La representación en cualquier foro es siempre algo difícil de lograr. No siempre se logra lo que se quiere. Uno quisiera reunir a todos estos pueblos, pero no es seguro que se logre.

*Durante la 11ª Sesión del Grupo de Trabajo, las reuniones multilingües parecían favorecer a los delegados de habla inglesa. Al planificar la tercera Conferencia Mundial de la Juventud Indígena en Quito, Ecuador, la juventud indígena podría solucionar este problema.*

**Lorena:** Esperamos que sea así. Una cosa que fue planteada en el último foro fue que los principales idiomas que usábamos, inglés, español y francés, no son nuestras lenguas. Son las lenguas de los colonizadores. Creo que podríamos ver en el futuro mayores oportunidades para que los pueblos hablen sus propias lenguas en vez de... tu sabes. No podemos evitar el uso del inglés, español y francés y es difícil comunicarse con la gente. Eso es en un nivel, en un nivel verbal. Pero en otras formas no es tan difícil, porque tenemos muchas cosas obvias en común en todo el mundo a pesar de nuestras diferencias políticas.

**Jørgen:** Creo que lo que observamos en esta conferencia fue que realmente había una unidad entre la juventud indígena a

pesar de los idiomas. Por lo que no veo a los idiomas como una barrera para la cooperación entre la juventud indígena.

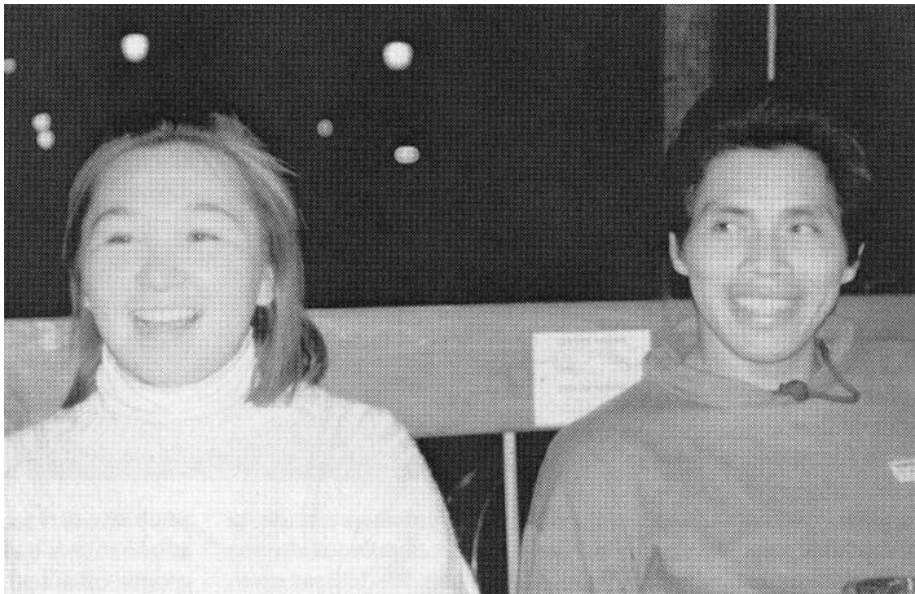
*El Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU y los delegados indígenas han discutido los términos técnicos de autodeterminación, por uno y otro lado, durante más de una semana dentro de la sala de conferencias. Sin embargo, enfocando el concepto de autodeterminación durante esta entrevista en la sala de entrada de la ONU se revelaron algunos aspectos, que no pueden ponerse en párrafos. Deben darse a un nivel personal antes de cualquier discusión política o jurídica.*

Aron: La autodeterminación está inextricablemente ligada al mandato a través del cual se ejerce, y eso es así tanto como pueblo soberano y como pueblo indígena. Creo que lo que los jóvenes se fijan, o lo que yo los alentaría a que se fijaran, es que de alguna manera, ser indígena no sólo es algo vinculado al nacimiento, sino que es un estilo de vida, un modo de relacionarse y pensar. Realmente tienen que fijarse en qué forma hemos sido coloni-

zados por los valores occidentales, por, tu sabes, cualquier valor, y analizarlos. Hay un aspecto muy clave en la autodeterminación, y consiste en actuar y vivirla a cualquier nivel y estadio en que el pueblo esté. No aceptar que nosotros, aunque sea de un modo simbólico y reducido, tengamos que reconocer a los gobiernos estatales como nuestros controladores. Eso puede no haber quedado totalmente claro, pero es una cosa subyacente. Además de todo el concepto de vivir la soberanía, existe ese aspecto clave de la participación. Independientemente de donde se esté, hay que estar, como se puede decir..., a gusto. Hay que creer en su entorno, que uno puede levantarse y participar. Creo que el pueblo ha sido pasivo durante demasiado tiempo, y ha esperado que un pequeño grupo de gente haga las cosas, quizás porque ese ha sido el *status quo* o porque es más fácil, o no tienen confianza de que nuestros pueblos sobrevivan y han estado

haciendo esto durante mucho tiempo. Creo que como jóvenes, tenemos que comprometernos.

Lorena: Para parafrasear a Aron; de lo que se trata la autodeterminación es que... tiene que darse también a un nivel personal. Se trata de la descolonización de la forma de pensar sobre quién se es, y cuál es la identidad de uno y cómo quisieras que fuera tu sociedad. Así que pienso que la autodeterminación lo dice todo: autodeterminación. Como persona hay que pensar sobre todas las cosas que Aron acaba de mencionar;



Sharon Anderson y Fernando Tijé.

Foto: Katja Kvaale.

luego discutir esas cosas a nivel local, nacional e internacional. Para mí, la autodeterminación no es algo que se pueda pedir a la ONU o que se pueda pedir que el gobierno otorgue. Es una forma de vida; como Aron dice, es como uno actúa. En sí misma es una expresión positiva; autodeterminación. Es organizarse y promover las cuestiones que son importantes. Es una iniciativa y creo que es lo que los líderes y mayores realmente necesitan ver en la juventud. Es el propio comienzo de un pueblo que dice «Bueno, he tolerado esto demasiado y voy a hacer algo al respecto y ésto es lo que voy a hacer». Creo que cosas como la Conferencia Mundial de la Juventud Indígena es un ejemplo de jóvenes que dicen que están prontos a encarar su lucha y realmente reparar los agujeros de sus redes, por así decirlo, para finalmente hacerse cargo totalmente.

IWGIA: Si pudieras decir algo a la juven-

*tud indígena del mundo, con la cual todavía no has tenido contacto, ¿qué les recomendarías?*

Nancy: Bueno, en el caso de Asia, lo que veo es que muchos pueblos indígenas están muy aislados y no saben mucho de lo que está pasando en otras partes de su continente. Creo que es muy importante para ellos saber, ya sea a través de conferencias o por medio de la lectura -la información puede ser compartida a diferentes niveles- que no están solos en su lucha. Los pueblos indígenas de todo el mundo están luchando y fortalece mucho ver que estamos en lo mismo. En el caso de Papúa Occidental, una de nuestras hermanas nos acompañó a la Primera Conferencia Asiática de Mujeres indígenas, y lo que ella vio y oyó allí fue realmente increíble para ella. Ella puede llevar muchas cosas nuevas y buenas a sus hermanas de Papúa Occidental. Algo importante para ella es tener una red de trabajo en esa región, de tal manera que puedan comenzar a pensar sobre formas de juntarse y compartir información y cosas de ese tipo. Eso es muy importante, salir de esa situación de aislamiento en la que muchos pueblos indígenas todavía están.

Lorena: Ahora hay una red de trabajo operacional de la juventud indígena, que conocen sus historias y que están consciente del hecho de que para lograr realmente lo que queremos, tenemos que expandir nuestra lucha y hacerla global, y juntarnos a un nivel internacional para hacer cambios reales. Aunque esta gente no está con nosotros, están con nosotros, porque estamos tomando la responsabilidad de asegurar que la juventud indígena esté representada.

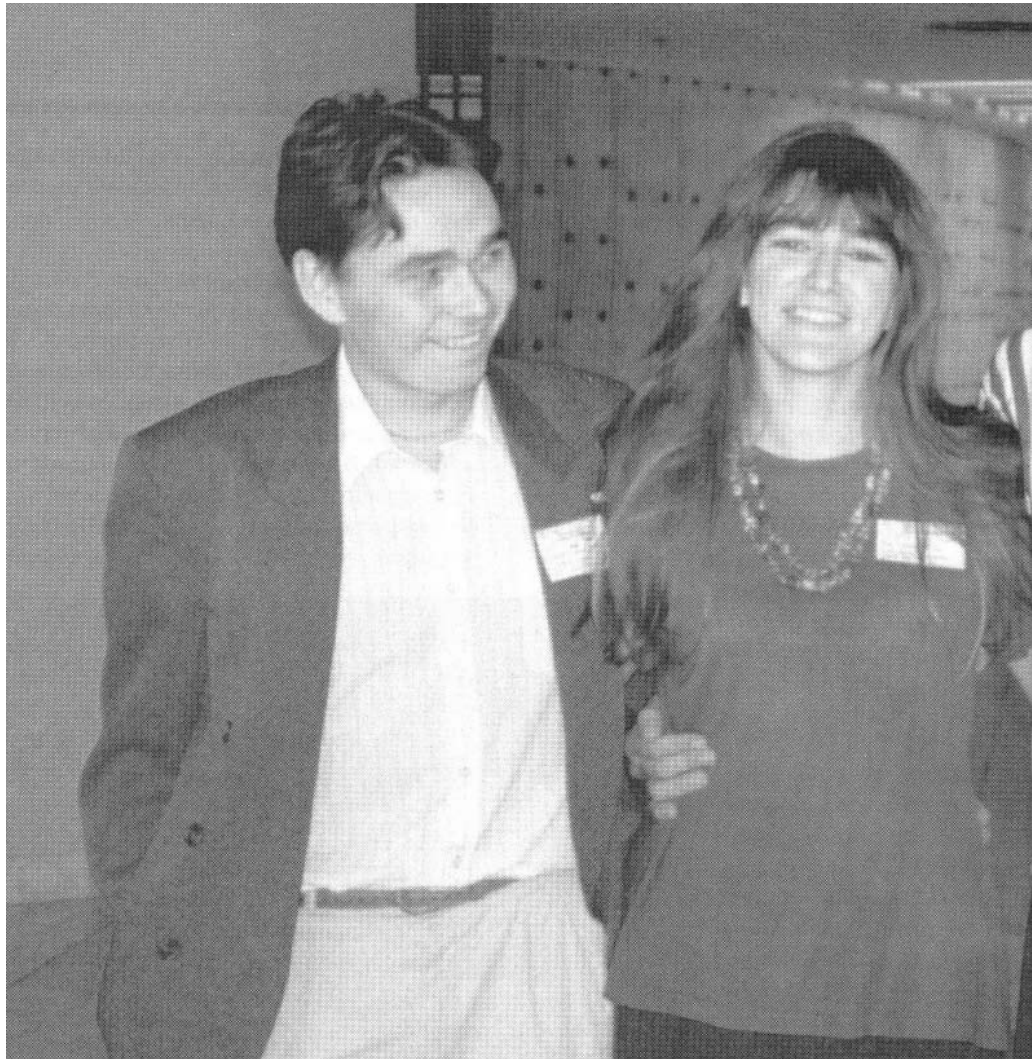
La Tercera Conferencia de la Juventud Indígena, a celebrarse en Ecuador, puede ser contactada a través de:

Prof. Felipe Tsenkush Chamil  
Presidente, Federación de Centros Shuar-Achuar Sucúa, Domingo Comin 17-38, Ecuador

*Sharon Anderson y Fernando Tije son estudiantes, invitados a la sesión del Grupo de Trabajo a través del proyecto de investigación de IWGLA. Inmediatamente antes de volver a sus respectivas comunidades en Alaska y Perú después de dos semanas en Ginebra, Sharon y Fernando se encuentran para sostener una conversación sobre la salvaguardia de la cultura, la lengua, la educación y la identidad.*

**Sharon Anderson:** Soy una estudiante de comercio de la Universidad de Alaska. Vengo de Ouzinkie, una comunidad de las Islas Kodiak, y soy una *aleutiana*. Quiero que Fernando diga su nombre y cuál es su pueblo. Tengo entendido que es un estudiante, y me gustaría mucho saber cómo llego a ser estudiante y se fue a la universidad en Lima.

**Fernando:** Estoy aquí como estudiante y delegado de la Asociación de Estudiantes Indígenas de Madre de Dios, en Perú. Estoy aquí para enterarme de los problemas a nivel comunitario así como nacional e internacional. Estudio derecho en la Facultad de Derecho, y la intención era intercambiar ideas entre la cultura occidental y la nuestra. Quisiera conocer las formas de pensar en lo que respecta a las cuestiones políticas en el mundo occidental y en Sudamérica. Tengo algunas experiencias para compartir sobre la creación de mi comunidad nativa. Yo vengo de un grupo de *arazairi*, el cual es muy pequeño. Somos nada más que 60 personas, pero la mayoría tenemos algún tipo de educación. Algunos han casi terminado la escuela secundaria, otros están en institutos o universidades, ya sea en Madre de Dios o en Lima. Todos están comprometidos en el proceso de salvaguardia de nuestra cultura; de valorar las tradiciones, mitos y cantos. Así es como estamos revalorizando nuestra cultura, porque siempre estamos pensando sobre la elevación de nuestro pueblos a través de la Federación Nativa de Madre de Dios (FENAMAD). Estamos planeando realizar algunas actividades en beneficio de nuestro pueblo; intercambiar cultura tanto nacional como internacionalmente. Nosotros los estudiantes tenemos un consejo en Lima. Cada año tenemos un proyecto concerniente a la recuperación de la cultura. Una vez al año viajamos a nuestras respectivas comunidades para implementar actividades culturales. También convocamos una asamblea, donde la cultura es valorada en la comunidad misma, con la plena participación de los ancianos. De ellos obtenemos valiosas informaciones



sobre la cultura, pero antes que nada la comunidad en sí misma es promovida durante el proceso. Las actividades que estamos planeando son, principalmente, presentar nuestro conocimiento a través de la escritura. Queremos escribir nuestra cultura para seguir este estudio. En los tiempos venideros, esto nos servirá como base para el examen de algunas cosas que existen en nuestra cultura, que nosotros podemos experimentar. Esto es importante, porque no somos como muchos otros pueblos de Madre de Dios; somos ciertamente muy pocos individuos. Y es por esto que estamos buscando proyectos para recuperar nuestra cultura. Los jóvenes quieren participar plenamente de esto, apoyando a FENAMAD. Estamos comprometidos desde nuestra base en Lima; el proceso está en marcha. Creo que deberíamos aprovechar la oportunidad de hacer esto también con otras culturas indígenas, fuera de nuestra realidad. No sé si podríamos intercambiar ideas y experiencias; podría ser con Sharon y su pueblo. Espero que en el futuro lo podamos hacer. Sharon puede ir a conocer mi pueblo y mi cultura, y yo puedo visitar al de ella. Realmente espero que se pueda realizar y no sólo decirlo en el grabador. Quisiera preguntar a Sharon sobre sus experiencias de su comunidad, su

pueblo y otras cosas. ¿Cuál es su opinión sobre estudiar en la universidad; por qué quiere estudiar?

**Sharon:** Mi comunidad consta de unas 200 personas. La industria principal es la pesca. Somos bastante modernos para ser una aldea nativa. Nuestra electricidad proviene de un pequeño proyecto hidroeléctrico, tenemos tres millas de camino en la isla, tenemos un camión volcadora, una ambulancia, y un VPSO, que es nuestra policía. Pero hay necesidad de mayor desarrollo económico en la comunidad. Aunque sea un pequeño negocio o algún tipo de pequeña industria para suplementar el ingreso de la pesca, que se realiza principalmente en el verano. Durante la mayor parte del año la mayoría está desempleada, y algunos hombre van a talar árboles. Mi título es de comercio. El título es llamado de desarrollo rural, y consiste en la administración de pequeñas empresas. Es especialmente diseñado para estudiantes que quieren trabajar en comunidades nativas u otras comunidades pequeñas y desarrollar los recursos económicos. Eso es lo que quisiera hacer con mi título, pero si vuelvo a nuestra comunidad ahora, después de obtener mi título, no voy a encontrar trabajo. Tendría que tomar el trabajo de otro, o tendría



*De derecha a izquierda: Jørgen Wæver Johansen, Lorena Allem, Aron Ross y Nancy Youwe en la ONU*  
Foto: Katja Kvaale.

Sharon: Hemos sido aculturalizados, asimilados **muy** bien dentro de la cultura estadounidense. Los rusos fueron los que nos »descubrieron« hace 250 años. Realmente no les importábamos, ni nuestra cultura. Podíamos **hablar** nuestra lengua, podíamos practicar nuestra cultura en el grado que quisiéramos. El pueblo aleutiano era como esclavo, debían cortar árboles para

los rusos, pero éstos nunca afectaron realmente la cultura. Alaska fue vendida a los Estados Unidos en 1867. Fueron los americanos que vinieron, hicieron hablar inglés a todos y los mudaron a casas de tal manera que la cultura se perdió.

*¿Se perdió totalmente?*

Bueno, casi, porque la gente dice que es aleutiana, lo cual es un pueblo diferente, pero son en realidad *aléuticos*. Y cómo la gente, y yo también lo hice, identifica nuestra cultura con la religión, con la Ortodoxia Rusa, que no es parte tradicional de nuestra cultura, pero así es como la gente se identifica, a través de la iglesia. No hablo mi lengua. Nunca he visto realmente un vestido tradicional aléutico, prerruso, preamericano, ni siquiera posterior. Nunca he visto a nadie usar artículos de pieles o tocacas. Antes tenían hermosos tocados pintados de bigotes de león de mar – los leones de mar están muy amenazados. Pero nunca he visto algo así. La Isla de Kodiak está rodeada de agua pero nunca he visto nadie en mi tiempo, e incluso mi padre decía que el nunca había visto a nadie, en un kayak, de una persona, de dos personas o el ruso de tres personas. No hay nada; no hay lengua, no hay ceremonias tradicionales o

danzas o cualquier otra cosa similar que yo haya sido testigo. Se cuentan algunas historias, pero no tengo idea de lo que realmente significan. Así que es muy difícil para mí, cuando la gente me pregunta, »¿quién eres?«, y yo digo »¡aleútica!«. Pero todavía no tengo idea de lo que significa. Y lo difícil es decir »¡aquí estoy, aléutica!« pero no tengo nada con qué identificarme; para demostrar que soy. No hablo la lengua, no tengo ropas tradicionales, es solamente algo que digo pero nada que practique.

*¿Pero es algo que experimentas, no algo que simplemente dices?*

Sí, siempre he sabido que era una aborigen, indígena. Desde que era joven supe que no era blanca, pero no tenía idea de lo que era ser nativo. Y todavía no lo sé realmente. Ahora soy consciente de la cultura nativa en general, y también estoy aprendiendo mucho sobre mi propia cultura a través de la lectura de estudios antropológicos sobre ellos realizados hace años.

Fernando: ¿Nadie conoce la lengua en toda la comunidad?

Sharon: Las personas de más de 50 años pueden hablar la lengua aléutica. Las de más de 40 la pueden entender. Las personas de menos de 40 realmente no la hablan ni la entienden. Hay pocos que lo hacen, pero así es como son las cosas.

*Durante esta conversación se hizo evidente que al venir de comunidades fuertemente colonizadas, como Sharon y Fernando, el individuo indígena está forzado a obtener la identidad concluyendo inicialmente: no soy no-indígena. En el proceso derivado de formación de la identidad, el lenguaje y los elementos culturales más visibles son pilares fundamentales posibles. Encontrarse con otros indígenas, como aquí en Ginebra, está estimulando ese proceso.*

Fernando: Creo que la próxima vez que nos encontremos, sería bueno hablar y hacer un informe escrito conjunto, con un intercambio de ideas, y determinar si ustedes pueden salvaguardar su cultura, como nosotros lo hacemos. Esto debería suceder pronto. Yo quiero aprender mi lengua, y que ustedes también aprendieran la suya; entonces podríamos traducir entre inglés y español. Por el momento, estamos valorando nuestra cultura tanto en español como en nuestra propia lengua. Esto es lo que estamos haciendo, y nosotros podríamos discutirlo por carta a la brevedad □

que crearme el mío, o alguien tendría que crear un trabajo para mí. Así que desde un punto de vista realista, probablemente no vaya a trabajar en mi comunidad en los próximos cinco años. Una pequeña estadística sobre gente con títulos en Ouzinkie: en mi memoria, mi hermana es la segunda persona en obtener un título secundario en Ouzinkie. Ella no vive allí, pero le gustaría trabajar en la región.

*¿Cuántos aleutianos hay?*

En 1971 había unos 3.000 así que imagino que ahora habrá unos 5.000 o 6.000. Están todos en la Isla de Kodiak... pero hay pueblos aleutianos en el continente, enfrente de Kodiak, y también el pueblo de la Península de Kenai, en esa área, son aleutianos, pero nosotros no los consideramos realmente aleutianos. Cuando hablamos de cifras o decimos aleutianos no los incluimos. Pero son del mismo pueblo.

Fernando: Quisiera conocer la opinión de Sharon sobre la recuperación y valoración de su cultura. No conozco sus planes e ideas, y la realidad, y cómo se practican actualmente las costumbres. No conozco nada de esto, pero me gustaría hacerlo.

# Declaración de los innu ante las Naciones Unidas

Comisión de los Derechos Humanos del Consejo Social y Económico de las Naciones Unidas  
31 de enero-11 de marzo de 1994

por George Rich

Sr. Presidente:

El 19 de febrero de 1985 Ben Andrew, un innu de Sheshatshit se dirigió a esta Comisión sobre el punto 9 y llamó «la atención de sus miembros sobre la tragedia que sufre su pueblo.» Se refirió en su intervención a «la desintegración de la sociedad innu durante los treinta años de colonialismo europeo.»

Lamentablemente, es mi tarea informar a esta Comisión que las prácticas gubernamentales, cuyos efectos se habían comenzado a manifestar hace nueve años en una tasa de suicidios del pueblo innu tres veces superior que la de los colonos europeos, no han cesado. El Gobierno del Canadá continúa negándonos nuestro derecho a determinar libremente nuestro futuro como pueblo. Por ejemplo, a pesar de la oposición expresa y explícita de la oposición innu, Canadá continúa alquilando nuestro espacio aéreo a las fuerzas aéreas del Reino Unido, Alemania y Holanda para el entrenamiento de vuelos tácticos de baja altura. El 20 febrero de 1985, al día siguiente de la intervención de Ben Andrew, la delegación observadora de Canadá respondió en esta Comisión categorizando a los innu como una minoría y por lo tanto, sin derecho a la autodeterminación.

Desde esa declaración, la situación de los innu se ha deteriorado aún más. El colapso social de los innu mushuau llegó a una proporción tal el invierno pasado, que creó un escándalo internacional cuando se enviaron a la prensa las grabaciones de video de las escenas de la aldea. Las imágenes de los niños innu parapetados en una choza no calefaccionada en temperaturas de 40° centígrados bajo cero, inhalando gasolina y gritando que querían morir,

creó una breve sensación en la prensa. Sin embargo, poca de esta cobertura examinó lo que había conducido a este espantoso nivel de colapso social de los innu mushuau. Lo que pasaba debe ser visto en el contexto de un sistema de relaciones entre el pueblo innu y el gobierno foráneo que había penetrado en su tierra por la fuerza en la década de 1950, y en el caso de los innu mushuau recién en 1970.

A partir de mediados de este siglo, la población innu de la península del Labrador/Ungava fue sometida a una serie de reubicaciones organizadas por el gobierno canadiense. Uno de los traslados que ocasionó las más desastrosas consecuencias fue el de la población entera de los innu mushuau a Utshimassits. Los 140 individuos fueron trasladados al norte en barcos y depositados en Nutak, donde se los puso a trabajar cortando leña. Lo que pasó fue descrito por un funcionario de Newfoundland de la siguiente manera:

*«... es ...cierto que de los niños nacidos durante los últimos tres años, dos de los cuales han pasado en Nutak, sólo siete han sobrevivido hasta la fecha. Mientras que en el mismo período han habido setenta muertes.»*

Después de esta experiencia, en la cual murió la mitad de la población, los sobrevivientes se escaparon y caminaron durante cinco meses para retornar al área cercana a la ensenada de Davis.

En 1967 se tomó una decisión por parte del gobierno de sedentarizar a los innu mushuau y establecerlos en una aldea permanente en la cual, en el lenguaje de los oficiales responsables, podrían «civilizar-se».

Las familias que fueron reunidas en Kas-taputshikunts Shipis fueron trasladadas de tierra firme a la isla de Iluikoyak. En el transcurso de los años que siguieron, fueron construidas casas y una escuela. Aislados durante la mayoría del año en esta isla y separados del territorio de caza innu mushuau de tierra firme, el alcoholismo se transformó en endémico. Después de la transición de tiendas de campaña a casas, los innu mushuau pasaron de tener las tasas más bajas de tuberculosis de la costa del Labrador a la más alta.

Atrapados en la nueva aldea, los innu mushuau nómadas experimentaron un constante ataque de los misioneros a su religión basada en la caza. Por primera vez los niños innu mushuau fueron sometidos a una educación estructurada por maestros europeos. La sociedad innu, siendo una cultura nómada de caza, sin ninguna tradición escrita, había transmitido sus conocimientos, habilidades, valores y sistemas de creencia dentro del marco familiar. El conocimiento y los valores eran adquiridos por el niño a través de la observación y emulación de los padres o abuelos. Abruptamente, este sistema de transmisión del conocimiento y valores que ordenan y dan sentido a la vida, fue interrumpido. Los procesos de este tipo conducen rápidamente al etnocidio.

Entre 1973 y 1992 hubo 47 muertes relacionadas con el alcohol entre los recién sedentarizados innu mushuau.

En 1991 los innu de Utshimassits comenzaron a realizar estadísticas de los intentos de suicidio y de aquellas consideraciones de suicidio cuando la amenaza había sido tomada suficientemente en serio como para necesitar intervención. Los innu regis-

# CANADA



traron un crecimiento geométrico durante los próximos dos años y medio.

Del 18 de julio de 1991 al 18 de julio de 1992, hubieron 24 intentos o consideraciones de suicidio que requirieron intervención, en una población de 460 personas.

Del 19 de julio de 1992 hasta el 18 de julio de 1993 hubieron 89 intentos o consideraciones de suicidios que requirieron intervención.

En el período de seis meses del 19 de julio de 1993 hasta el 31 de diciembre de 1993 hubieron 90 intentos o consideraciones de suicidio que requirieron intervención.

De 203 intentos o consideraciones de suicidio, 53 fueron amenazas serias, y el resto fueron intentos reales incluyendo armas de fuego, sobredosis de drogas, ingestión de sustancias venenosas, y ahorcamiento, con un intento de quemarse vivo y otro de ahogamiento. Dos de los intentos fueron exitosos y ambas fatalidades implicaron armas de fuego.

El programa innu de tratamiento para alcohólicos que compiló estas cifras subrayó que éstos son sólo los intentos registrados, estiman que las cifras anteriormente citadas representan por lo tanto el 60% del verdadero total.

El mensaje a los innu mushuau de sus nuevos amos europeos ha sido «imítennos o perezcan». La mayoría de los innu mushuau no han querido ni han podido ser asimilados por los europeos. El resultado es que muchos encuentran que la muerte es una opción mucho más atractiva que la vida bajo las condiciones creadas en la aldea construida por el gobierno.

Sr. Presidente, es difícil demostrar, en el breve tiempo que me corresponde, cómo el abuso sistemático y la humillación de un pueblo pueden conducir, y lo han hecho, al sufrimiento y la muerte, características dominantes de la historia reciente de los innu mushuau. La grave y sistemática violación de los derechos colectivos de los pueblos, tal como están enumerados en los artículos 1 y 2 del Convenio Internacional de Derechos Humanos, conduce a sufrimientos concretos y a la mutilación y destrucción de colectividades humanas enteras y de los seres humanos individuales que las componen.

En agosto de 1993, la Comisión Canadiense de Derechos Humanos publicó el documento *Informe sobre las Quejas de los Innu de Labrador* que había comisionado al Decano de la sección de Derecho Consuetudinario de la Facultad de Derecho de la Universidad de Ottawa, el Sr. Donald McRae. El Informante de la Comisión Canadiense de Derechos Humanos declara en la conclusión número 48 de este informe:

*«Es claro que los innu mushuau son víctimas de etnocidio o genocidio cultural».*

La Declaración de San José de La UNESCO de 1981 definió al etnocidio como cuando

*«un grupo étnico es negado el derecho a disfrutar, desarrollar y transmitir su propia cultura y su propia lengua, ya sea colectiva o individualmente. Esto comprende una forma extrema de violación colectiva de derechos humanos...»*

En conclusión, en el número 33 de su informe el Informante de la Comisión Canadiense de Derechos Humanos establece:

*«Las acciones negligentes y abusivas de los gobiernos federales (canadiense) y de Newfoundland, y sus repetidas omisiones, constituyen una sistemática y grave violación de los derechos humanos de los innu mushuau.»*

El informe de la Comisión Canadiense de Derechos Humanos describe en detalle las políticas gubernamentales y eclesiásticas que han llevado a los innu mushuau al borde del completo colapso social. Copias completas de este informe se pueden obtener de nuestra delegación en el local de la Comisión.

Hace tres semanas Canadá respondió a una propuesta de los innu de encarar las causas y los efectos de la crisis de los innu mushuau. Dando la bienvenida a esta prueba de la buena voluntad del Canadá de al menos reconocer el legado de su dominación de los innu y de encarar las consecuencias, esperamos la prueba de que el Canadá haya adoptado realmente un nuevo enfoque con respecto a nuestro pueblo, reconociendo nuestro derecho a la autodeterminación.

# El concepto de pueblos

por  
D. Murumbi

## Introducción

Es cierto que la categoría de *pueblos indígenas* no goza de un lugar prominente en Africa comparado con otras partes del mundo.

Esta verdad tiene su origen en dos hechos históricos: uno es la realidad de que en muchos estados nacionales africanos los pueblos aborígenes constituyen la mayoría de los habitantes y son, consiguientemente, el principal grupo que controla el aparato del estado. El segundo hecho es que los fundadores de los estados nacionales africanos, después de la obtención de la independencia del colonialismo, postularon que el término «pueblos indígenas» tiene un connotación divisiva para una joven nación que considera la consolidación de la unidad e identidad nacional como una prioridad, después de muchos años de régimen colonial que dividió al Africa en pequeños grupos étnicos antagonicos.

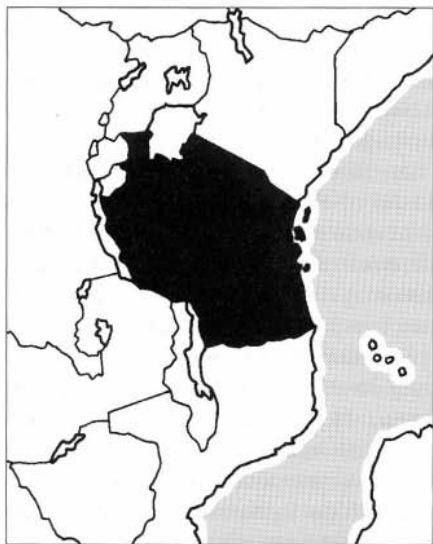
En muchos países como los americanos, en Australia, Nueva Zelanda y Escandinavia, la categoría de «pueblos indígenas» ha recibido reconocimiento porque las comunidades categorizaron como indígenas a los primeros habitantes en contraste con otros ciudadanos que llegaron más tarde y se convirtieron en el grupo constituyente de la población dominante. Es también debido a este hecho (de ser los primeros habitantes de esa tierra), que los gobiernos nacionales de estos países han acordado en alguna medida incluir la cuestión de los pueblos indígenas en el debate nacional. También se puede ver que es por la misma razón que algunos gobiernos tales como los de Australia y Canadá ven la necesidad de sentarse alrededor de una mesa con los

representantes de sus comunidades indígenas para discutir mejores formas de acomodar la realidad de la diversidad cultural en sus respectivos países.

Ya sea en Africa, América, Australia, Nueva Zelanda, Europa o Asia, los pueblos indígenas tienen aspectos culturales comparables que los hacen fácilmente identificables como una comunidad de «los pueblos indígenas del mundo». Todos los pueblos indígenas protegen el muy fundamental derecho a mantener su identidad cultural específica, independiente de aquella de las sociedades dominantes del estado nacional. Tienen respeto por sus tierras ancestrales y recursos naturales, los cuales constituyen el fundamento de su existencia como medios de subsistencia, el medio para una integridad cultural y espiritual para la comunidad entera, en oposición a la apropiación individual. Los pueblos indígenas están marginalizados en relación a la población dominante de cada estado nacional, aunque su estilo de vida sustentable de siglos de antigüedad, en relación con la naturaleza, contiene un tesoro de conocimientos y técnicas que toda la humanidad debería respetar para poder salvar a la madre tierra de la destrucción ecológica.

La cuestión de los pueblos indígenas de Africa con especial referencia a Tanzania  
Conceptos históricos

En la década de 1880, el continente africano fue dividido por la fuerza en 48 posesiones bajo diferentes fuerzas hegemónicas europeas. Vale la pena notar que Africa, como cualquier otra región del mundo, no está compuesta de una cultura humana



# AFRICA

## indígenas en

monolítica. Esta situación es igualmente cierta en cada una de las 48 partes en las cuales Africa fue dividida. La política impuesta por los poderes coloniales fue calculada para crear diferenciación entre los pueblos africanos por medios de otorgar un acceso desigual a la educación. Esto creó amplias disparidades en su participación en el aparato estatal y en la propiedad de la riqueza en la economía del estado nacional. En países con personas de diversas raíces culturales, las comunidades dejadas de lado son las minorías étnicas indígenas cuyas culturas son diferentes a las de la población dominante nacional. En Tanzania, tal como en el caso de otros países del Africa oriental, la mayoría de la población está compuesta de gente de habla *bantú*, quienes son principalmente agricultores y tienen culturas con muchos rasgos en común. La moderna cultura nacional tanzaniana está construida a partir del sistema de valores de la población dominante, pero con fuertes influencias de las culturas europeas y árabes. Además el idioma nacional en Tanzania, el *kiswahili* está compuesto de mezclas de lenguas bantúes, árabe e inglés. Las comunidades pastorales *maasai* y *barabaig* (*datoga*) de habla *nilótica* y las comunidades cazadoras y recolectoras *hadza*, *dorobo* y *sandawe* forman las minorías culturales, aunque la investigación antropológica ha mostrado que estas comunidades han habitado diferentes partes del Africa oriental durante más de 3.000 años.

Durante los años de la lucha por la independencia, los líderes de las nuevas naciones africanas usaron la categoría «pueblos indígenas» para unir a todos los ciudada-

nos y movilizarlos contra el poder colonial. Las comunidades indígenas se lanzaron tras sus líderes nacionales con la esperanza que la independencia del colonialismo les daría una oportunidad de construir una nación independiente y unida, basada en el reconocimiento y el respeto del derecho humano fundamental de la diversidad cultural. También tenían la esperanza de que los líderes tomarían pasos para rectificar el existente acceso desigual a la educación y a las oportunidades de participar en la creación y propiedad de la riqueza. Contrario a la expectativa de muchos, especialmente de las minorías indígenas, los líderes de las nuevas naciones adoptaron un enfoque autocrático para la consolidación de la unidad nacional. A pesar de la importancia de la unidad nacional, es burdamente opresivo procurarla a costa de la exclusión de los derechos legítimos de las minorías vulnerables en su identidad cultural.

Es más, después de la independencia la mayoría de los países africanos como Tanzania adoptaron una «Política de Desarrollo Uniforme» con total desprecio de la vasta diversidad cultural y diversos sistemas de producción. Todos los pueblos de origen africano (*bantú*, *nilóticos*, *cushi* y *khoisan*) fueron categorizados como campesinos o trabajadores (*wakulima au wafanyakazi*). No se hizo ninguna mención de las comunidades pastorales y cazadoras-recolectoras. Según este encare del desarrollo uniforme y la terminología usada, es evidente que el estado relegó cultural y económicamente a algunos de sus ciudadanos. Esta situación dio ímpetu a las actitudes prevalecientes de la población dominante mediante las cuales opri-

mieron las culturas de las minorías indígenas y destruyeron sistemáticamente su base económica. Sin embargo, las comunidades pastorales y cazadoras-recolectoras resistieron lo que constituye un genocidio cultural. Recién en 1990 el gobierno tanzaniano reconoció la falacia de la «Política de Desarrollo Uniforme». En el mismo año, la Oficina del Primer Ministro publicó un documento político con la intención de prestar especial atención a las necesidades de las comunidades pastorales y cazadoras-recolectoras. El estado usa el término «tribus especiales» (*makabila maalum*) para identificar y agrupar a las dos comunidades indígenas minoritarias antes mencionadas. El término «tribus especiales» es usado para subrayar el hecho de que estas comunidades son distintas culturalmente y marginalizadas en términos del desarrollo en contraste con la población dominante. Da pena notar que desde la publicación del documento político no ha habido ningún signo de acción dirigida a su implementación. El gobierno tanzaniano está todavía usando la categoría indígena cuando se refiere a todos los ciudadanos de origen africano.

Considerando el hecho de que el concepto de «pueblos indígenas» puede ser malusado por la maquinaria propagandística del estado, afirmo que las definiciones y conceptos fijos (tal como pueblos indígenas) sirven como una camisa de fuerza que impide la discusión y se evade de los problemas que afligen a pueblos indígenas específicos de varios países africanos, independientemente de la terminología usada para categorizarlos. Esta reunión debería estar discutiendo mejores formas de rei-

vindicarlos y mejorar su suerte. Los problemas que deberían ser tratados son: los derechos humanos de las minorías culturales, incluyendo su derecho a vivir en su tierra ancestral sin desplazamiento arbitrario. También debería prestarse atención a la marginalización de los pueblos indígenas con respecto al desarrollo en contraste con la población dominante, y la importancia del conocimiento y técnicas indígenas que les han permitido durante siglos llevar una vida sustentable en entornos arduos. Con este enfoque, entonces, deberían ponerse en la perspectiva correcta los recientes procesos por los cuales los grupos étnicos, tribus, y pueblos indígenas, se juntan para formar organizaciones indígenas y participar en proyectos de autodesarrollo. Debería considerarse como una acción positiva por parte de los pueblos indígenas, la cual, con el tiempo, podría rectificar la amplia disparidad en la participación en el aparato del estado y en la economía nacional.

#### Organizaciones indígenas

Cuando los países africanos lograron su independencia en los años 60, los nuevos estados nacionales atacaron las raíces de las organizaciones indígenas (instituciones tradicionales) en nombre de la forja de una identidad nacional. Por lo que las actuales ONG indígenas que representan los intereses de las minorías indígenas no son verdaderamente indígenas, porque no es-

tán conformes a las estructuras indígenas (tradicionales) organizativas. Son nuevas creaciones para cumplir con los requerimientos legales de los estados nacionales. Sin embargo, esto debería ser visto como un paso apropiado tomado por las minorías indígenas para adaptarse a las condiciones prevalecientes, de tal manera que les permita controlar el contenido y la dirección de su desarrollo. Las ONG indígenas son también un medio por el cual serán capaces de defender sus derechos y tener relaciones directas con los gobiernos y otras organizaciones de todo el mundo.

En los años recientes, muchas personas (individuos y organizaciones) han desarrollado un interés por las cuestiones de los pueblos indígenas. Algunos no tienen interés en las aspiraciones de los pueblos indígenas. Son personas con interés en sí mismas, ansiosas de recoger el patrimonio (cultura, conocimientos, técnicas y habilidades) de los pueblos indígenas y usarlo en su propio beneficio. Algunos están realizando un buen trabajo en favor de sus contrapartes indígenas, como la movilización de fondos en apoyo de los pueblos indígenas. Otras tienen un interés propio y organizan para facilitar la explotación de los pueblos indígenas.

#### Un camino hacia adelante

Debería haber un código de conducta que obligue a los investigadores (individuos, organizaciones y gobiernos) a compartir los resultados de sus investigaciones con las comunidades indígenas investigadas. El código debería insistir en la devolución del patrimonio cultural, incluido el conocimiento, a la comunidad concerniente. Este proceso facilitará el compartir la información entre los pueblos indígenas y los investigadores, y promoverá el uso del patrimonio indígena para el beneficio de la humanidad como un todo.

La formación este año de la Fundación Mundial para la Salvaguardia de las Culturas Indígenas (FMCA) es un paso adelante en el logro del objetivo antes mencionado y debería ser bienvenida por todos los pueblos indígenas. Para fortalecer la posibilidad de que FMCA logre su objetivo de salvaguardia de las culturas indígenas, debería otorgársele un mandato para sancionar la investigación sobre pueblos indígenas e insistir en la colaboración entre los investigados y los investigadores.

#### Problemas que enfrenta la

comunidad barabaig de Tanzania  
Los barabaig son un grupo subétnico del

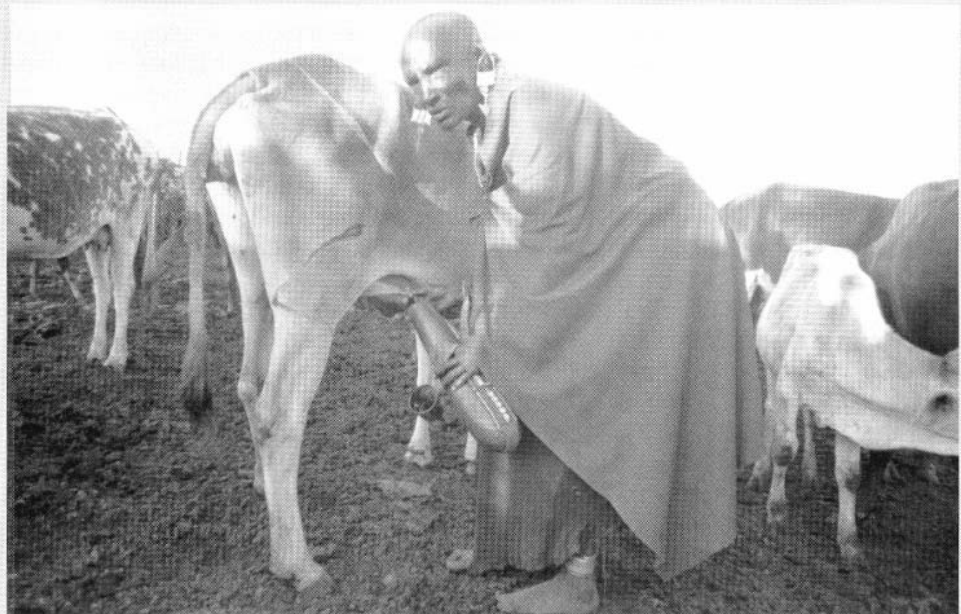


Foto: Frans Welman/WIP

pueblo datoga nilótico que viven principalmente en el Distrito de Hanang, en el norte de Tanzania. Su número es estimado entre 60.000 y 80.000 personas (es difícil ser exacto porque los censos nacionales tanzanianos no dan estadísticas étnicas), de los cuales entre 30.000 y 40.000 viven todavía en el Distrito de Hanang. Al usar un índice generacional es evidente que los barabaig han habitado su actual tierra entre 250 y 400 años. Los datoga están divididos en 14 subgrupos, siendo los barabaig el mayor. La mayoría de estos subgrupos han sido asimilados por los numerosos agricultores *iraqi*, mientras que otros que todavía mantienen su cultura, se han unido con los barabaig. Todos los datoga reconocen generalmente el hecho que la cultura datoga está siendo retenida por los barabaig, quienes hasta hoy mantienen su identidad como pastoralistas. Esto explica por qué sólo a los barabaig, entre todos los subgrupos datoga, les fue otorgado territorio tribal (nativo) por la administración colonial cuando ésta demarcó tierras tribales (nativas) en todo Tanzania (entonces Tanganyika), en el año 1931.

Cada territorio tribal fue encabezado por un jefe proveniente de la comunidad (tribu) a través de un sistema de Gobierno

Indirecto. Al jefe se le confió velar por los intereses del pueblo. A pesar de reconocer territorios étnicos (tribal/nativo), la administración colonial instigó guerras tribales para impedir la posibilidad de que las tribus se unieran contra ellos. En el caso de los barabaig, los gobernantes usaron policía y ejército constituido por gente de las comunidades agrícolas para hostigar e intimidarlos al sometimiento.

Los barabaig resistieron el impuesto sistema de administración que no tenía respeto por sus valores. Es por esta razón que la administración colonial les negó el acceso a la educación. Los colonialistas calificaron a los barabaig como «muy conservadores» y sospecharon de que no serían agentes coloniales fieles. Cuando los británicos otorgaron la independencia a Tanzania en 1961, dejaron un legado de hostilidad tribal colectiva contra los barabaig. Estos siguen siendo de las minorías indígenas más marginalizadas en todos los aspectos del desarrollo moderno. En contra de las expectativas de ser tratados humanamente, la Tanzania independiente significó a los barabaig años de abiertos intentos de eliminación de su cultura en el nombre de la unidad nacional. Esto fue hecho de varias maneras diferentes. El hostigamien-

to por parte del aparato del estado fue usado para forzarlos a cambiar su estilo de vestimenta, tal como sucedió en los años 1973/74. Algunos barabaig, incluyendo a las mujeres fueron desnudados y se les ordenó ir a comprar ropas de algodón en las tiendas de los pueblos.

Otra injusticia cometida contra los barabaig fue la alienación de su tierras por los intereses agrícolas. En 1968, el gobierno tanzaniano usó procesos legales improcedentes para alienar grandes áreas de tierras de pastura para la producción triguera, sin otorgar compensación a los barabaig, u otro lugar alternativo para vivir. La producción de trigo bajo los auspicios de Producción Agrícola y Alimenticia Nacional (NAFCO) ha sido financiada por la ayuda canadiense a través de su Agencia para el Desarrollo Internacional (CIDA) durante 25 años (1968-1993). El área comprendida es de más de 100.000 acres, lo cual constituye la mitad de las mejores tierras de pasturas barabaig. La alienación de esta área negó a los barabaig el acceso a las pasturas, salinas y rutas ganaderas a las únicas fuentes permanentes de agua del área. En tal situación, los pastores son forzados a cruzar los establecimientos agrícolas para obtener el agua que ha sido completamente rodeada

por los cultivos trigueros de NAFCO.

Al así hacerlo, se dice que invaden los establecimientos y son arrestados, hostigados, y golpeados por los empleados de NAFCO, su ganado es confiscado y son

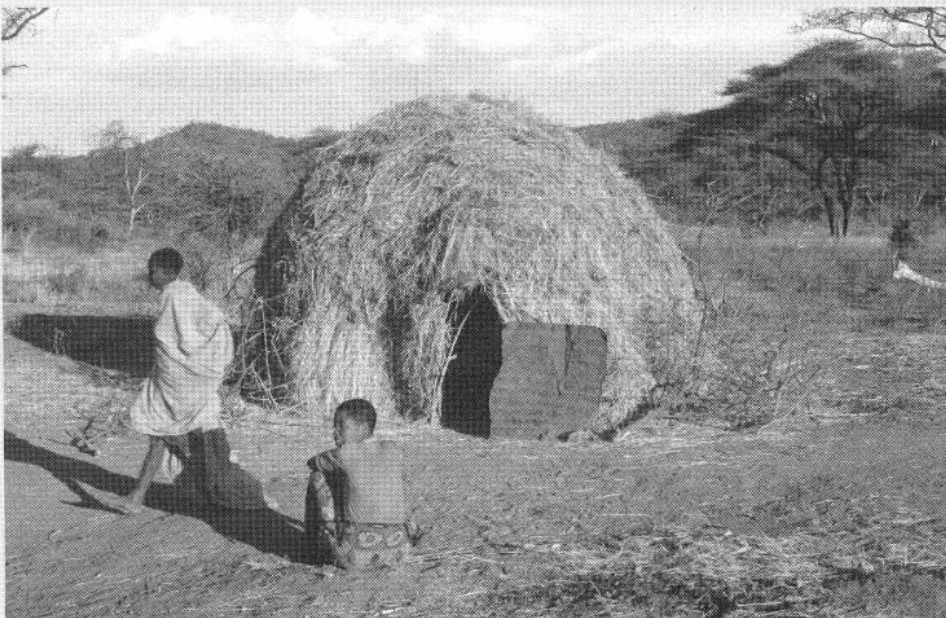


Foto: Jens Dahl.

forzados a pagar multas sumarias al personal del establecimiento. Otras injusticias realizadas por los empleados de NAFCO constituyen la quema de lugares de residencia y la profanación del sitio sagrado de entierros llamado *bung'eda*. El *bung'eda* es un sitio de entierros de los respetados ancianos barabaig y es un lugar muy sagrado en la cultura barabaig. La destrucción de *bung'eda* es comparable a una destrucción de una iglesia en una sociedad cristiana, o una mezquita en una sociedad musulmana. La alienación de sus tierras de pastura y las atrocidades contra ellos ha forzado a muchos de los barabaig a emigrar de sus tierras ancestrales.

Desde que NAFCO se apoderó de tierras barabaig, éstos protestaron. También han resistido las injusticias asociadas con la continua presencia de los establecimientos NAFCO en su territorio. Primero, presentaron sus quejas a los administradores a todos los niveles de gobierno, pero éstas cayeron en «oídos sordos». En 1985 presentaron la primera demanda de tierras en contra de NAFCO en el Tribunal Superior. Ganaron el caso pero perdieron una apelación de NAFCO a causa de tecnicismos legales que no negaban el derecho consuetudinario a su tierra.

En 1988 y 1989 los barabaig presentaron dos demandas más contra los establecimientos trigueros Gawal y Waret/Gidagamod respectivamente. Todos los establecimientos son subsidiarios de NAFCO. Las demandas barabaig están basadas en los derechos consuetudinarios a la tierra y teóricamente protegidos por la Ordenanza de Tierras de 1923. Hasta la fecha, este instrumento es todavía la base para la defensa de los derechos a la tierra en Tanzania. En principio, toda tribu en Tanzania puede reclamar derechos consuetudinarios sobre sus tierras tribales (nativas) tal como fueron demarcadas en el año 1931. Mientras que estos dos casos estaban siendo tratados en las cortes, el estado, dos veces, empleó medidas administrativas para privar a los barabaig de su única base legítima que les permitía desafiar la alienación de sus tierras tradicionales. La acción administrativa tomada en contra de los derechos barabaig fue la publicación de noticias gubernamentales que extinguían los derechos consuetudinarios barabaig a sus tierras tradicionales. Gracias a la defensa del Comité de Asistencia Legal de la Universidad de Dar es Salaam de los barabaig en las cortes, la circular administrativa fue dejada de lado por los juzgados y las audiencias de los dos casos han sido reiniciadas. En el caso Gawal la corte ha casi

terminado de tomar los testimonios de los testigos de la parte acusada (NAFCO). El caso contra los establecimientos trigueros Waret/Gidagamod no ha sido tratado pero está fijado para el 3 de junio de 1993.

Además de presentar sus quejas a los administradores gubernamentales y presentar las demandas en las cortes de justicia, los barabaig se han integrado a una ONG pastoralista llamada Pueblos Integrados de Korongoro Orientados a la Conservación (KIPOC). Fue registrada en 1990 y abrió una filial en el Distrito de Hanang en agosto de 1991. La filial fue clausurada un mes más tarde por una orden del comisionado del Distrito sin dar ninguna razón. El caso de la clausura de la oficina barabaig de KIPOC ha sido presentado a funcionarios regionales y del Primer Ministro, pero no ha sido tomado ningún paso positivo hasta el momento por parte del gobierno. Este silencio oficial ha cerrado el último ámbito accesible a los barabaig para presentar sus quejas al gobierno nacional. Los barabaig no tienen ni un sola persona de su comunidad en ningún puesto gubernamental del suficiente prestigio como para que el estado lo tome seriamente.

Es en tal situación que los empleados de NAFCO han intensificado los actos inhumanos (torturas, hostigamientos y negación de acceso al agua) contra los barabaig. Entonces algunas organizaciones internacionales han presionado al gobierno tanzaniano para que investigue los alegatos de injusticias perpetradas por el personal de NAFCO contra los barabaig. A través de sus esfuerzos el gobierno el gobierno cedió y en diciembre del año pasado (1992) designó una comisión cuatripartita encabezada por el Juez R. Kisanga, de la Suprema Corte de Tanzania, para llevar adelante la investigación. Le fue requerido a la comisión, después de terminada la investigación, someter sus resultados con recomendaciones a la oficina del Primer Ministro. Muchos barabaig, así como también individuos no barabaig, fueron llamados a testificar. La comisión ha completado su trabajo y ha sometido su informe al gobierno a fines de marzo de este año (1993).

En sus resultados, la Comisión ha sustanciado los alegatos de que las fuentes de agua de las cuales dependen los barabaig y sus ganados, han sido rodeadas por los establecimientos trigueros de NAFCO, y también de que hubieron casos de violencia contra los barabaig por parte de empleados de los establecimientos NAFCO. Además, la Comisión confirmó que el personal de NAFCO abusó de los lugares ceremoniales barabaig en las tumbas de

sus ancestros. Junto con sus resultados, la Comisión ha recomendado medidas a tomarse como reparo de esas injusticias infligidas a los barabaig. Se dice que se han hecho más de 30 recomendaciones. Aunque las recomendaciones no se conocen todavía, una de ellas, la cual creemos es muy importante, ha sido hecha pública. Esta es la necesidad de: *crear un organismo que se encargue de que las recomendaciones sean implementadas de una manera correcta, en beneficio de los pueblos locales*. Desde que el gobierno recibió el informe de la Comisión, no ha tomado ninguna acción hacia la implementación de las recomendaciones.

Recientemente, el representante parlamentario del Distrito de Hanang, el Honorable F. T. Sumaye, visitó aldeas barabaig cercanas a los establecimientos NAFCO. En sus discursos ridiculizó a aquellas personas que testificaron frente al Juez Kisanga. Los barabaig interpretaron esta actitud de su representante parlamentario como un gesto de parte del gobierno de no implementar ninguna de las recomendaciones contenidas en el informe. Se teme ahora que este informe pueda ser archivado por el gobierno para que lo cubra el polvo como el informe de Moses Nnauye de 1986.

Entre 1984 y 1986 cuatro grandes tribus vecinas de los barabaig sostuvieron una guerra contra ellos con el intento de aniquilarlos (una especie de limpieza racial) bajo la sospecha de ser ladrones de ganado. El gobierno nombró una Comisión investigadora encabezada por Moses Nnauye. Algunos de sus resultados fueron que las acusaciones contra los barabaig no eran ciertas, sino que estaban basadas en prejuicios. La Comisión también reveló que existía una amenaza real a las vidas de los barabaig. La Comisión recomendó medidas a ser tomadas por el gobierno para asegurar la seguridad barabaig y su supervivencia como comunidad pero el gobierno no ha implementado ninguna de las recomendaciones hasta el día de la fecha. Esta es otra razón por la cual muchos barabaig han emigrado de sus territorios tradicionales a otras regiones lejanas a su hogar originario.

En vista de la actitud del gobierno de Tanzania de ignorar los informes de las comisiones, hago un llamado en favor de una campaña internacional de presión sobre el gobierno de Tanzania para que implemente las recomendaciones de la Comisión. Para asegurar que éstas sean implementadas en beneficio de la población local, el gobierno debería también ser pre-

sionado para que cree un organismo (defensor del pueblo) para controlar la implementación de las recomendaciones. La oficina del defensor del pueblo debería incluir personas de la comunidad barabaig en su personal superior.

La amenaza a las tierras de pasturas barabaig no proviene sólo de los establecimientos NAFCO. Los intereses agrícolas privados, principalmente exteriores al Distrito de Hanang, están usurpando las restantes tierras de pasturas barabaig. Esta usurpación no está registrada por los funcionarios del distrito porque la mayoría de ellos mismos están involucrados en la apropiación de tierras y por lo tanto consideran a los agricultores como sus socios y a los pastoralistas como los enemigos de sus intereses.

Los barabaig solos están a merced de estas fuerzas de la injusticia. Piden acciones internacionales continuas y concertadas para asegurar su supervivencia **como comunidad** y tener la posibilidad de llevar una vida aceptable y respetable como cualquier otro ser humano.

Los barabaig y el proceso democrático

Las instituciones financieras internacionales y los gobiernos de los países occidentales están presionando a los países africanos, incluyendo a Tanzania, para que liberalicen su sistema de gobierno. Les están incitando a adoptar un sistema político multipartidario, a diferencia del gobierno unipartidario que la mayoría de los países han adoptado después de la independencia.

En Tanzania, el viento de la política multipartidaria está soplando fuerte. Hay ahora más de seis partidos políticos registrados en el país. Cada partido está comprometido en la labor de establecimiento en lugares donde puedan obtener alguna influencia política. Lógicamente, tales posiciones se encuentran principalmente en las ciudades y los pueblos grandes, y las áreas rurales densamente pobladas. El partido gobernante, Chama Cha Mapinduzi (CCM), también se está concentrando en su atrincheramiento en los puestos de importancia política.

*Trabajo preparado para la conferencia sobre la Cuestión de los Pueblos Indígenas en Africa, celebrada en Dinamarca del 1 al 3 de junio de 1993.* □

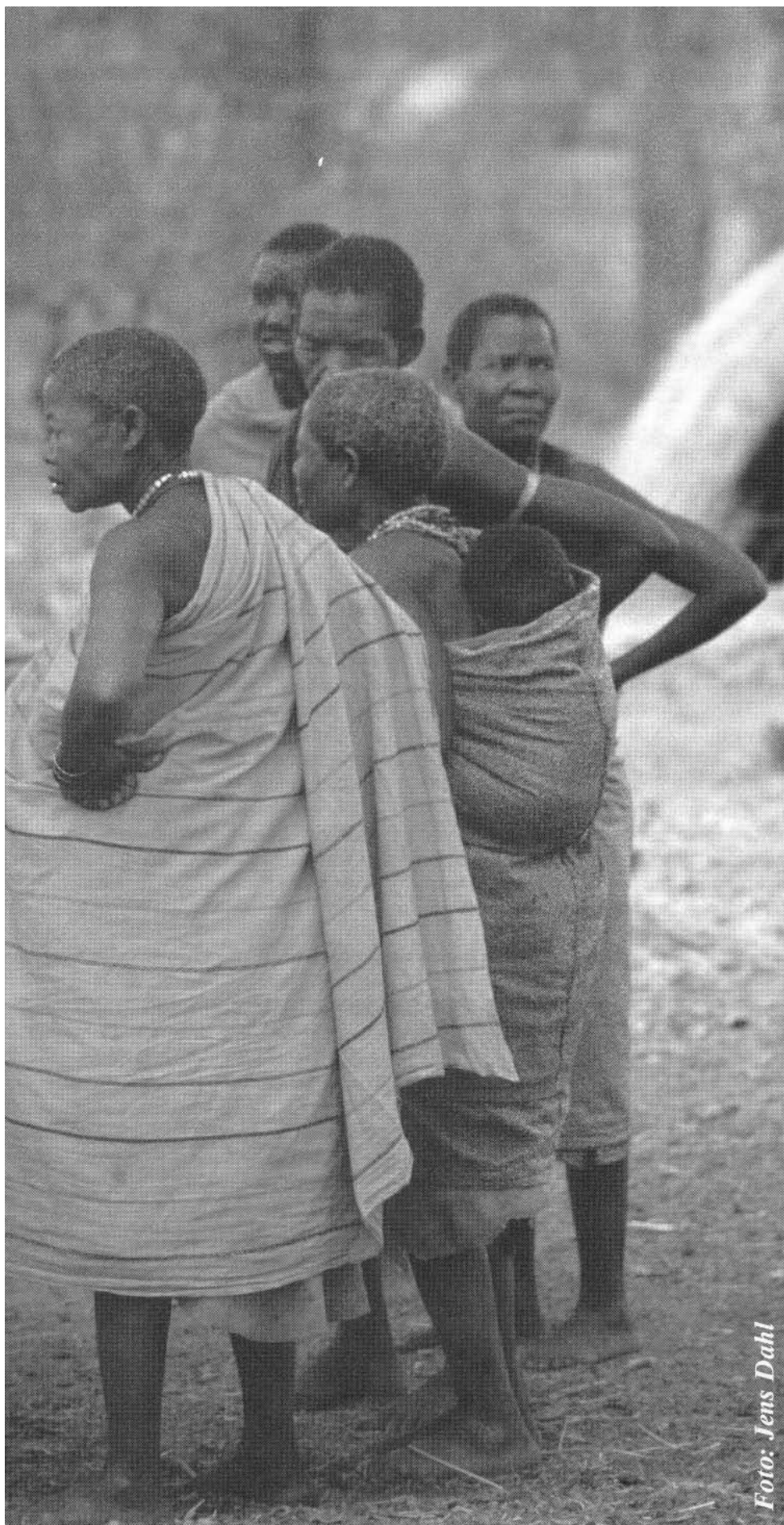


Foto: Jens Dahl

## NOTICIAS BREVES

## NOTICIAS BREVES



IWGIA ha recibido la copia de una carta enviada al presidente de Kenya, Daniel Arap Moi, por los *dorobo*, habitantes indígenas de la selva Mau.

Una y otra vez los dorobo han sido desahuciados de sus territorios en la selva, y una y otra vez han vuelto a asentarse. Hoy en día, un gran número de dorobo se han asentado ilegalmente en la selva. Otros, como los que han escrito la carta al Presidente Moi, aún permanecen en aldeas de reasentamiento en los bordes de la selva, esperando a que les dejen tener su propia tierra. Estos han puesto todas sus esperan-

zas en un proyecto de desarrollo de financiación británica, KIFCON, cuya meta es conservar la selva a través del reasentamiento de los dorobo dentro de la región selvática. De no ser así, los dorobo parecen temer por su propio futuro y por el apoderamiento de la selva por políticos y burócratas de alto rango.

Unos pocos días después de recibir la carta nos enteramos de que el proyecto KIFCON había sido clausurado por lo que el futuro de estos dorobo parece entonces inseguro.

Aldea Ndoinet Chepkoburot  
P. O. Box 127,  
Molo.

10 de enero de 1994.

Su Excelencia, el Presidente  
Daniel Toroitich Arap Moi,  
Oficina del Presidente,  
P. O. Box  
Nairobi.

Estimado Señor,

RE : Asuntos Dorobo

Nosotros, los habitantes de Tinnet que vivimos en la selva Ndoinet hemos llegado a un punto donde desconocemos nuestro futuro, y por esto le pedimos, nuestro querido Señor Presidente, que nos apoye en este asunto.

Todos los dorobo apoyamos al partido gobernante, KANU, y su acertado liderazgo Señor Presidente. Sabemos que el arreglo en marcha para reasentar la comunidad antes mencionada, nos brindará la felicidad, y por esto rezamos para que se realice muy pronto. Para decir la verdad, el pueblo dorobo ha sufrido muchos problemas innarrables. Como en 1936 cuando la gente fue desahuciada de sus casas y sus propiedades fueron destruidas. En 1941 pasó lo



Nuestro pueblo, conocido por los occidentales como «bosquimanos» o «san», antes habitaban todo el sur de Africa, y son también frecuentemente referidos como «pueblos originarios». Sin embargo, a diferencia de muchos otros pueblos de Africa no nos gusta imponernos o pelear. La palabra *!xu* para extranjeros es «*zhu dole*» que significa «persona peligrosa», y para nosotros es «*zhu twa si*», o la «gente inofensiva». Los héroes de nuestras leyendas son animales astutos como el chacal, el cual engaña, miente y se escapa apenas, en vez de animales más intrépidos como el león.

Durante siglos nuestro pueblo ha sido perseguido, cazado y dominado por otras culturas más agresivas, y ahora los *!xu* junto con los *khwe* y otros pueblos conocidos como san están luchando desesperadamente por sobrevivir. Ha sido estimado que apenas 70.000 san o bosquimanos existen todavía en los países del sur de Africa,

# NOTICIAS BREVES NOTICIAS BREVES

mismo cuando la gente fue expulsada. En 1970, hubo algunos disturbios durante cinco años consecutivos. Estos culminaron en 1975 con acontecimientos inolvidables. Durante este último año se llevó a cabo una expulsión muy destructiva, cuando casas, depósitos de maíz e inventario familiar fueron quemados. La gente fue arrestada, el ganado, ovejas, cabras, burros y aves fueron confiscados y fueron luego vendidos a un precio regalado por la Fuerza Policial de entonces. Durante estos acontecimientos las familias fueron dispersadas y algunos perdieron a sus hijos.

En 1985 el Gobierno decidió establecer a los dorobo en aldeas (*Kijiji*) después de darse cuenta que esta comunidad no tenía donde ir. Puesto que los dorobo son muy pacíficos y fieles, aceptaron construir sus locales en lugares confinados donde la comunidad tiene que presentarse. Las aldeas confinadas son las siguientes:

- Ndoinet en la selva Ndoinet
- Chepkopurot en la selva Ndoinet
- Kabongoi en la selva Ndoinet
- Karandit en la selva Keringet
- Kiptororo en la selva Saino y otras pequeñas aldeas.

Sabemos y confiamos que Usted, el Presidente, conoce nuestra existencia en las aldeas. Su interés nos ha hecho entender

realmente que Usted se preocupa por nuestra situación. Porque es Usted, Su Excelencia, el que habló al gobierno inglés de la supervivencia de los dorobo en la selva que ha sido nuestro hogar. En 1991 el gobierno de Kenya y el gobierno inglés introdujeron el Proyecto de Conservación de la Selva Indígena de Kenya que empezó el programa de registro con la visita en cada casa del área para registrar los habitantes. Por esto, Su Excelencia, nosotros los dorobo damos la bienvenida a la creación del Proyecto K.I.F.CON que cuenta con la ayuda del gobierno kenyata a través del Oficial de Distrito destacado, Sr. Clement Samoei, que ya tiene un mejor conocimiento de los problemas en general de la comunidad dorobo. Así esperamos que el proyecto mencionado pronto llevará a cabo el reasentamiento sin ninguna interferencia política. Su Excelencia, por la presente le pedimos que permita que el proyecto K.I.F.CON, con la asistencia del Sr. Clement Samoei, continúe con el programa de reasentamiento después del registro sin ninguna interferencia. Le pedimos sinceramente a Usted, el Presidente, a que nos haga una visita porque la mayoría de los dorobo jamás han visto a Su Excelencia, le conocemos como nuestro salvador, sobre todo en lo que concierne a los problemas antes mencionados (asentamiento).

Su Excelencia, estamos seguros de que entenderá nuestra situación y que nos apoyará en este asunto, el cual es una necesidad para nuestra supervivencia. Esperamos recibir su apoyo sincero.

Nosotros los firmantes, en nombre de la comunidad:

1. Michael Sung
2. Kimutai Kosibon
3. Philip Sitonik
4. Samuel Towett
5. Nicholas Ruttoh
6. Reuben Kosgei
7. Gabriel Too
8. William Soi
9. Jane Ruto
10. Simon Cheruyot
11. Benjamin Mosonik
12. Abraham Ruto
13. Esther Chebet Turgut
14. Paul Kosgei
15. Maritim Tigire
16. Cescillia Cherop Kemel
17. Esther Chetanui
18. Samuel K. Koskei
19. Christine Mutai
20. Daniel Tesot
21. Richard Koech
22. Joel Ngeny
23. Tapsabei Rotich
24. Arap Moritim
25. Kipruto Arap Langat
26. Samuel Chepkwony
27. Joseph Rugut
28. William Maru
29. Kinwa Boen
30. Morogo Arap Chumo

□

Angola, Botswana, Namibia y Sudáfrica.

Los !xu (también conocidos como los *vasaquela*) vivían principalmente en el sur de Angola. Muchos de nosotros colaboraban anteriormente con los colonizadores portugueses como rastreadores, y cuando los portugueses se retiraron en 1974 fuimos perseguidos y masacrados por los ejércitos de liberación. Huimos hacia el sur, y fuimos empleados por el ejército sudafricano a causa de nuestras habilidades de rastreo y conocimiento del monte. Como no es fácil para los !xu combatir, de la misma manera que otros pueblos san conocidos como khwe, tendimos a ser utilizados más como rastreadores y expertos en reconocimiento que como soldados. En 1990, justo antes de que se celebraran las primeras elecciones en Namibia, nuestro pueblo tuvo que optar entre abandonar la Fuerza de Defensa Sudafricana y permanecer en Namibia o permanecer en dicha

fuerza y trasladarse con nuestras familias a Sudáfrica. Fue una decisión difícil. Muchos creyeron que SWAPO, el movimiento de liberación que había sido nuestro enemigo en la guerra del monte y que ganaría las elecciones, nos trataría severamente después de su acceso al poder.

Alrededor de la mitad de nuestra gente permaneció en Namibia, y en marzo de 1990 unos 4.000 !xu y khwe fueron trasladados por avión a Schmidtsdrift, una base del ejército cerca de la ciudad de Kimberley del norte del Cabo, en Sudáfrica.

Nos establecimos en campamentos de tiendas de campaña en marzo de 1990, y todavía estamos allí, viviendo bajo condiciones extremadamente primitivas y poco confortables. Por ejemplo la lona de las tiendas es sumamente calurosa en verano, muy fría en invierno y nos han puesto en filas sin referencia a los clanes y familias extendidas que son una parte tan impor-

tante de nuestra cultura. Nos han otorgado automáticamente la ciudadanía en Sudáfrica, y unos 560 de los 4.000 san de Schmidtsdrift están todavía empleados por la Fuerza de Defensa Sudafricana.

Nuestro futuro es muy poco claro. ¿Deberíamos permanecer en nuestro nuevo país, o deberíamos retornar a Namibia o incluso a Angola? En noviembre de 1993, por primera vez en nuestra historia dimos un paso en dirección a la decisión de nuestro propio futuro, en vez de permanecer indefensos como en el pasado. Con la ayuda de algunos antropólogos, abogados de los derechos humanos y otros individuos comprometidos sobre el futuro en una Sudáfrica Negra, se formó un Fideicomiso que ayudará y guiará las difíciles decisiones que tendremos que tomar en los próximos años. El nombre de nuestro Fideicomiso es el Fideicomiso !Xu y Khwe Sudafricano.

# NOTICIAS BREVES NOTICIAS BREVES

Nuestro pueblo no tiene naturalmente una cultura que se imponga, ni la experiencia de organización política en una sociedad moderna. Hasta hace poco acostumbrábamos a vivir en clanes de hasta 30 personas, tomar decisiones por consenso, adorar a la naturaleza, compartir nuestras pocas posesiones, y vivir de la tierra. Ninguna persona era más importante que otra, y no teníamos ninguna palabra para «elecciones» o «votación». Hemos electo recientemente un grupo de dirección de 30 personas que forma parte del Fideicomiso !Xu y Kwe Sudafricano, y que con la asistencia de 10 Fideicomisarios externos, nos asistirán con los problemas más importan-

tes que enfrentaremos:

- nuestra inseguridad falta de identidad, y falta de respeto por la tradición;
- la falta de trabajo y capacitación económica en nuestra comunidad;
- el alcoholismo y la delincuencia entre la juventud;
- la necesidad de una estrategia para reconstruir a nuestro pueblo, y el orgullo de nuestra cultura;
- la necesidad de una clara visión de una existencia significativa para nuestro pueblo en un mundo moderno.

Nuestro pueblo ha estado inseguro durante tanto tiempo, que le tomará muchos

años recuperar su fe, y volver a desarrollar aquellas familias y vínculos culturales que constituyen una sociedad sana.

Necesitamos estar separados de otros pueblos. Podemos trabajar pacíficamente con todas las razas y pueblos, pero los khwe tenemos un fuerte deseo de ser dueños de nuestra propia tierra, y determinar nuestras propias leyes, costumbres y vidas.

Necesitamos desesperadamente dinero que nos ayude a comprar tierra, construir escuelas y a desarrollar nuestra comunidad. Cualquier asistencia financiera será recibida con agradecimiento, y deberá ser enviada al South African !Xu & Khwe Trust, P.O. Box 242, Kimberley 8300, Sudafrica. □

## ¿Son los sámi otra cosa que simples habitantes del norte?

por Terje Brantenberg y Henry Minde

El Informe del Grupo de Trabajo del Comité de Derechos Sámi sobre Derechos de Propiedad en el Condado de Finnmark, Noruega del Norte.

Durante las últimas décadas la cuestión de los derechos sámi a la tierra y al agua ha sido centrada en torno a la cuestión central de ¿a quién pertenece la tierra en Finnmark? La cuestión no ha sido tratada en las cortes noruegas pero ha sido arbitrada, fuera de la vista pública, por un organismo de expertos legales e históricos sobre el derecho de propiedad noruego. Este organismo, el Grupo Legal, fue establecido como un subcomité bajo el Comité de Derechos Sámi para estudiar la ley vigente en relación al derecho de propiedad y uso en Finnmark así como las tradiciones y conceptos legales sámi, y el derecho internacional y extranjero. El Comité de Derechos Sámi publicó recientemente el Informe del Grupo Legal (NOU 1993:34, Rett til og forvaltning av land og vann i Finnmark-Derecho a la tierra y el agua, y a su administración, en Finnmark). La conclusión de la «sentencia» sobre la cuestión central es la siguiente:

*De acuerdo a nuestra opinión el derecho del Estado a la propiedad de la tierra en Finnmark, incluyendo el interior, fue establecido antes del reciente desarrollo del derecho internacional. Esta decisión es el resultado de un largo proceso, descrito en la discusión precedente (p.226).*

Si bien no era totalmente inesperado, brinda confirmación de la colonización y apropiación de los territorios sámi por el Estado noruego. Este proceso, que pasó por alto a los sámi y se realizó independientemente de sus tradiciones, es descrito y analizado mucho más exhaustivamente que nunca en el Informe. En este respecto el Informe es un ejemplo impresionante de investigación. Sin embargo, es controversial por otras razones muy diferentes.

No se esperaba que el Comité de Derechos Sámi, que tiene una importante representación sámi, transfiriera esta cuestión extremadamente disputada a un subcomité, al menos porque una solución que

tiene que ser basada en leyes que no son claras debe ser, por lo tanto, tomada con equidad política. Además, mientras que se puede decir que el Estado está representado por tres funcionarios públicos superiores en el Cuerpo Legal de nueve miembros, ni un solo miembro tiene antecedentes sámi. La responsabilidad de esta situación inusual en la práctica político-legal noruega radica en los miembros sámi y noruegos del Comité de Derechos Sámi. Debemos tener la esperanza que otros aspectos del Informe del Grupo Legal impedirán que se transforme en el equivalente de una sentencia legal formal y legalmente obligatoria en contra del pueblo sámi.

Otro aspecto controversial es que el Grupo Legal ha decidido *no* enfatizar el uso de la tierra y las tradiciones y prácticas legales sámi pues «esto habría exigido una investigación extensa y comprehensiva de las condiciones locales en Finnmark» (p.16). Pero las investigaciones que el Grupo *inició*, dijo, dieron la impresión de que

# NOTICIAS BREVES NOTICIAS BREVES

uno no puede hablar de la existencia de un «sistema único de leyes sámi» sino de «puntos de vistas locales» con respecto a ciertas áreas de tierra. Por lo tanto, lo que *no* está documentado en fuentes escritas aparentemente sólo brinda evidencia de «conclusiones altamente inciertas». Como se admite, el derecho consuetudinario sámi y los conceptos legales vigentes tienen la característica de haber sido hechos invisibles y superfluos por el derecho estatal. A pesar de un mandato que declara expresamente lo opuesto, el Grupo Legal, sin embargo, usa ésto como excusa para no estudiar el desarrollo del sistema de derecho consuetudinario sámi. Por el contrario, el Grupo declara que no tenía los recursos, competencia o medios prácticos y metodológicos para hacerlo. Y, si esto fuera poco, indicó también que aunque tal estudio pudiera haber sido realizado, hubiera sido superfluo (en la investigación del actual estado del derecho noruego). Este es el punto de vista que el Comité de Derechos Sámi ha usado como base para enfocar -durante más de una generación- el estudio de fuentes bien protegidas de archivos, que son los restos de las antiguas actividades del Estado, mientras que el conocimiento oral y en gran parte no escrito de los Sámi ha sido literalmente muerto y sepultado junto con los viejos custodios de las tradiciones sámi.

El Grupo Legal no sólo no presta atención a las tradiciones orales sámi sino también ignora la forma en que sus colegas legales de otros países han tratado la cuestión de los derechos aborígenes de los pueblos indígenas. Como lo subrayó el Comité de Derechos Sámi en su primer informe de 1984, el derecho internacional no sólo tiene origen en las convenciones o tratados internacionales, sino también en el desarrollo legal en común con otros estados nacionales diferentes. El desarrollo de tales normas comunes pueden presionar a los estados aunque no las hayan adoptado. Por lo tanto, no es aceptable que el Grupo Legal haya soslayado los hechos fundamentales y principales que: 1) es de común conocimiento hoy que los pueblos indígenas tienen derechos aborígenes reconocidos, y 2) los sámi están usando y ocupando Finnmark hoy y lo han hecho desde tiempos inmemoriales. Estos hechos son decisivos, independientemente de si el estado regula las áreas o no.

Observando el desarrollo del derecho en

otros países «civilizados», encontramos que las Supremas Cortes de Canadá y Australia no sólo han llegado a conclusiones completamente diferentes, sino que también se refieren a otras decisiones de corte de África, Asia y el Pacífico. Para dar unos pocos ejemplos, de acuerdo al llamado caso *Sparrow* de 1990:

*La política histórica de parte del Estado no puede extinguir el título aborígen existente sin una clara intención ni, por sí mismo, puede delinear ese derecho. La naturaleza de las reglamentaciones gubernamentales no pueden ser determinantes del contenido y amplitud de un derecho aborígen existente. La política gubernamental puede, sin embargo, regular el ejercicio de ese derecho... [dentro de límites estrictos].*

Australia ha recientemente sufrido una revolución legal y política aparentemente ignorada por el subcomité del Comité de Derechos Sámi. En 1992 la Suprema Corte aprobó su veredicto sobre el caso *Mabo*, donde seis de los siete jueces rechazaron la convención legal establecida de *terra nullius*, la cual implicaba que los pueblos indígenas del continente australiano eran considerados demasiado «primitivos» para tener un sistema legal diferente propio y por lo tanto no se consideraba que tuvieran un título nativo a sus territorios. Entonces, en términos legales, Australia era considerada «vacía» en la época del «descubrimiento» y colonización. Sin embargo, en la sentencia a favor de Eddie Mabo y los otros demandantes de Meer, o las Islas Murray, en el Estrecho de Torres en el norte de Australia, se reconoció que:

*...el pueblo meriam tiene derecho, oponible frente a todo el mundo, a la posesión, ocupación, uso y goce de las tierras de las Islas Murray.*

La cuestión crucial aquí es que los seis jueces decidieron que los derechos aborígenes del pueblo *meriam* y otros grupos indígenas de Australia no están extinguidos por el poder del estado, incluso cuando regula el uso del título aborígen, *a menos que* la legislación establezca en forma clara y no ambigua que tal título está siendo extinguido. El juez principal del caso *Mabo*, el Juez Brennan, explicó que, en la decisión,

*...la referencia a los casos principales en cada jurisdicción [EEUU y Canadá] revela*

*que, cualquiera que sea el fundamento jurídico asignado por estas cortes, el título nativo no es extinguido a menos que haya una clara y directa intención de así hacerlo. Tal enfoque ha sido seguido en Nueva Zelanda. Es obviamente la regla correcta.*

Las decisiones legales de otros países han establecido de esta manera que el título nativo de los pueblos indígenas no puede ser extinguido a través de «largos procesos» y estudios legales retrospectivos tal como el del Grupo Legal del Comité de Derechos Sámi. Si las autoridades noruegas siguieran tal principio, los derechos aborígenes de los sámi no podrían ser transgredidos y eliminados porque el Gobierno no tendría el poder para hacerlo. El gobierno noruego tendría que presentar un proyecto de ley al Parlamento estableciendo que quiere extinguir los derechos aborígenes. Hasta ahora, esto no ha sucedido.

El hecho de que el Grupo Legal parece haber ignorado este desarrollo del derecho extranjero desde la publicación del primer informe del Comité de Derechos Sámi en 1985, es un serio defecto de su trabajo. Durante la conferencia indígena celebrada en la Universidad de Tromsø en noviembre de 1993, académicos canadienses discutieron el actual caso *Delamuukw* en Columbia Británica. Allí se ha hecho un especial esfuerzo para documentar el desarrollo histórico-legal del sistema legal de los pueblos indígenas. En este y otros casos similares, se puede observar un rápido desarrollo en la metodología a través de barreras disciplinarias, un desarrollo que los expertos legales noruegos parecen todavía negarse a considerar.

La negativa del Grupo Legal de la existencia de un único sistema legal sámi parece colaborar a la introducción del principio de *terra nullius* en Sápmi, el territorio sámi, ¡mientras que el mismo principio está siendo desacreditado en el extranjero! Si las autoridades noruegas desconocen el desarrollo del derecho internacional en este terreno -y sostienen una concepción legal de los sámi en el condado de Finnmark como «simples habitantes del norte» o *Finnmarking*- Noruega estará hoy siguiendo una teoría legal más colonial que aquella de los gobiernos que estuvieron cerca de la exterminación de sus pueblos indígenas en los siglos XVII y XVIII.

# NOTICIAS BREVES

# NOTICIAS BREVES

## Sáminuorra

por Peter Bille Larsen

### Perfil de una organización indígena de la juventud

Las organizaciones juveniles indígenas están siendo reconocidas, cada vez más, como voces necesarias en la discusión del futuro de los pueblos indígenas. En 1991 y 1992 fueron celebradas las dos primeras Conferencias Mundiales de la Juventud Indígena en Canadá y en Australia. La última conferencia condujo a una declaración este verano en Ginebra en la 11ª sesión del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU, por parte de un representante groenlandés, Jørgen Wæber Hansen.

La apertura internacional con respecto a las declaraciones de la juventud no significa, sin embargo, que la organización de la juventud indígena sea un nuevo fenómeno.

La existencia de Sáminuorra, Consejo de la Juventud Saami Sueca, ilustra plenamente este punto. El Año 1993 marcó su 30º aniversario. Una mirada retrospectiva

#### Declaración de la Reunión del 9/10/93

#### Al gobierno de Suecia

**¡El estado ha robado nuestros derechos y posibilidades!**

El Ministro de Agricultura Karl-Erik Olsson ha sido engañado y erróneamente asesorado por malos asesores, y ha llevado adelante el peor ataque a los derechos saami de la moderna historia de este pueblo. Este agresión a los derechos no puede ser aceptada. La 30ª reunión de Sáminuorra, la Unión Nacional de la Juventud Saami Sueca exige por lo tanto:

que el gobierno de Suecia revoque su decisión sobre las formas de permiso de caza de animales salvajes pequeños y pesca en las montañas de pasturas y más arriba del límite de cultivos,

que el gobierno en cambio encomiende al primer órgano de los saami electo por el pueblo, el Parlamento Saami, la elaboración de una proposición realista y bien pensada de formas de permiso.

El derecho de caza y pesca en las montañas de pasturas y sobre el límite de las tierras

muestra pronunciados cambios en su estructura organizativa. Comenzó como la sección juvenil de la Unión Nacional de Saami Suecos (SSR) y más tarde, ahora, constituye una organización independiente. Tan independiente en sus puntos de vistas políticos que se la considera como un partido en las elecciones de este año para el recientemente establecido Parlamento Saami Sueco. En cambio se constituyó un nuevo partido «Mín Geaidnu» («Nuestro Camino»), estrechamente relacionado con Sáminuorra.

Los objetivos de Sáminuorra, tal como se establece en los estatutos, son «Salvaguardar y promover los intereses económicos, sociales, culturales, judiciales y administrativos de la juventud saami, especialmente con respecto a las actividades saami». Se busca lograr estos objetivos mediante un amplio abanico de actividades como la participación en reuniones y con-

de cultivo es un derecho saami. Constituye una parte del derecho de cría de renos, el derecho al uso de la tierra y el agua para sí mismos y para sus renos, y es llamado también derecho de uso. Este derecho está protegido por el derecho civil. La ley de cría de renos reglamenta sólo este derecho, lo cual implica que el derecho no desaparece aunque la ley sea cambiada. En la ley de cría de renos se establece que el derecho de uso es exclusivo de los saami, nadie que no sea de origen saami puede, por lo tanto, criar renos y entonces tampoco puede tener derecho al uso de las tierras.

El derecho de uso saami brinda también la oportunidad de realizar actividades colaterales a la cría de renos. La caza y la pesca han sido por tradición importantes actividades colaterales. Ya ha comenzado el desarrollo local de la sociedad saami, la ampliación de la actividad de los poblados saami para incluir a más saami que los criadores de renos activos en la sociedad saami local. Esto se realiza, entre otras cosas, por la creación de uniones de caza y pesca en los poblados saami. Se otorgó a la juventud y a las mujeres la posibilidad de crear nuevas condiciones de vida en su

ferencias, grupos de trabajo, transmisiones radiales, un periódico de 4 ediciones anuales, y declaraciones públicas. Además, hay un secretariado como «punto fijo» de una organización en la cual los miembros viven frecuentemente lejos los unos de los otros, y tienen que comunicarse generalmente por teléfono.

La reunión anual es central para las actividades de Sáminuorra. Es el órgano de decisión supremo, donde los miembros dirigentes y los voceros son electos y donde se discuten las políticas sobre temas que abarcan desde asuntos internos a cuestiones políticas como las cuestiones de la juventud y la situación saami en general.

La reunión general tiene también importancia como acontecimiento social. Una serie de actividades tanto de tipo formal como informal están vinculadas a la asamblea general y establecen fuertes lazos entre la juventud.

propio entorno. Un sano desarrollo, dice la lógica.

Este derecho de uso saami ha sido transformado por el Parlamento Nacional de tal manera que sea vigente para todos. Cuando se dice todos quiere decir realmente todos los seres humanos, de todo el mundo. Por lo tanto Suecia ha robado un derecho que no tiene. Ha otorgado derechos a aquellos que no lo necesitan para su subsistencia sino que solamente lo usarán para su esparcimiento. No han robado nada, dicen, los derechos saami siguen existiendo, pero ahora los tienen que compartir con los cazadores, los perros y los pescadores. SSR, Samernas Riksförbund (Unión Nacional Saami), realizó su propia investigación y presentó una bien pensada propuesta sobre cómo la caza y la pesca pueden realizarse con un punto de partida en la cría de renos y los derechos saami. Esto no fue ni siquiera tratado por el gobierno cuando tomó posición sobre nuevas formas de permisos.

Se ha sostenido por parte del gobierno que se ha realizado este cambio en beneficio de los saami que están fuera de los poblados saami. ¿Porqué no crearon en cambio condiciones para que los poblados

# NOTICIAS BREVES NOTICIAS BREVES

Una de las mayores preocupaciones es el uso de uno de los tres dialectos saami. Se subrayó el uso de la lengua saami en lo posible en la asamblea general, para la cual se organizó una traducción simultánea. Además, los estatutos han sido impresos en los tres dialectos saami y en sueco.

Sáminuorra es generalmente considerado como un foro donde la juventud saami, además de conocerse, es introducida a las cuestiones políticas y a su debate. En la reunión de este año, se celebró una votación de tanteo a continuación de las elecciones recientemente celebradas para el Parlamento Saami Sueco. En adición fue organizada una discusión de panel con representantes del parlamento, y resultó en un diálogo no ortodoxo entre la juventud saami y aquellos a quienes habían elegido.

Las presentaciones y discusiones concernientes, entre otras cosas, al recién establecido Parlamento Saami Sueco, el Año de los Pueblos Indígenas de la ONU y la »Proposición saami« del estado sueco, condujeron a una serie de declaraciones.

La siguiente declaración dirigida al gobierno sueco se refiere a la pérdida de derechos de caza (ver Boletín 4/93). □

saami se puedan desarrollar en ese sentido? ¿Porqué no se ha trabajado para convertir la ley de cría de renos en una ley saami? Es claro que la cría de renos debe tener un derecho prioritario en relación a sus necesidades, pero ésto se podría haber reglamentado fácilmente.

El ministro de agricultura debe haber tenido malos asesores. Asesores que carecen de conocimientos sobre el tema, que les falta coraje y que tienen una pesada carga de prejuicios y desprecio. El ministro de agricultura tiene que haber sido mal orientado, lo cual es desafortunado, ya que el capital de confianza ya ha sido agotado. Suecia necesita urgentemente mejorar su imagen, tanto nacional como internacionalmente, en lo que respecta a su tratamiento de los saami. Tiene que terminar el año de los pueblos indígenas de una manera digna, y anular la decisión con respecto a la caza menor y la pesca por encima del límite de las tierras de cultivo y en las montañas de pasturas de los renos. Tiene que volver a empezar, junto con el propio órgano de los saami elegido por el pueblo, el Parlamento Saami.

*Maria Labba*

*Portavoz de la unión*

## ASUNTOS INDIGENAS

ISSN 0105-556x

IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas) es una organización internacional e independiente que se dedica a investigar la opresión sufrida por los pueblos indígenas

IWGIA publica la serie DOCUMENTOS IWGIA en castellano y en inglés, y las publicaciones trimestrales ASUNTOS INDIGENAS (en castellano), e INDIGENOUS AFFAIRS (en inglés). Los editores agradecerán toda clase de sugerencias y contribuciones a las publicaciones IWGIA. Los precios de suscripción para 1994 son los siguientes:

	Instituciones	Particulares
Asuntos Indígenas + Anuario:	US\$ 35.-	US\$ 25.-
Documentos + Anuario:	US\$ 35.-	US\$ 25.-
Asuntos Indígenas + Anuario + Documentos:	US\$ 65.-	US\$ 45.-

Los pagos deberán ser extendidos a nombre de:

IWGIA, Fiolstraede 10, DK - 1171 Copenhagen K, Dinamarca

Tel.: +45 33 12 47 24; Telefax: +45 33 14 77 49

Giro Postal: 4 17 99 00

Banco: Den Danske Bank: 4180-854142

### Consejo Internacional de IWGIA:

Georg Henriksen - Presidente, René Fuerst - Vicepresidente, Jens Dahl, Karen Bundgaard Andersen, Andrew Gray, Finn Lynge, Aud Talle, Espen Wähle, Kaj Århem y representantes de los grupos nacionales en Dinamarca, Suecia, Noruega, Suiza y Rusia.

### Comité Ejecutivo:

Georg Henriksen, René Fuerst, Jens Dahl, Karen Andersen y Arne Thomassen.

### Secretariado Internacional de IWGIA:

**Director:** Jens Dahl

**Investigador:** Andrew Gray

**Secretaria de Dirección:** Lola García-Alix

**Proyectos:** Alejandro Parellada

**Administración:** Karen Bundgaard Andersen

**Publicaciones:** Mario Di Lucci, Alejandro Parellada

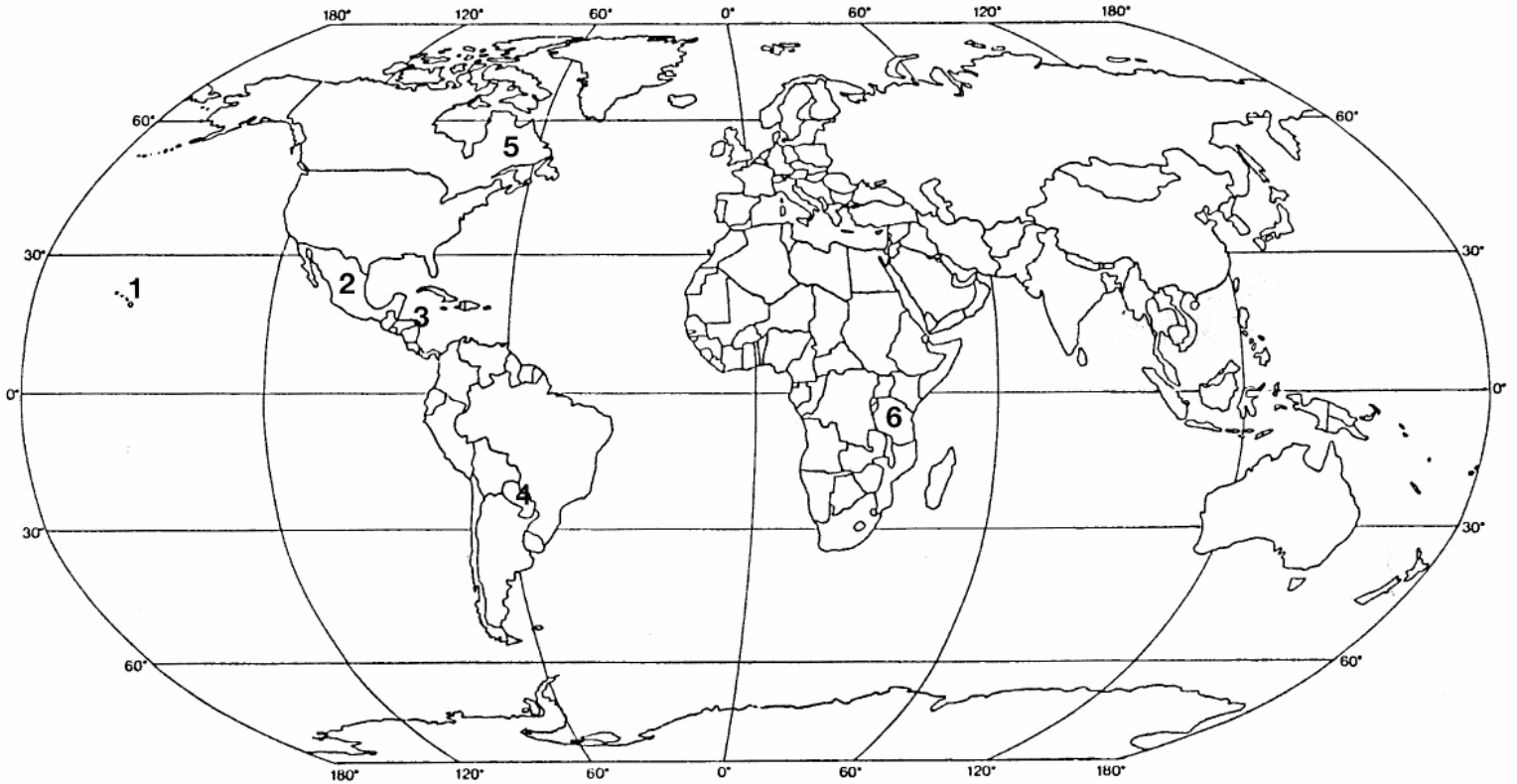
**Gráfica:** Jorge Monrás

**Consejo Asesor:** Gudmundur Alfredson, Howard Bermann, Julian Burger, Peter Jull y Sharon Venne

**Colaboradores:** Jørgen Abelsen, Sheila Aikman, Maribel Blasco, Jørgen Manero Hald, Rasmus Nielsen.

Agradecemos la reproducción y distribución de la información contenida en los Boletines y Documentos IWGIA siempre y cuando sean citadas las fuentes. Sin embargo, para la reproducción total de un Documento o Boletín, 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. Hawai'i  
2. Méjico

3. Nicaragua  
4. Paraguay

5. Canadá  
6. Tanzania



## GRUPOS NACIONALES

**Copenhague:**  
c/o IWGIA Secretariat  
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 Zurich  
Suiza

**Gotemburgo:**  
c/o Dep. of Social Anthropology  
Brogatan 4  
S-413 01 Gotemburgo  
Suecia

**Lund:**  
c/o Friedman  
Sociologiska Institutionen  
Box 114  
S-221 00 Lund  
Suecia

**Oslo:**  
c/o Arne Thomasen  
Seljestien 16  
N-1370 Asker  
Noruega

**IWGIA** GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDIGENAS

The International Secretariat of IWGIA, Fiolstraede 10, DK-1171 Copenhague K, Dinamarca

Phone: +45 33 12 47 24, Telefax +45 33 14 77 49