



BOLETIN

No. 2 · abril / mayo / junio · 1993

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas



2/93

Contenido

Editorial
Pág. 2

El pastoralismo y el Estado en las tierras
áridas de Africa
Una visión general
Por: M.A.Mohamed Salih
Pág. 4

Africa del Norte
Verdaderamente indígenas:
los Bereberes del Norte de Africa
Por: Kusyel Tissas
Pág. 14

Mali
La Declaración Universal de los Derechos
de los Pueblos Indígenas y
el Tratado de Paz de Mali; una comparación
Por: Gunnvor Berge
Pág. 20

Namibia
Derechos territoriales, instituciones locales,
y desarrollo de base entre los Ju`Hoansi
del noreste de Namibia
Por: Dori Bixler, Megan Biesele,
y Robert K. Hitchcock
Pág. 23

Botswana
Los molestos pueblos indígenas
Por: Sidsel Saugestad
Pág. 30

Zimbabwe
Sequía, cambios ecológicos y desarrollo
entre los Tyua de Zimbabwe Occidental
Por: Robert K. Hitchcock, Fanuel M. Nangati
Pág. 36

Zaire
Los pueblos de la selva húmeda africana
Fotos: Espen Wæhle
Pág. 42

Tanzania
El futuro poco prometedor de la sociedad
pastoral de los Ilparakuyo
Por: Melkiori S. ole Matwi
Pág. 47

El 12 de enero de 1993: ¡En Katesh!
Por: Getakanod, D.M.D.
Pág. 49

»Brigadier muy generoso con Tanzania«
Daily News 21/3/93
Pág. 53

Sudán
Abusos de Derechos Humanos y
deportaciones masivas en Sudán Central
Supervivencia Internacional
Pág. 55

NOTICIAS BREVES

Pág. 57

Editorial

Este número del Boletín trata solamente sobre los pueblos indígenas de Africa.

Echando una mirada a los Boletines de IWGIA publicados durante los últimos 25 años, vemos que Africa ha sido tratada sólo de forma esporádica, pero, a pesar de todo, en forma creciente durante los últimos años. En nuestra opinión, esto refleja la realidad que el mundo ha cambiado, que la cuestión indígena se ha convertido en una preocupación mundial, y que los mismos pueblos de Africa han entrado en la escena internacional de toma de decisiones.

El concepto de pueblos indígenas, aplicado a la realidad africana, es muy complicado y muy debatido. Esto es así principalmente desde la perspectiva de los que toman las decisiones políticas y aquellos que tratan las cuestiones de derechos humanos internacionales, pero no tan así cuando es visto desde la perspectiva de aquellos que se reivindican como indígenas.

Cuando los europeos conquistaron Africa, un gran número de culturas autogobernantes fueron transformadas en tribus dependientes, y cuando fueron forzados a dejar el continente, las fronteras coloniales se convirtieron en las fronteras de los estados poscoloniales. El mundo está cambiando, también las entidades políticas y también las opiniones de éstas y el papel dado a cada uno de ellas por aquellos que allí viven.

El »movimiento« indígena en Africa crece a partir de la política adoptada por los estados africanos independientes poscoloniales. El favorecimiento de la agricultura sedentaria comparada con la caza, la recolección y la cría de ganado nómada, ha sido un instrumento en la transformación de algunos pueblos en grupos indígenas; también lo fue el establecimiento de parques nacionales y la reubicación forzada de los habitantes. La dominación cultural de los nuevos estados por grupos de habla *bantú* o *árabe*, marginalizó a otros. La discriminación descarada y la

violencia en algunos estados ha tenido sus efectos. El resultado general es que algunos pueblos – pocos comparados con el número total de grupos étnicos de Africa– se transformaron en sobras. No recibieron las ventajas provenientes de la independencia, ni de la ayuda para el desarrollo afluente a Africa de los países industrializados desde los 60. Los pueblos indígenas en general no están involucrados en conflictos sobre el control del poder o las instituciones estatales como los *hutu* o los *tutsi* en Ruanda y Burundi o los clanes de Somalia. Esto implica que hay grupos en Africa que están, o han estado, en una situación más precaria que muchos pueblos indígenas. Los *herero* de Namibia, tan combatidos por los alemanes, son sólo un ejemplo.

Vale la pena recordar la Convención 169 de la OIT, adoptada en 1989, y la definición adoptada sobre pueblos indígenas: »Pueblos ... son considerados como indígenas a causa de su descendencia de las poblaciones que habitaban el país, o una región geográfica a la cual el país pertenece, en el momento de la conquista o colonización o el establecimiento de las presentes fronteras estatales y quienes, independientemente de su estatus legal, retienen algunas o todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas«. Y además: »La autoidentificación como indígenas o tribales debe ser considerada como un criterio fundamental para determinar los grupos a los cuales se aplican las previsiones de la Convención«.

Consideramos un encare estructural, tal como el adoptado en la definición de la OIT, como absolutamente necesario para tratar los derechos de los pueblos indígenas.

Los pueblos indígenas de Africa no son siempre los habitantes originales de las regiones en las cuales residen hoy. Los *bosquimanos* de Botswana lo son, pero los nómadas *maasai* de Tanzania han estado siempre en movimiento.

Sin embargo, la discusión sobre pueblos indígenas en Africa nunca puede ser dejada a los coleccionistas de mariposas. La discusión no debería tratar de categorías, sino reflejar la vida tal como ésta es experimentada por aquellos

pueblos marginalizados del África poscolonial. El debate comienza cuando los bosquimanos de Namibia y Botswana toman conciencia de sus problemas, sueños y aspiraciones comunes. Cuando fueron amenazados por un importante proyecto de desarrollo, los pastores *barabaig* de Tanzania se dieron cuenta de que lo que estaba en juego era la supervivencia de su cultura y no sólo sus derechos como individuos tanzanios. Las mujeres fueron violadas y maltratadas simplemente porque eran *barabaig*, tal como se documenta en este Boletín. Este es el punto a partir del cual hay que discutir los derechos humanos de los *barabaig*.

Los países de África y Asia han desafiado el concepto universal de derechos humanos porque está siendo usado por los países occidentales para imponer su noción cultural sobre el resto del mundo. Lo opuesto de este imperialismo de los derechos humanos es comenzar con divergencias culturales y aceptar que incluso los derechos humanos «universales» tienen sus orígenes culturales. Esto no es, sin embargo, una excusa para que los regímenes autoritarios y las élites gobernantes usen el argumento de la integridad del estado para subyugar los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

El nuevo argumento utilizado por los países donantes para vincular la ayuda a los países del Tercer Mundo con la observancia de los derechos humanos ha sido confinado, hasta ahora, a los derechos humanos individuales. Los derechos colectivos, incluyendo los derechos colectivos de los pueblos indígenas, no han jugado un rol importante en esta discusión. Nosotros tenemos la esperanza que el debate sobre la democracia irá más allá de la tradición occidental de sistemas multipartidarios, que tratará la esfera de la democracia cultural incluyendo el derecho de autodeterminación. El frágil acuerdo de paz entre el estado de Mali y los *tuareg*, tal como es analizado por Gunnvor Berge en este Boletín, es un índice del rol central de la autodeterminación en un futuro pacífico de estados africanos multiculturales.

Varios artículos en este Boletín tratan los derechos de los pueblos indígenas a tierras y territorios. Ninguna otra

cuestión parece ser más importante para los pueblos indígenas de África que ésta. Los *bosquimanos* de África del Sur han perdido virtualmente toda su tierra, y la mayoría soporta ahora una vida miserable como trabajadores no pagos, o extremadamente mal pagos, en establecimientos ganaderos en Namibia y Botswana. Durante años, aquellos pocos miles de bosquimanos que quedaban en la Reserva de Caza del Kalahari Central, Botswana, han estado bajo continua presión para desplazarlos y para que dejen la reserva a los animales, turistas y cazadores de trofeos. Es bastante irónico que los únicos bosquimanos que han retenido al menos algún control sobre sus tierras, son aquellos que viven en Bushmanland oriental, Namibia, quienes estaban sometidos a la política de «*homelands*» (territorios originarios) instigada por el «*apartheid*».

Las violaciones de los más fundamentales derechos humanos son ahora un severo problema en Sudán. ¡Hacemos un llamado a la comunidad internacional para que ejerza una fuerte presión sobre el régimen sudanés para que detenga su brutal genocidio contra los *nuba*! También apelamos para que se ejerza presión sobre el gobierno sudafricano para que libere a más de 3.000 ex soldados de las Fuerzas de Defensa Sudafricanas que están detenidos en Sudáfrica.

Tanzania y Botswana son reconocidos como pertenecientes a los regímenes más democráticos de África. Pero incluso en estos países los pueblos indígenas están siendo discriminados y sus derechos humanos están siendo violados debido simplemente a su afiliación étnica. Publicamos dos cartas, en forma textual, que hemos recibido de un pastor *barabaig* de Tanzania.

Los *bereberes* del Norte de África no son considerados muy frecuentemente como pueblos indígenas, si bien representan uno de los casos más obvios. El artículo de Kusyel Tissas se concentra en la represión de la lengua bereber por la población árabe. Los pueblos indígenas sufren frecuentemente discriminación contra sus lenguas nativas, y en el caso de la lengua bereber, la discriminación es incluso la política oficial de los países del Norte de África.

La igualdad cultural y la autodeterminación son pre requisitos básicos de cualquier colectividad, determinante de cómo sus miembros viven y controlan sus vidas. Para restaurar la igualdad, los pueblos indígenas de África deben organizarse. Pocos, o ninguno de ellos se organizan para desafiar completamente a sus respectivos estados, sino para desafiar la naturaleza del tipo de estructura estatal que los ha convertido en pueblos indígenas marginalizados.

Los pastoralistas nómadas quieren ser tratados como iguales y hacen un llamado a la comunidad internacional, a las Naciones Unidas y a los países donantes, para que los ayuden. Hasta que los estados comprendan que todos los pueblos tienen el derecho a la autodeterminación, los pueblos indígenas usan esta estrategia, simplemente porque están obligados.

Muchos países africanos dependen de la ayuda externa. Para poder cumplir con los derechos inalienables de los pueblos indígenas a la autodeterminación, y para aceptar los derechos al desarrollo de los pueblos indígenas, los ricos países donantes deberían tomar en consideración estos derechos fundamentales antes de vincular la ayuda al cumplimiento de los derechos humanos.

Todas estas cuestiones serán tratadas, tenemos la esperanza, durante un seminario dedicado a los pueblos indígenas de África. La reunión tendrá lugar en Dinamarca a principios de junio de este año, con la participación de representantes indígenas, investigadores y delegados gubernamentales. El seminario está organizado por IWGIA y el Centro de Investigación sobre el Desarrollo, Copenhague. Los resultados del seminario serán después publicados. Además, IWGIA publicará a la brevedad un documento sobre los *san* (*bosquimanos*).

Jens Dahl
Espen Waehle

Este Boletín ha sido publicado con la ayuda del Ministerio Danés de Asuntos Exteriores (DANIDA).

El pastoralismo y el Estado en las tierras áridas de Africa

Una visión general

M.A. Mohamed Salih

Introducción

El pastoralismo es un sistema de producción y también un sistema sociocultural consistente en una interacción entre pastores, animales y un modo determinado de manejo de recursos. La relación entre los factores de la producción pastoral está mediatizada por consideraciones sociopolíticas y culturales, que niegan cualquier tipo de enfoque reduccionista que lo considere como un modo de producción gobernado por las relaciones de mercado. No existen, sin embargo, razones para creer que los pastores obtienen su sustento exclusivamente de los animales. Las evidencias disponibles sugieren que los pastores obtienen una considerable porción de sus medios de subsistencia de otras actividades que la de la cría de animales (p. ej., producción agrícola, trabajos arduos, emigración hacia las ciudades y centros de empleo, etc.). Por otra parte, y bajo ciertas condiciones climáticas que no estimulan la integración de la producción de granos con la de animales, los pastores tienden a depender de la importación de granos así como de otros productos y servicios de otras sociedades. De la misma manera, las sociedades agropastoralistas están obteniendo en forma creciente algunas de sus necesidades no agrícolas de fuentes externas. Lo que hace al pastoralismo un sistema único de producción es el hecho de que los pastores -como forma de vida- están en continuo movimiento de un nicho ecológico a otro. El parentesco y las relaciones políticas se manifiestan en relación con la manada, cuya reproducción es esencial para la reproducción económica y social.

La expansión de la economía de mercado, así como la aparición de nuevos modelos de consumo entre los pastores, revela que las

sociedades pastorales se encuentran más y más entrelazadas en las cadenas comerciales regionales y nacionales. Además, el surgimiento de los «nuevos pastores», de acuerdo a la literatura existente (Swift, 1979; Konszaki, 1980; Hjort, 1982; 1989; Little, 1983; Dahl, 1982; Mohamed Salih, 1985; Baxter, 1985; 1986; 1990), indica que las comunidades pastorales están interrelacionadas dentro de estructuras económicas regionales sensibles a las tasas de intercambio de bienes y servicios no pastorales, así como a las políticas nacionales. De aquí que los pastores representan una parte inseparable de la sociedad en sentido más amplio, y han sido más que nunca sujetos a trastornos y desastres impuestos por concepciones equivocadas y políticas mal planificadas perpetuadas por el aparato del estado central. Consecuentemente, resulta más urgente comprender los sistemas pastoralistas de producción, no como remotos y aislados sectores no integrados del estado poscolonial, sino como productores de productos primarios para los mercados regionales, así como para la exportación. Es evidente el papel del estado como mediador entre el capital nacional e internacional, a partir de que las políticas de desarrollo pastoral, con pocas excepciones, operan teniendo en mente la perspectiva de una apropiación del excedente y una recaudación de ganancia. Muchos proyectos de desarrollo pastoral están siendo financiados en forma creciente por las agencias de ayuda y por el capital internacional. El efecto de la intervención económica en la organización sociopolítica de las comunidades de pastores, resulta inevitable a partir de que los estados son entidades políticas interactivas. Es así que la relación entre los estados y los sistemas de producción pastoralistas está de-

terminada por el papel del estado como proveedor y «motor del desarrollo».

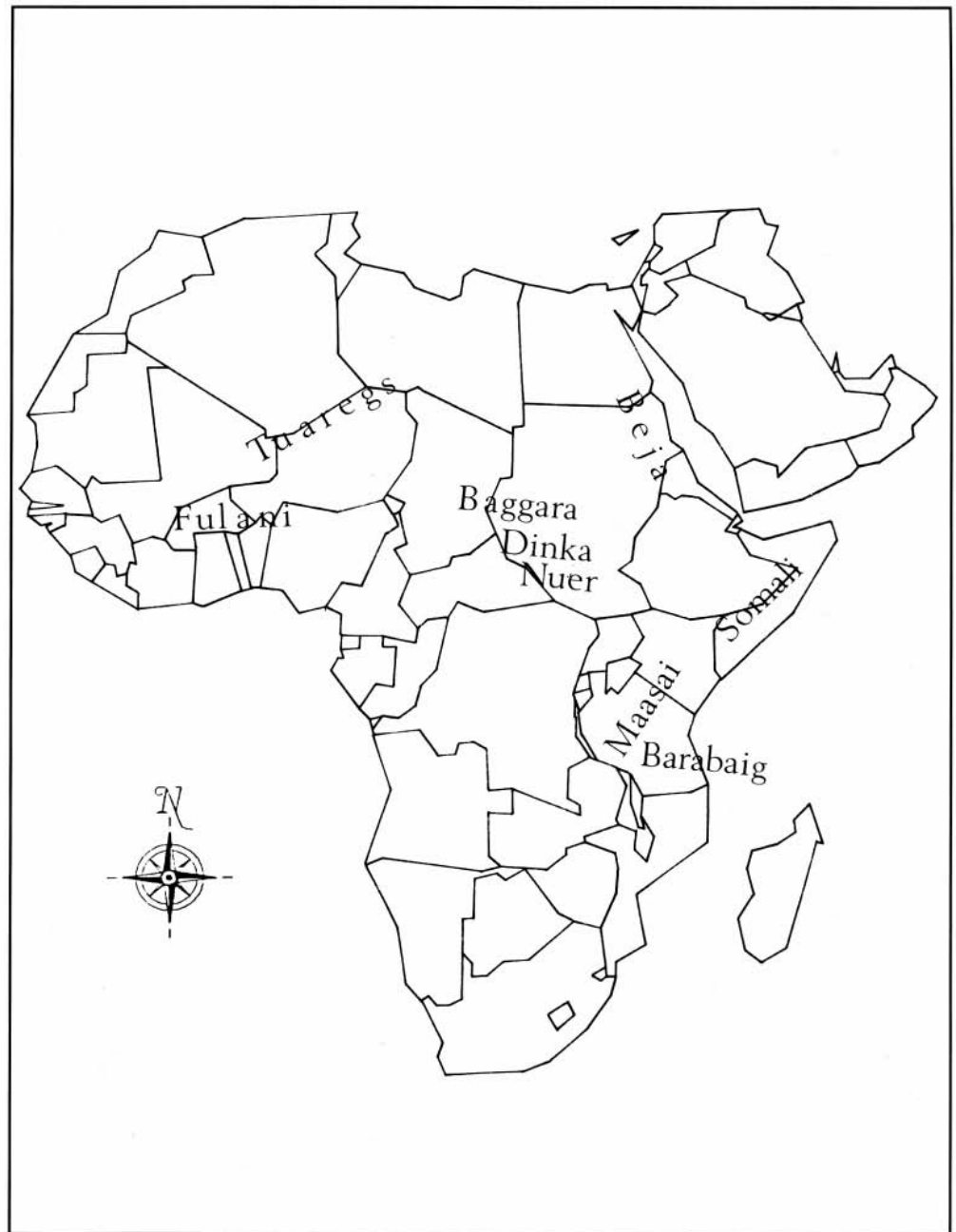
En Africa, sin embargo, los pastoralistas no han figurado en forma prominente en el debate sobre la relación entre el estado y la sociedad. He sostenido en otro lugar, (Mohamed Salih, 1990a), que «esto se puede atribuir al hecho de que los países africanos, coloniales, neocoloniales o independientes, han prestado poca atención a los pastores y mucha a los procesos políticos que tienen lugar entre los campesinos y los habitantes urbanos, los cuales representan la mayoría de la población y son los que más contribuyen a la ganancia y al intercambio exterior. La marginalización de los pastores y su pobre representación en los centros de poder podrían muy bien ser atribuidos a la naturaleza misma de la producción pastoralista, que requiere continuos desplazamientos de un enclave ecológico a otro, de acuerdo a las variaciones estacionales de las lluvias y las pasturas. A menudo los pastores no están confinados a rígidas fronteras administrativas locales o nacionales, y su modo de subsistencia los conecta de una manera imprecisa con las políticas nacionales, especialmente a aquellos que viven en las regiones fronterizas.

La relación entre los estados y las sociedades pastorales es trascendente y supone más que una discusión de políticas de gobierno y programas de desarrollo. Aunque la yuxtaposición entre el estado y el gobierno diluye su responsabilidad frente a la sociedad, parece obvio que el estado es la forma de organización política más gubernamentalmente orientada. Al menos, es obvio que no existen estados sin gobiernos, un hecho que sugiere que los estados son gobernados por representación. Sin embargo, es difícil trazar el

límite entre las políticas de inspiración estatal o gubernamental, a pesar de que la ideología estatal es llevada a cabo por «servidores» estatales representados por la estructura burocrática que maneja el gobierno. Tengo, sin embargo, profundas dudas de que esta clásica noción de estado pueda ser aplicable al África colonial o poscolonial. Los gobiernos centralizados confunden a menudo de una forma excesiva la práctica gubernamental con la ideología del estado. La situación es mucho más grave en estados semi absolutistas, para los que no existen líneas de demarcación entre la esfera de la práctica del estado y la del gobierno.

No intento, de ningún modo, ocuparme enteramente de los programas de desarrollo pastoralista y sus errores, a pesar de ser inevitable. Intento, sin embargo, delinear los factores que influyen sobre las políticas de desarrollo pastoral, y las fuerzas sociales que existen detrás de las mismas. Creo que si bien el estudio de los programas de desarrollo pueda explicar los errores técnicos y administrativos, frecuentemente obscurece la importancia de la sociedad política que estimula los programas en primer lugar. Tal comprensión podría alcanzarse respondiendo a la pregunta de cuál es la naturaleza del estado africano y cómo se relaciona con la sociedad en general y con los pastores en particular.

Como sostengo que las sociedades pastorales tienen ciertos rasgos en común con las sociedades campesinas, tales como ser productores de bienes comercializables (carne, leche, queso, «ghee» -manteca de leche de búfalo-, cuero y lana), algunos elementos de la relación entre el estado y los campesinos pueden ofrecer una fuente provechosa de comprensión teórica. Tres postulados son importantes en esta discusión: primero, de acuerdo con Alavi (1972), «el papel del estado colonial fue crear un aparato estatal a través del cual poder ejercer el dominio sobre las poblaciones de las colonias. El estado colonial estaba, por lo tanto, equipado con un poderoso aparato militar y burocrático así como mecanismos de gobierno que le permitió, a través de operaciones de rutina, la subordinación de las sociedades africanas. Los estados poscoloniales han heredado un aparato de estado superdesarrollado, y lo han utilizado para institucionalizar prácticas a través de las cuales es regulado el papel del gobierno». Resulta importante subrayar, sin embargo, que la relación entre el estado colonial y los pastores no era menos conflictiva que la que existe con los estados nacionales. La resistencia al advenimiento del colonialismo y la intervención estatal fue feroz



entre los pastores, y varios estudios históricos ya han documentado este tipo de conflictos.

Segundo, Saul (1983) sostiene que «los estados africanos se apropian directamente de un excedente económico muy considerable de la sociedad, y lo distribuyen en actividades económicas dirigidas burocráticamente en nombre de la promoción social y el desarrollo económico». Yo pienso, por lo tanto, que este ha sido notoriamente el caso entre los pastores, de quienes se ha extraído, directa o indirectamente, impuestos a la exportación, a las ventas y electorales. El estado no es sólo parásito, como en caso de los campesinos, donde la explotación impide al sector agrario el crecimiento económico;

también le arranca mucho más al sector pastoralista, estimulando más una transformación agrícola que un desarrollo en sí de la producción pastoralista.

Tercero, de acuerdo con Poulantzas (1973), «el estado no es una construcción de clase sino más bien el estado de una sociedad dividida en clases», una noción que cuestiona la noción marxista de que «el estado es una expresión ideológica de la clase dominante». Según mi opinión, esto no excluye que en África, la posición hegemónica del estado se forma dentro de las fronteras territoriales, las cuales a menudo aparecen como entidades artificiales. Aún así, puedo afirmar que una contradicción entre el estado y la sociedad civil no es necesariamente una

expresión de intereses contradictorios de clase. En Africa, la naturaleza de clase del estado está mediatizada por lealtades étnicas, las que atraviesan los intereses de clase.

A pesar de que estos postulados son de cierta relevancia para el debate sobre los pastoralistas y el estado, es erróneo saltar a la conclusión de que un modo pastoralista de producción se parece a un modo campesino de producción, y que como productores de productos primarios ambos caen bajo la categoría de un modo de producción precapitalista. Este tipo de análisis es inocente, y es proclive a negar el hecho de que los estados africanos han estado continuamente tomando tierras de los pastoralistas pobres para entregárselas a los campesinos pobres. No sugiere que el estado sea parcial a favor de los campesinos, sino que el estado neocolonial tiene una permanente obligación con el capital internacional mediante la producción de cultivos comerciales. Esto representa, sin embargo, una predisposición en términos de jerarquía de intereses, y no una prioridad política global. Por lo tanto, reunir a los pastoralistas y a los campesinos bajo la misma categoría de un modo de producción precapitalista, no se diferencia de las políticas oficiales y los planes de desarrollo, que subsumen a los pastores bajo el sector agrícola, sólo para desatenderlos.

Aún cuando los pastoralistas alcanzan posiciones importantes dentro del estado africano, ellos tienden a identificarse con los grupos de interés dominantes dentro del estado, y no con los pastores. También implica que un favoritismo a ciertos sectores de la sociedad y la economía, es también una expresión de los grupos de intereses dominantes dentro del estado. El principal objetivo de este capítulo, por lo tanto, es discutir las cuestiones previas respecto a las sociedades pastoralistas y la producción, a fin de dilucidar cómo hoy en Africa, se relacionan con el estado.

Pastoralismo y el estado de las naciones

Algunas sociedades pastoralistas africanas comprenden naciones que comparten una cultura, un lenguaje, y lo que ellos entienden como derechos iguales de ciudadanía y acceso a territorios comunes. Estos pastoralistas, como los *beja*, algunas de cuyas secciones, como los *beni amir* y los *amar'ar*, extienden su territorio hacia el norte de Etiopía y Egipto, respectivamente. Los pueblos de habla somalí, se encuentran en Somalia, Etiopía y Kenya, en tanto que los *fulani* deambulan por el Sahel del Africa occidental, desde Senegal hasta Sudán. Están los *maasai* de Kenya y Tanzania, y los *baggara*, originarios

de Chad, y que extienden su presencia tan lejos como en las riberas occidentales del Nilo Azul, en Sudán. Existe, naturalmente, una impresionante serie de sociedades pastoralistas viviendo en regiones de frontera o en más de un país.

No sólo algunas sociedades pastoralistas están repartidas en más de un estado, sino que algunas constituyen naciones enteras dentro de sus estados. Los *dinka* representan el 10% de la población total de Sudán, y se consideran como una nación y lo mismo ocurre con los *beja*, que representan una gran fuerza política regional en Sudán. Los estados *shilluk*, *ankole*, *bunyoro* y *buganda* eran florecientes antes del legado colonial, y sus evidencias de tendencias nacionales no se pueden ignorar. Lo mismo se puede aplicar a los *alfar*, los *oromo* y los *beni amir* que exhiben fuertes sentimientos nacionalistas.

La imposición de estructuras administrativas modernas, tanto durante como después de la época colonial, ha creado contradicciones entre el aparato del estado, y los ancianos y los jefes de las sociedades pastoralistas. Sociedades que, de acuerdo con Walter (1969), «careciendo de funcionarios y roles políticos especializados, integradas por linajes segmentarios, clanes, diferencia de edades, asociaciones religiosas u otras formas corporativas solidarias» tuvieron que aceptar la hegemonía de autoridades centralizadas. El foco de poder constituido por la autoridad de los ancianos y jefes fue movilizado por el régimen colonial y los estados nacionales para organizar fuerza de trabajo para tareas públicas, cobro de impuestos y resolución de conflictos. Aunque esto puede parecerse a las características de la responsabilidad estatal, los estados se diferencian del cacicazgo por la centralización, la especialización del papel de ciertos servicios así como la naturaleza y medios de coerción autorizados y ejercidos por la comunidad política. La combinación de antiguos y nuevos sistemas políticos y sus valores sociales no fueron aceptados sin resistencia. La coerción más que la persuasión, la educación, el cristianismo o el islam, fueron utilizados para integrar a los pastoralistas y otros grupos rebeldes en la esfera del estado africano. Muchas características del caciquismo tradicional desaparecieron, y fueron reemplazadas, total o parcialmente, por nuevos sistemas administrativos que agitaban las autoridades tradicionales tratando de encontrar nuevos roles o reforzar los viejos. A veces es difícil mantener la resistencia, y los vientos del cambio son tan rápidos que pocos modelos y valores tradicionales se mantienen. Las nuevas estructuras de gobierno dentro de los estados

independientes africanos, crearon sus propios problemas, emanados de las altas expectativas puestas sobre ellos. Las contradicciones entre estado, sociedad y nación surgieron tan pronto como el estado empezó a intervenir en cada aspecto de la vida social y política. El proceso de modernización política, la creación de partidos, sindicatos y cooperativas, han apenas trascendido los valores inherentes de las políticas locales. En algunos casos, produjo una mezcla de valores políticos tradicionales y modernos, conviviendo lado a lado. Por lo tanto, creó una seria confrontación entre los valores inherentes en la estructura del estado y los valores de expresión política al alcance de la sociedad. El papel del estado como un árbitro final de las instituciones sociales y políticas es, a veces, desafiado por lo menos por dos razones: primero, la sociedad ve al estado como un proveedor de bienes y servicios sociales que, en realidad, no puede satisfacer por razones emanadas del subdesarrollo, y segundo, se desarrolló una contradicción entre la nación y el estado a partir de que las presentes fronteras nacionales de la mayoría de los estados africanos fueron una creación artificial del colonialismo. El hecho de que todas las guerras en los países áridos de Africa comprenden a pastoralistas (*dinka*, *shilluk*, *nuer*, *beni amir*, *baggara*, *somali*, *affar*, *berber*) destaca la calamidad de la situación y la intensidad de las contradicciones entre los valores de la categoría de estado y «nación». Esto produce siempre una crisis de identidad, especialmente en casos donde los pastoralistas oscilan entre adherir a las políticas locales mediatizadas por una ideología etnicista, por un lado, y políticas nacionales de una noción de estado-nación estrechamente concebida, por el otro.

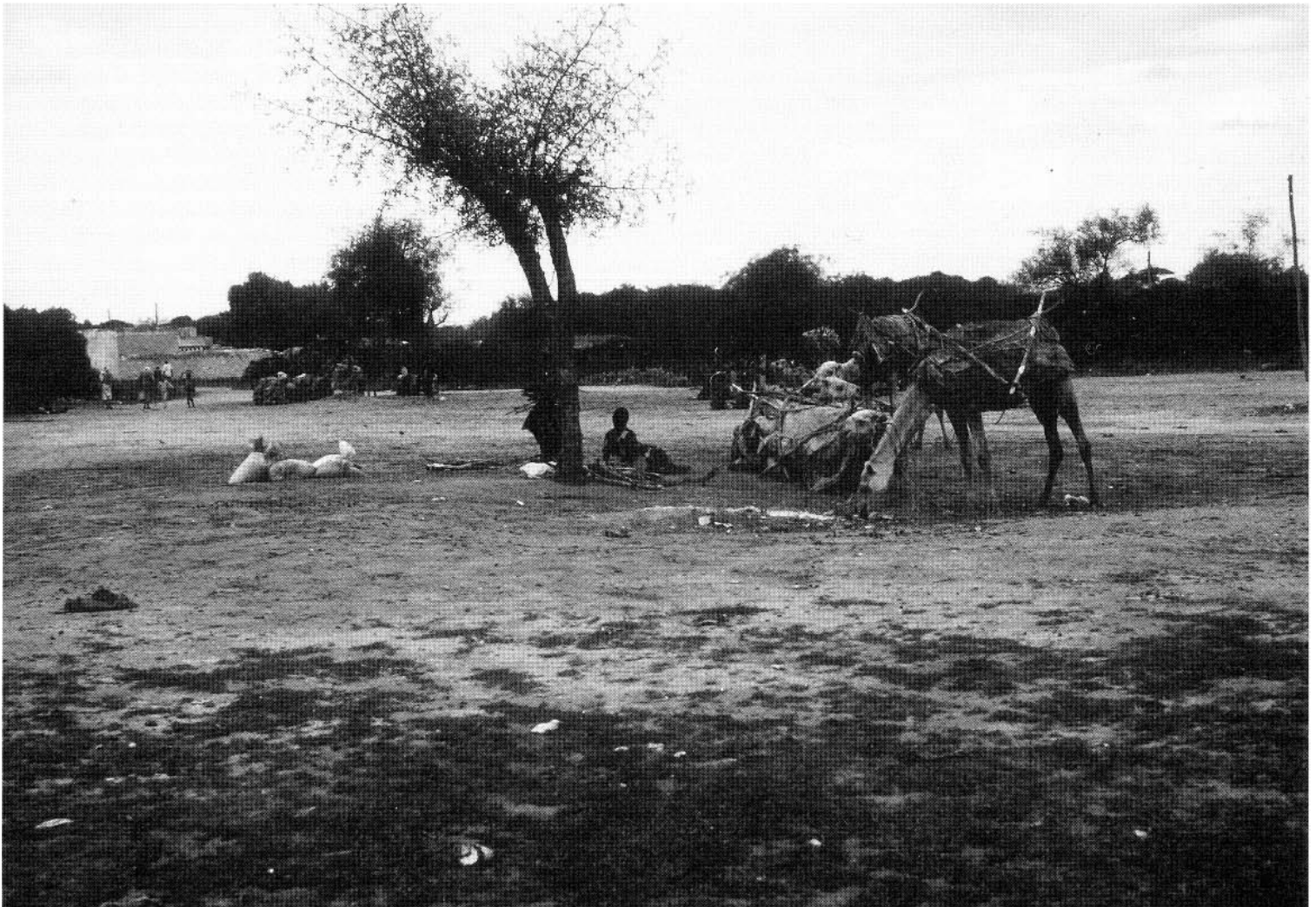
Una explicación de las guerras existentes en Sudán, Etiopía, Somalia, Chad y el Sahara Español, podría ser atribuida a la intolerancia del estado hacia la periferia y su insistencia en la integración a la sociedad política dominante bajo cualquier precio. El síndrome centro versus región, como expuse en otro lugar (1985:48-9), se debe al hecho que «como las regiones son sistemas abiertos, un hecho que es normalmente negado por los políticos a nivel central, debe prestarse una atención mucho mayor a los factores económicos que influyen en la actividad política regional, porque hay vínculos mucho más estrechos entre desigualdad económica, política pública y actitudes anticentralistas».

Las cuestiones de desigualdad económica, social y cultural son de gran importancia en las reivindicaciones de todos los pastoralistas que luchan por la liberación o la auto-

nomía política desde el umbral de los estados africanos. La centralidad del estado crea, por lo tanto, animosidad y pone en peligro el proceso de integración nacional. Como este trabajo no tiene la intención de ofrecer casos detallados de contradicciones entre los estados y todos los pastoralistas rebeldes, uso el caso de Sudán para ilustrar alguno de los puntos que he destacado. El Ejército Popular de Liberación de Sudán (SPLA) y su ala política, el Movimiento Popular de Sudán (SPLM) lanzaron una guerra en 1983 contra el gobierno central de Sudán. Las razones de la guerra tienen sus raíces históricas en el comercio de esclavos, las políticas coloniales de «dividir para reinar» y un desarrollo desigual mantenido por sucesivos gobiernos nacionales. A diferencia de la primera guerra entre el Sur y el Norte (1955-1972) que era separatista, esta guerra es para la creación de un nuevo Sudán. De acuerdo al SPLA/SPLM el concepto de un Nuevo Sudán «trata de establecer un nuevo

orden cultural en el país. Toma como punto de partida la noción que los seres humanos, en cualquier sociedad dada, tienen iguales derechos y obligaciones independientemente del color,... etc. El establecimiento del nuevo orden cultural exige la necesidad de una restructuración radical del poder del estado para establecer una genuina democracia y seguir un camino de desarrollo que conduzca a cambios sociales de largo alcance». Además, la mayoría del ejército del SPLA/SPLM consiste de pastoralistas *dinka* que luchan para «transformar el movimiento del Sur de un movimiento reaccionario dirigido por reaccionarios, en un movimiento progresista dirigido por revolucionarios y dedicado a la transformación socialista de todo el país». Aparte de esta retórica ideológica, que está fuera de la comprensión de la mayoría no educada *dinka* y otros grupos meridionales que apoyan al SPLA/SPLM, deben haber algunos objetivos concretos sobre la razón de la lucha. Expuse en otro

lugar (Mohamed Salih, 1985:48) que las razones que militaron en la toma de las armas por el SPLA/SPLM son parte de «una exigencia regional por una equitativa distribución de los limitados recursos del país, autonomía para desarrollar sus propios recursos humanos y naturales, reconocimiento de la diversidad cultural, justa representación en el gobierno central, y una clara solución a los problemas de ciudadanía». Estas preocupaciones políticas no son, ciertamente, muy diferentes de aquellas sostenidas por los *eritreanos*, los *tigreanos* o los *oromos* en sus guerras contra el estado central en Etiopía. En la situación general de los pastoralistas del Cuerno de Africa, Markakis (1987; 1989) ha demostrado claramente que los estados africanos están lanzando una cruzada para integrar las partes de Africa que los colonialistas no fueron capaces de incorporar en la política nacional dominante. Por lo tanto, podría inferirse que -dada la estructura clasista del estado mediatizada por sus tenden-



Pastoralistas en el mercado: si bien reciben poco o nada en términos de servicios sociales, los pastoralistas contribuyen con un ingreso razonable a la administración del estado. Foto: M. A. Mohamed Salih.

cias etnicistas- los pastoralistas son algo más que la noción marxista de campesinos como »patatas dentro de un saco de patatas«. Sin embargo, la diferenciación social entre las sociedades pastoralistas es una función de intereses opuestos entre el estado y la sociedad civil (Doornbos, 1989) y las diferencias étnicas que la sociedad despliega en la lucha sobre valores y recursos naturales son importantes para la cultura política a nivel local y sus valores acompañantes de expresión sociopolítica.

La situación de las naciones en África es, en gran medida, una situación de desafío y resistencia contra la autoridad del estado centralista. Por lo tanto, la contradicción entre estado y nación está compuesta por otra contradicción entre los intereses de la sociedad y las políticas estatales. La falta de un sistema de comunicación bilateral entre los dos niveles de participación política, ha impedido el intento del estado para llegar a la población de forma significativa. Los intentos de modernización política no han resultado en el derrumbe de las viejas suspicacias, entre grupos étnicos o la hegemonía de los estados y la lucha de los pastoralistas por autonomía política.

Los pastoralistas y la democracia

Dos mensajes en »From Telling People to Listening to Them« (En vez de mandar a la gente, oírles) de Baxter (1985) merecen más atención en la investigación de los foros democráticos accesibles a los pastoralistas en el contexto africano. Baxter (ibid. 2-3) ha señalado que, »primero, los pastoralistas africanos representan una minoría pobremente organizada de cerca del 3% de los 500 millones, más o menos, de africanos. Segundo, los pastoralistas son generalmente impopulares y son molestados por gobiernos y funcionarios por una serie de razones variadas, y a veces contradictorias«. Una de tales razones es cómo la institución política tradicional de pastoralistas ha sido, o bien explotada por el aparato del estado para justificar intromisiones políticas, o brutalmente manipulada para reprender a opositores políticos. Así como los planificadores no escuchaban a los pastoralistas cuando se hacían responsables, en forma pretenciosa, de dictaminarles cómo conducir sus vidas, los políticos tenían la costumbre de movilizar a los pastoralistas con objetivos políticos inspirados por políticas partidarias o un estado autoritario unipartidista. Ninguna de estas dos formas de abuso político puede ser aceptada por los pastoralistas si la democracia descartara el uso del poder estatal para asegurar políticas indeseables. Además, la relación entre

aquellos que se ponían en la posición de mandar a la gente sin oírles, es una relación entre partes desiguales, en la cual aquellos que están obligados a escuchar están en una posición desventajosa.

Otra vez en el caso particular de Sudán, sostuve (1990a) en un capítulo sobre »Pastoralistas, Socialismo y Democracia«, que, »las políticas gubernamentales nunca han sido introducidas entre los pastoralistas de manera democrática, ni durante el período colonial, ni durante la independencia«. Por ejemplo, la introducción de un sistema de administración nativo fue realizada más por consideraciones económicas y de seguridad que para extender una nueva visión de gobierno democrático entre los pastoralistas. Cunnison (1966), afirma que entre los *baggara* de Sudán, la creación de posiciones de poder era un desafío a los conceptos tradicionales de una ideología igualitaria, en la cual el liderazgo se ejercía independientemente de consideraciones territoriales. En palabras de Cunnison (ibid. 147), »estas posiciones de poder son más que de liderazgo, porque el liderazgo en el pasado era independiente de consideraciones locales, el líder no controlaba una extensión de tierra con gente, sino un linaje o una alianza de pueblos dondequiera que se encontraran«. Esta política también resultó en la creación de una clase de jefes tribales favorecidos por el estado colonial que apoyaban sus esfuerzos por mantener la paz y el orden, para cobrar impuestos y mediar en la solución de conflictos. Entre los *kakabish* del norte de Kordofán, Asad, (1970: 238) afirma que, »el mantenimiento del monopolio del poder se ha basado en gran medida en el control 'de facto' de los medios básicos de administración política sobre la tribu en su totalidad, en el cual la coerción física o la persuasión directa ha jugado un papel muy pequeño«. Después de la independencia en 1956, los líderes de las sociedades pastoralistas fueron incorporados a los partidos políticos emergentes, y los dos mayores partidos políticos fueron apoyados por diferentes comunidades pastoralistas. El Partido Umma (Nacional) ganó el apoyo de los pastoralistas *baggara* del Sudán occidental. El Partido Democrático Unionista (DUP) fue apoyado por los pastoralistas *beja* y *shukriya*. Las elecciones nacionales desde la independencia revelaron una íntima relación entre los votantes, el comportamiento, el origen tribal y la afiliación partidaria. Los pastoralistas votaron frecuentemente por candidatos de su propia tribu, principalmente a causa de sentimientos tribales o fe religiosa, como en el caso del partido Umma, el brazo político de la secta

ansar o el DUP, la expresión política de la secta religiosa de los *khatmiya*. La democracia liberal creó una forma de dictadura civil que ignoró las aspiraciones de las comunidades locales. Se denunció que algunos líderes tribales habían creado enclaves de poder fuera del estado, con corrupción, nepotismo y vulgar abuso de poder político. Los pastoralistas casi recibieron dictados de sus líderes y votaron por las familias de jefes. El asunto surge en el cuestionamiento de Asad (1970) sobre si los líderes de los pastoralistas gobernaban por consentimiento o coerción. Si bien Asad no ha excluido completamente el uso de la coerción, su análisis es útil para explicar el fracaso de los partidos políticos sudaneses en asegurar la modernización política y trascender las políticas étnicas.

Sin embargo, los principales cambios políticos que afectaron a las comunidades pastoralistas en Sudán, surgieron con las reformas socialistas de Numeri, durante el período entre 1969 y 1976. El programa socialista se propuso modernizar la práctica política y crear un nuevo liderazgo capaz de movilizar a las masas. Una herencia colonial, representada por el sistema de administración nativo de 1922, fue nominalmente abolida y un nuevo sistema de gobierno local, popular, fue implementado en 1971. La Unión Socialista de Sudán (SSU) fue establecida en el mismo año para reemplazar el sistema multipartidario y las prácticas corruptas de los partidos políticos sectarios. Sin embargo, cuando el liderazgo tradicional reconoció la amenaza impuesta por el nuevo sistema, se unieron a la oposición y se reunieron a espaldas de los partidos sectarios. Los líderes tribales que sostenían las posiciones de *nazir* y *omda*, que constituían la columna vertebral del sistema administrativo nativo, fueron eliminados de las actividades políticas. Las elecciones por las nuevas posiciones políticas y administrativas fueron celebradas, pero sin ningún éxito en la eliminación del carácter étnico del comportamiento electoral. De acuerdo a Zaki (1987:214), »nunca dos o más candidatos de la misma tribu compitieron por escaños de su distrito electoral para evitar la desintegración de la tribu y la división de los votos, ya que ello aumentaría las chances de éxito para los candidatos de otras tribus«. En otras palabras, los pastoralistas han logrado transformar los objetivos del programa socialista que aboga por la »participación popular« en una función de políticas tribales. Los pastoralistas, desde entonces, se han visto cautivos de una nueva camada de elites cultas, a quienes les importaban poco sus problemas y necesidades inmediatas. Los nuevos líderes no fueron aceptados

por los pastoralistas, ya que comenzaron a surgir serias contradicciones entre sus sistemas de valores. Las nuevas elites respondían a políticas provenientes del estado, y se esperaba que pudieran encarar asuntos locales, de los cuales procuraron enterarse poco o nada, y propagaron una ideología política ajena a los pastoralistas. Es un claro caso de sistemas de expresión política competitivos; uno apreciado por los pastoralistas y el otro representando la ideología dominante, que apoya la transferencia del poder a las modernas elites cultas. Es simplemente natural que el estado fuera todavía dependiente del liderazgo tradicional para la solución de conflictos y para reparar el daño social causado por sus políticas. Es importante reconocer que la fuerza del liderazgo tradicional deriva de su apelación a las necesidades locales, los sentimientos compartidos, la ideología político-religiosa sectaria y el dominio de valores políticos tribales que conciben a los líderes tradicionales como legítimos y con derecho a gobernar.

Sin embargo, cuando el pueblo comenzó a mostrar algunos síntomas de conciencia política, los campesinos y pastoralistas optaron por mayor independencia del estado. Los miembros de la nueva elite política emergente enfurecieron cuando se sintieron rechazados por los pastoralistas y comenzaron a usar la maquinaria del estado para restringir las aspiraciones populares. Las elites políticas bloquearon efectivamente la lucha por una participación popular significativa. Las demandas por reformas internas fueron desoídas y aquellos que abogaron por foros democráticos de expresión de opiniones políticas, fueron detenidos. El modelo aquí emergente no es diferente de las actitudes de las políticas desarrollistas del estado, en las cuales los pastoralistas eran obligados a escuchar a aquellos que prometían desarrollo pero impulsaban el «subdesarrollo» y prometían participación pero ofrecían en cambio represión política. Tanto en la penetración política y la implementación del desarrollo, la tarea es, según Baxter (1986), escuchar al pueblo y responder a los medios de expresión política accesibles al mismo.

El caso de Sudán tiene algunas consecuencias más amplias para otras sociedades pastoralistas. En su libro de amplia difusión, «A Pastoral Democracy» (Una Democracia Pastoral), Lewis (1961:3) sostiene que, «la democracia pastoral somalí se basa en el parentesco. El segundo principio básico es complementario del parentesco como una forma de contrato social». Además, afirma que, «no sostengo que el contrato político somalí (*heer*) corresponda en todos los as-



El precio del tanque mostrado arriba, que fue usado en el ataque contra pastoralistas nómadas por el estado, puede salvar miles de vidas en el Sahel, azotado por la sequía y el hambre.

Foto: M. A. Mohamed Salih.

pectos a cualquiera de las muchas doctrinas del contrato social y de los filósofos políticos. Pero si sostengo que incluye elementos esencialmente contractuales, teniendo una afinidad más estrecha con estas teorías políticas que vieron los orígenes de la unión política en una sociedad igualitaria». Sin embargo, en el caso de los somalíes, así como entre los *baggara* (Cunnison, op. cit.) y los *kababish* (Asad, op. cit.), tales relaciones contractuales tradicionales cedieron el paso a abusos políticos por parte de los líderes tribales. La continuidad de ciertas instituciones políticas tribales tales como grupos de pago de *dia* (compensación de sangre), el papel de los ancianos en el mantenimiento de la paz y el orden durante tanto los sistemas liberales como el socialista unipartidario, indican que las cuestiones de paz y orden son importantes para cualquier sociedad humana, independientemente de su nivel de desarrollo político y económico. De la misma manera que la Unión Socialista de Sudán, el Partido Socialista Revolucionario Somalí fracasó en la implementación de su programa para la

movilización de los pastoralistas quienes representan entre el 45% y el 70% de la población total de Somalia. El estado en Somalia comenzó a usar medidas más coercitivas para favorecer a un clan somalí sobre el otro. La democracia social inspirada en el supuesto de las injusticias políticas y sociales cometidas contra los pastoralistas por el liderazgo tradicional bajo los sistemas multipartidarios, probó ser menos aceptable y fracasó completamente en el logro de la plena participación o de una aceptación más amplia por parte de los pastoralistas. La promesa somalí de volver al régimen civil es una clara indicación de cómo el estado apela a la naturaleza pastoralista de la sociedad somalí.

Es obvio, a esta altura, que ni la democracia liberal ni la democracia social apelaron a los pastoralistas, y ambas se ganaron su mala voluntad al capturarles en los deseos políticos de las elites políticas cultas y su afán de poder y recursos. El mandar a la gente en vez de oírle es una típica situación de falta de representatividad. Esto ha sido la causa con-

vencional que ha llevado a la falta de participación de los pastoralistas en la arena política, así como a su ausencia en las instituciones de toma de decisiones en las empresas de desarrollo pastoralista.

El desarrollo pastoralista y el estado

El desarrollo pastoralista, como otras áreas de desarrollo, está vagamente definido y refiere a cosas y prácticas diferentes en diferentes contextos sociopolíticos. También se confunden las políticas de desarrollo ganadero con las políticas de desarrollo pastoralista. Aunque las dos tienen diferentes connotaciones, se yuxtaponen, si bien con distintas percepciones y con grupo o grupos de interés variables. El desarrollo pastoralista es mayormente una actividad de desarrollo social dirigida al mejoramiento de los niveles de vida de los pastoralistas a través de brindarles servicios de salud, educación, veterinarios, agua y otros servicios junto con la creación institucional de mejores sistemas de administración de las llanuras. El desarrollo ganadero, por otro lado, es una actividad económica basada en la recuperación de los costos con la meta de lograr alguno o algunos de los siguientes objetivos:

- a) cambios técnicos y la introducción de nuevos elementos tales como medicinas, vacunas, cultivos de forraje y el uso de la energía mecánica para el riego,
- b) la especialización y diversificación a través de la adopción de técnicas modernas de producción y administración, y la especialización en productos ganaderos tales como productos lácteos, leche, lana, cueros, etc.
- c) mayor capacidad de evadir los problemas de temporadas por medio de la transformación de la leche y la carne en formas conservables, usualmente a través de avances y especialización técnicas,
- d) desarrollo de productos comerciales integrados, correspondientes a las demandas nacionales e internacionales.

Examinando la estructura del estado, podemos describir las fuerzas que están detrás de tales políticas como más interesadas en el ganado que en los criadores de ganado. El principal objetivo es producir productos ganaderos baratos para los habitantes urbanos cuya alienación pueda desatar protestas y desórdenes políticos. La política, en sí misma, es atractiva para las instituciones internacionales de financiamiento porque se encuadra dentro de su concepto de desarrollo. Una segunda fuerza económica detrás de las políticas de desarrollo ganadero, la constituyen los nuevos propietarios privados de granjas de productos lácteos y mataderos

que comienzan a surgir. En un sentido, las políticas de desarrollo ganadero están diseñadas para satisfacer las necesidades de los que ya son ricos y privilegiados.

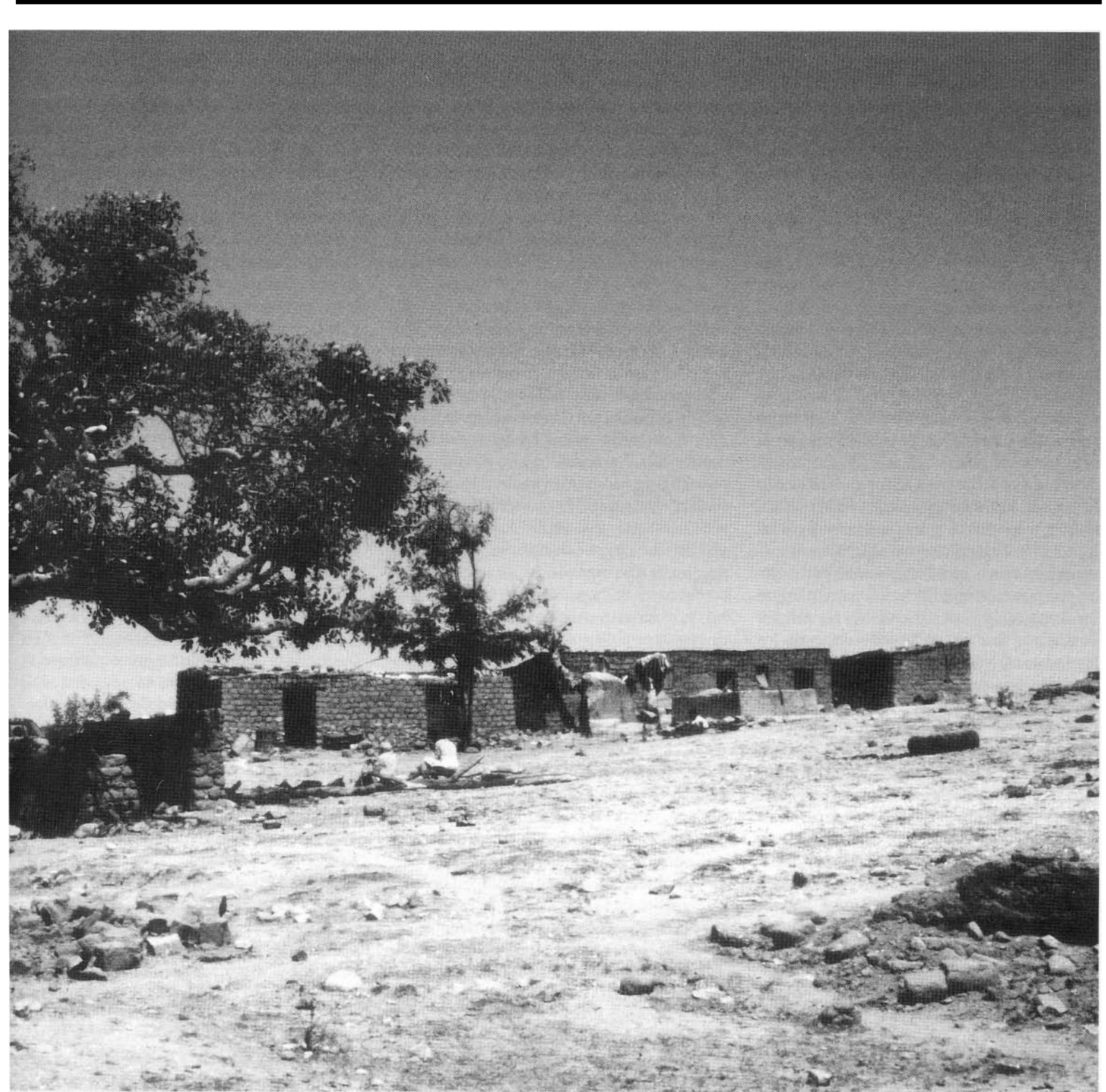
La preocupación de los estados africanos por el desarrollo significa que su intervención en la esfera económica es imperativa, independientemente de la orientación ideológica. Un sector privado nacional subdesarrollado y un estado operando bajo severas dificultades financieras internacionales, contradicen cualquier deseo de compromiso con una ideología coherente. La práctica política ha favorecido, en el mejor de los casos, a aquellos que se las pueden arreglar solos sin la ayuda del estado, y en el peor de los casos, ha descuidado tanto a los necesitados como a los inversores potenciales. La contradicción entre las políticas estatales y la población rural -tanto los campesinos como los pastoralistas- también puede ser explicada con respecto al centralismo estatal. Por ejemplo, en su «Pastoral Man in the Garden of Eden» (El hombre pastoralista en el Jardín del Edén), Arhem (1985:27) sostiene que en la Tanzania socialista, «el desarrollo de los establecimientos ganaderos y granjas de productos lácteos controlados por el estado, ha desviado recursos en forma constante y creciente, de los productores pastoralistas... La historia de los *maasai* pastoralistas, es una historia de pérdida de tierras y marginalización. La tierra de pastoreo ha sido ocupada por granjeros particulares, compañías privadas y el estado, generalmente en ese orden... La distancia entre los pastores ricos y pobres se ha ampliado». Aunque Arhem estaba preocupado por una noción inclusiva de conservación basada en el uso múltiple de la tierra, y desarrollo ecológico sustentable, su capítulo «el Estado Tanzaniano y los Maasai» ofrece una visión útil de las tres contradicciones entre la ideología estatal, la política y la concepción local de administración de recursos y mantenimiento. Por lo tanto, se hace evidente que el control del estado sobre la economía es también una explícita indicación del control del estado sobre la sociedad. Es más, la función del estado como administrador, lo ubica como un vínculo entre política y economía. El estado no es solamente una fuente de poder, también usa ese poder para aumentar la base económica de la burocracia. Esta misma naturaleza determina un encare verticalista que niega la capacidad de los pastoralistas de organizarse o percibir objetivos comunes con el aparato del estado y su sistema de prioridades.

Un caso más complejo y revelador es el de los *shukriya* agropastoralistas, cuyos sufri-



Un poblac

mientos son analizados por Sørbo (1985) en su ilustrativo estudio «Tenants and Nomads in Eastern Sudan» (Arrendatarios y nómadas en el Sudán Oriental). Los arrendatarios en este caso son los inmigrantes *nubios* del norte de Sudán, después del establecimiento de la Represa de Aswan en 1965. Los nómadas son los *shukriya* de Butana que habitan el territorio entre el río Atbara, el Nilo Azul y el Nilo propiamente dicho. De acuerdo a



moralista destruido por bombardeos aéreos durante la guerra etíope-eritreana. Foto: M. A. Mohamed Salih.

Sørbo (ibid. 101), «la evolución de la estructura política parece haber sido el resultado de: a) procesos internos de diferenciación relacionados a características importantes del sistema de producción y b) el apoyo político dado a las familias elitistas *shukriya* por el estado. Mientras poderosas agencias externas han controlado los medios de coerción, también, en gran medida, han traspasado el control sobre medios de producción no

pastoralistas a la élite *shukriya*». Sin embargo, los inmigrantes *nubios* fueron provistos con modernos servicios de alojamiento, de salud, y educación, y arrendamientos dependientes de un sistema de entrega de ingresos financiado con créditos estatales. Los *nubios* tienen mejor acceso a la educación desde las épocas coloniales y al estar en las fronteras con Egipto, tienen una larga historia de migración a centros urbanos y ciudades. Ocu-

pan no menos del 20% de la jerarquía superior del aparato estatal y, como tal, tienen fácil acceso a las instituciones políticas y de toma de decisiones dentro del estado. Siguiendo la misma línea de argumento, Hale (1988: 280-81) afirma que, «los *nubios*, entonces, jugaron un papel importante en la creación, a través al menos de un aparato - el sistema educativo- de la ideología dominante del estado». Las poderosas elites *shu-*

kriya, por otra parte, eran originalmente la creación del régimen colonial y del sistema administrativo nativo. Esto, sostengo, ha creado un liderazgo que percibe las protestas contra la política estatal como un desafío al imperio de la ley. Esto es natural ya que durante el período colonial, era difícil distinguir entre una protesta para mejorar la situación de la población local y una amenaza para derrocar la dominación extranjera, para no mencionar la sospecha colonialista frente a cualquier signo de rebelión. Durante la independencia, los pastoralistas todavía no estaban en condiciones de coordinar la resistencia al estado o maniobrar a un oponente político contra el otro. Sørbo (op. cit.) y Asad (op. cit.) han descrito con justeza la relación entre los pastoralistas y su liderazgo como una relación de patrón/cliente, en la cual hay muy poco, si alguno, lugar para la maniobra política. Las élites *shukriya*, por lo tanto, son los administradores de la política local y disponen de un conocimiento invaluable para responder a los problemas que surgen en esta arena. No están, sin embargo, en una posición política fuerte para manipular al aparato estatal para realizar las demandas de sus individuos. A diferencia de los arrendatarios, en cuyo nombre el estado obtuvo préstamos de millones de dólares para desarrollar el esquema de New Halfa y tiene una obligación con respecto al capital internacional, los pastoralistas operan con poca intervención en la forma de servicios veterinarios y aguadas. El caso del Esquema de New Halfa demuestra que la intervención financiera del estado en el desarrollo agropastoralista no es un mero intento de brindar una solución técnica a las dificultades de la producción, sino una actividad política que expresa la naturaleza del estado y de los grupos sociales cuyos intereses sirve. En el análisis final, el desarrollo implica condicionantes sectoriales que a su vez conllevan condicionantes sociales y políticas.

Aunque hay muchos más casos para ilustrar la relación entre la naturaleza del estado y las políticas de desarrollo pastoralistas, ningún análisis estaría completo sin examinar las llamadas intervenciones estatales más exitosas en lo que respecta al desarrollo ganadero en África. El caso de Botswana crea nada menos que sentimientos mixtos entre la comercialización y la conservación. En su «Comercialización de ganado y diferenciación de pueblos en Ngamiland», Hinderink y Sterkenburg (1987) hacen una distinción entre cuatro grupos sociales: a) grupos familiares marginalizados con recursos inadecuados o sin acceso a ellos. Estos forman una reserva local de trabajo asalariado

y migrantes a las ciudades y la industria minera, b) campesinos pobres que diversifican sus fuentes de ingreso mediante la propiedad de un número muy pequeño de ganado, c) campesinos medios que combinan o suplementan la actividad ganadera con cultivos y venden una proporción substancial de su producción, d) grandes ganaderos, p. ej., aquellos con más de cien cabezas de ganado, quienes usualmente combinan trabajos urbanos bien pagos en el gobierno, la política y las empresas privadas con sus actividades pastoras. De acuerdo a los autores (p. 202) «los grandes propietarios de ganado y establecimientos rurales son los menos numerosos y, al mismo tiempo, los más influyentes en Ngamiland. Representan alrededor del 5% de la población, controlan aproximadamente un tercio de los recursos ganaderos del distrito... aquellos que combinan la explotación ganadera con algún puesto político (a nivel de distrito y nacional)« tienen un acceso mucho más fácil a los créditos y al aparato de toma de decisiones. No es extraño que, la constitución de establecimientos comerciales en Ngamiland se enfrentó a serios problemas y causó un proceso doloroso de regateos políticos, en los cuales los propietarios de grandes rebaños usaron su considerable influencia política, tanto sobre la Dirección de Tierras de Tawana como a nivel nacional, para lograr sus intereses privados. Cuando se evalúan en relación a los intereses de los pequeños productores, se encuentra que «las relaciones de poder son de una importancia fundamental para la concentración del ganado en las manos de una minoría privilegiada». Aunque la política de comercialización ha tenido éxito en el incremento de la producción, exportación y ganancias por concepto de intercambio exterior, su impacto sobre el suelo, el medio ambiente y la diferenciación social es asombroso.

El caso de Botswana ha tenido evidentemente mucha importancia para Kenya (1968; Raikes, 1981; Hjort, 1982; Dahl, 1982; Baxter, 1990) y Nigeria (Frantz, 1975; Aowgbade, 1983; Waters-Bayer, 1988; Mohamed Salih, 1990b), donde la administración de tierras y las políticas de control y uso han servido a los intereses de los ya ricos y poderosos grupos de interés dentro del aparato del estado. Baxter (1990) y Hjort (1989) han enfatizado particularmente que las políticas estatales han minado la seguridad de las familias particulares y relegado a las comunidades pastoralistas a una situación de inestabilidad regional masiva agravada por la amenaza ecológica, la carencia de alimentos y una hambruna emergente.

Una vez más, las políticas estatales fueron consideradas fuera de contacto con las necesidades, aspiraciones y percepción de los objetivos de producción de los pastoralistas. Esto también ocurrió bajo estructuras políticas malformadas que son incapaces de cumplir las promesas de participación pastoralista en la formulación de políticas.

Pareciera que se puede establecer una constante, en la cual la falta de acceso al aparato del estado es un impedimento para la capacidad de los pastoralistas de influir en la toma de decisiones o movilizarse como un grupo de presión. Esto puede también llevar al cuestionamiento de las vías de expresión política accesibles a los pastoralistas en su resistencia a las políticas estatales. Las contradicciones entre el estado, la sociedad y las esferas de interés, están compuestas por percepciones divergentes de seguridad de subsistencia y responsabilidad política local frente a la rentabilidad y centralización de la toma de decisiones. En tales circunstancias, es posible que la sociedad y el estado no perciban metas y objetivos comunes.

Conclusión

La relación de los estados africanos con los pastoralistas tiene mucho en común con su relación con el resto de la sociedad. Los intereses sociales han sido frecuentemente sacrificados, ya sea por arreglos técnicos extranjeros para introducir cambios planificados o por intereses políticos incongruentes con aquellos de los pastoralistas. Doornbos (1989: 17) sintetiza la relación de los estados africanos con la sociedad con la afirmación de que, «con respecto a la incierta búsqueda de identidad estatal que llamó tanto la atención en los primeros tiempos después de la independencia, uno se pregunta retrospectivamente si el esfuerzo de la construcción nacional y la unidad nacional del momento, reflejaba un genuino deseo de crear una nueva sociedad 'nacional', o si en cambio constituía el comienzo de una defensa ideológica de la herencia colonial transformada en un sistema estatal». Agrego que tal herencia colonial incluye un aparato estatal centralizado, intolerante frente a las iniciativas locales y las estructuras políticas auto-suficientes. La trascendencia del estado depende de una oscilación entre medidas coercitivas para frenar el descontento y la resistencia, por un lado, y la adherencia estatal a mecanismos distributivos deficitarios que perpetúan la protesta. Como Doornbos ha sostenido correctamente (ibid. p. 12), «el 'estado' y la 'sociedad civil', que en otros contextos pueden estar fuertemente interrelacionados y ser complementarios, en si-

tuaciones profundamente polarizadas pueden transformarse en polos opuestos y en oponentes, con límites cambiantes entre ellos». En ese sentido, los pastoralistas africanos, más que cualquier otra sección de la sociedad civil, han estado en continua oposición con respecto al estado, ya que los intereses sociales son más frecuentemente malentendidos, si es que no son totalmente ignorados, por el estado. La resistencia popular en la forma extrema de movimientos de liberación, o en la forma más suave de movimientos populares y la creación de grupos corporativos fuera de la esfera de actividades del estado, son sólo unas pocas expresiones de la insatisfacción con las políticas estatales y los grupos de interés que las apoyan.

Referencias

Ahmed, A.M. 1987, «*National Ambivalence and External Hegemony: The Neglect of Pastoral Nomads in the Sudan*», en M.A. Mohamed Salih (ed), *Agrarian Change in the Central Rainland, Sudan*. Uppsala: Instituto Escandinavo de Estudios Africanos.

Alavi, H. «*The State in Post Colonial Societies*», *New Left Review*, 74.

Asad, T. 1970, *The Kabaish Arabs*. Londres: Praeger Publishers.

Awogbade, M. 1983, *Fulani Pastoralism: Jos Case Study*. Zaria: Ahmadu Bello University.

Baxter, P.T.W. 1985, «*The New East African Pastoralism: An Overview*». Munro Lecture, Universidad de Edinburgo, Edinburgo.

Baxter, P.T.W. 1986, «*From Telling People to Listening to Them: Changes in Approaches to the Development and Welfare of Pastoral Peoples*». Manchester Discussion Papers in Development, Centro de Desarrollo Internacional, Facultad de Estudios Económicos y Sociales, Universidad de Manchester, Manchester, G.B.

Baxter, P.T.W. 1990, «*Introduction*», en P.T.W. Baxter con R. Hogg (eds), *Property, Poverty and People: Changing Rights in Property and Problems of Pastoral Development*. Departamento de Antropología Social y el Centro de Desarrollo Internacional, Universidad de Manchester, Manchester, G.B.

Cunnison, I. 1966, *Baggara Arabs*. Oxford: Clarendon Press.

Dahl, G., 1982, «*Production in Pastoral Societies*», en J.G. Galaty (ed), *The Future of Pastoral Peoples*. Ottawa: IDRC.

Doornbos, M. 1989, *The African State in Academic Debate*. La Haya: Dies Natalis, Instituto de Estudios Sociales.

Frantz, C. 1975, *Pastoral Societies, Strati-*

fication and National Integration in Africa. Research Report, 30. Uppsala: Instituto Escandinavo de Estudios Africanos.

Hale, S. 1988, «*Elite Nubians of Greater Khartoum: A Study of Changing Ethnic Alignments*», en N. O'Neil y J. O'Brien, *Economy and Class in Sudan*. Aldershot: Avebury.

Hinderink, J. and J.J. Sterkenburg 1987, *Agricultural Commercialization and Government Policy in Africa*. Londres y Nueva York: KPI.

Hjort, A. 1982, «*Herds, Trade and Grain: Pastoralism in Regional Perspective*», en J.G. Galaty (ed), *The Future of Pastoral Peoples*. Ottawa: IDRC.

Hjort, A. 1989, «*En vironment and the Security of Dryland Herders in Eastern Africa*», en A. Hjort y M.A. Mohamed Salih (eds), *Ecology and Politics, Environmental Stress and Security in Africa*. Uppsala: Instituto Escandinavo de Estudios Africanos.

Lewis, I. 1961, *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*. Londres: Weidenfeld y Nicolson.

Lewis, I. 1965, *A Modern History of Somaliland*. Londres: Weidenfeld y Nicolson.

Little, P.D., 1983, «*The Livestock Grain Connection in Northern Kenya: An Analysis of Pastoral Economics and Semi-Arid Lands Development in Africa*», en *Rural Africana*, vol. 15/16.

Konczacki, Z.A. *The Economics of Pastoralism: A Case Study of Sub-Saharan Africa*. Londres: Frank Cass.

Markakis, J. 1987, *National and Class Conflict in the Horn of Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Markakis, J. «*The Decline of Pastoralism in the Horn of Africa*». De próxima aparición en J. Markakis (ed) *The Decline of Pastoralism in the Horn of Africa*. La Haya: Instituto de Estudios Sociales.

Mazrui, A.A. (ed) 1977, «*Introduction*», en *The Warrior Tradition in Modern Africa*. Leiden: E.J. Brill.

Mohamed Salih, M.A. 1985, «*Pastoralists in Town: Some Recent Trends of Pastoralism in Northwest Omdurman District*», en *Pastoral Development Network Papers*, 21b Agosto.

Mohamed Salih, M.A. 1985, «*National Versus Regional: Some Methodological Problems in the Study of Nationalism and Nation-Building in the Sudan*», en *Bayreuth African Studies Series*, Vol. 1, número especial sobre Sudán: *Ethnicity and National Cohesion*.

Mohamed Salih, M.A. 1990a, «*Pastoralists, Socialism and Democracy: The Sudan Ex-*

perience», en R. Cohen (ed) *Socialism and Democracy in Africa*. Londres y Nueva York: Westview.

Mohamed Salih, M.A. 1991, «*Pastoral Development Or Livestock Development*», en P. W. Baxter, *When the Grass is Gone*, Uppsala, Instituto Escandinavo de Estudios Africanos.

Poulanzas, N. 1973, *Political Power and Social Classes*. Londres: New Left Books, Sheed and Ward.

Raikes, P. 1981, *Livestock Development and Policy in Eastern Africa*. Uppsala: Instituto Escandinavo de Estudios Africanos.

Saul, J.S. 1979; *The State and Revolution in Eastern Africa*, Londres: Heinemann and Monthly Review Press.

Saul, J.S. 1983, «*The State in Post Colonial Tanzania*», en D.Held et al. (eds), *States and Societies*. Martin Robertson, Oxford y la Universidad Abierta.

SPLA/SPLM, *Manifesto*, 1983. (No se informa sobre el lugar de publicación.)

SPLA/SPLM 1989, «*The New Sudan*», en A.M. Ahmed y G. Sørnbø (eds), *Management of the Crisis in the Sudan*. Bergen: Centro de Estudios sobre Desarrollo.

Sørnbø, G. 1985, *Tenants and Nomads in Eastern Sudan: A Study of Economic Adaptations in the New Halfa Scheme*. Uppsala: Instituto Escandinavo de Estudios Africanos.

Swift, J. 1979, «*Development of Livestock Trading in Nomads Pastoral Economy: The Somali Case*», en *Pastoral Production and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Waters-Bayer, A. 1988, *Dairying by Settled Fulani Agropastoralists in Central Nigeria*. Kiel: Wissenschaftsverlag Vauk.

Walter, E.V. 1969, *Terror and Resistance*. Londres y Nueva York: Oxford University Press.

Zaki, O.H. 1987, «*Local Government Elections: A Case Study of the Eastern Area Council, Gerzira Province*», en A. A. al-Terifi (ed) *Decentralization in the Sudan*. Graduate College Publications, Londres: Ithaca Press.

Árhem, K. 1985, *Pastoral Man in the Garden Of Eden; the Maasai of the Ngorongoro Conservation Area*. Uppsala Research Reports on Cultural Anthropology: Tanzania, Uppsala.

Verdaderamente indígenas: los Bereberes del Norte de Africa

Por: Kusyel Tissas

La cuestión de los pueblos indígenas de Africa es un asunto notoriamente difícil de encarar, tal como lo saben muchos activistas. Aunque el continente africano está lejos de gozar de la bendición de una ausencia de explotación de un grupo étnico por otro, lo cual hace la situación tan difícil en la mayoría de los casos, las partes de un conflicto están en situación de alegrar que son indígenas. De cualquier manera, esto es cierto de acuerdo a la definición muy restrictiva del concepto de «pueblos indígenas» que incluye el carácter de nación originaria. El *Atlas Gaia de Pueblos Originarios* (1) en su mapa (p. 18-19) que muestra «dónde están los pueblos originarios», da una lista de una serie de grupos de Africa, pero agrega que «los característicos pueblos indígenas de Africa (...) no encajan en las estrictas definiciones de indígenas usadas en este libro». Se hace, por lo tanto, una clara distinción entre pueblos indígenas de Africa y pueblos indígenas de cualquier otra parte. Por supuesto, la definición ampliada (de trabajo) del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU, que toma en consideración la marginalización y aislamiento de ciertos grupos que no son necesariamente naciones originarias, es la que usualmente se acepta en Africa.

Sin embargo, existen verdaderos ejemplos de grupos originarios. Aparte del caso obvio de Africa del sur que, debido a su propia seriedad, es raramente tratado dentro del

marco de los derechos indígenas, se puede también considerar las poblaciones de Sudán meridional como comprendidas en la categoría de una población indígena «invadida», o colonizada, por extranjeros; ciertamente más y más personas ven hoy a las Montañas Nuba bajo esta luz. Sin embargo, esto sólo resulta correcto si se considera que todos los llamados «árabes» de Sudán son realmente de origen árabe, cuando en realidad muchos, quizás la mayoría, son *indígenas* sudaneses arabizados. A pesar de todo, la situación está muy cercana a la definición más estricta.

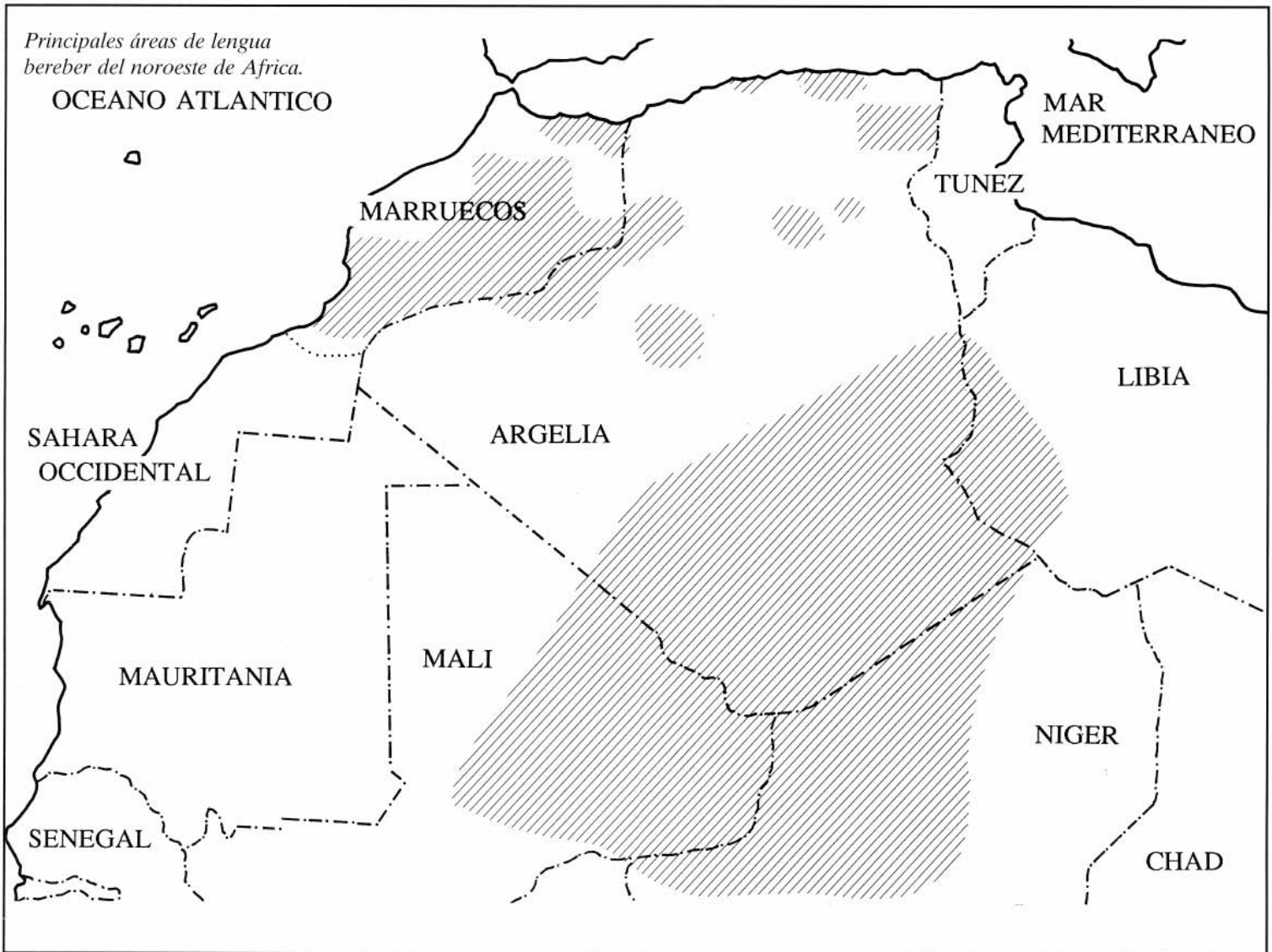
Sin embargo, hay un caso que, paradójicamente, es tan evidente que casi nunca se toma en cuenta ni, incluso, se reconoce. Es el caso de los *bereberes* del norte de Africa. A pesar de los millones de turistas de todo el mundo que afluyen a Marruecos y Túnez (si no a Argelia y Libia) todos los años y se deleitan visitando no solamente Marrakech y Agadir sino también las antiguas aldeas de las montañas Atlas, donde gozan de siglos de antigua cultura, la mayoría se conforma con su creencia de que el norte de Africa está poblado por árabes. Sin embargo, en casi todo respecto, el caso bereber se parece al de las naciones originarias del continente americano.

Durante los recientes años se ha prestado mucha atención a la difícil situación de los *tuareg* (2) y sin embargo no se explica en ningún lado que los tuareg es uno de los

varios grupos que constituyen la nación Bereber, la población indígena del norte de Africa cuyo territorio se extendía del Océano a Egipto hasta la llegada de los árabes en el siglo III (3).

Los bereberes viven hoy en una vasta área, que se extiende sobre varios países: Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, Mauritania, Níger, Mali, Burkina Faso y Nigeria. Es imposible dar cifras precisas de su número ya que, aunque nunca están en la situación de una minoría numérica, en todo caso son políticamente marginales. En los países meridionales (Mali, Níger, Nigeria) los tuareg han sido tratados, desde la independencia, con desprecio y excluidos de gran parte de la vida nacional, un hecho que ha contribuido en gran medida a las recientes hostilidades. En los estados septentrionales y en Mauritania su verdadera existencia ha sido negada, una forma eficiente de perpetrar el etnocidio. La rudeza del tratamiento ha generado, a su vez, una resistencia arraigada en una conciencia nacional y cultural que podría haber desaparecido si las condiciones no hubieran sido tan desesperantes.

Los bereberes (4) son famosos por su instinto de supervivencia. Trece siglos después que los árabes llegaron al norte de Africa, se habían convertido al Islam, aprendido el idioma de la cultura conquistadora, e incluso habían ayudado a difundir el Islam tanto hacia el norte como hacia el sur, y sin embargo han logrado mantener intacta su lengua y



muchas de sus costumbres características y organización social, si bien en un estado de semi acoso.

Oficialmente -eso es cuando los gobiernos reconocen su existencia- hay cerca de un 17% de bereberes en Argelia y entre 30% y 40% en Marruecos; un número muy pequeño en Libia y reliquias de la cultura bereber en Túnez. La realidad, sin embargo, es más compleja. De acuerdo a casi todos los historiadores de hoy, la cifra de árabes que llegaron a Africa del norte entre el siglo VII y el XI fue comparativamente pequeña (5). Al hacer todos los ajustes demográficos, el porcentaje de pueblos de procedencia árabe en el presente en el norte de Africa es casi insignificante. Pero un proceso de arabización ha tenido lugar y un gran número de norafricanos se consideran como árabes y se identifican con el llamado mundo árabe. La identidad es un asunto de conciencia y en años recientes la identidad bereber ha hecho importantes progresos. Pocas personas re-

fieren ahora a los norafricanos como árabes y bereberes sino como de habla bereber y de habla árabe.

En ausencia de estadísticas (no hubo ningún censo serio incluso durante el período colonial) uno se encuentra reducido a un trabajo de adivino. A fines de siglo, la administración colonial estimaba que los dos grupos eran aproximadamente iguales en número en Argelia. Esto era sin embargo antes de la conquista del Sahara y sólo las poblaciones bereberes septentrionales eran tomadas en cuenta. Varias décadas de subestimación del número de bereberes, sumadas a las políticas oficiales que rehusaban incluso reconocer su existencia, han hecho que ciertos prejuicios sean muy difíciles de sacudir. Hoy, incluso analistas bereberes, quizás para impedir que se dudara sobre su objetividad, subestiman mucho el porcentaje de gente de *habla bereber* en la población del norte de Africa (6).

Si se puede decir tranquilamente que Tú-

nez está casi enteramente arabizado y que la población de habla bereber puede ser sólo encontrada en la isla de Djerba y una docena de aldeas en el sur -sumando unas 100.000 personas en una población de unos 8 millones- en Marruecos y Argelia la situación es muy diferente. En la mayoría de las estimaciones, sólo las poblaciones de las áreas *exclusivamente* bereber son tomadas en consideración. Estos enclaves pueden ser encontrados por todo el norte de Africa y son fáciles de definir administrativamente. Hay sin embargo regiones de muy alta emigración y pueblos que provienen de ellas pueden ser encontrados a través de todo el Magreb así como en muchos países europeos. Hay más de medio millón de personas de habla bereber sólo en Francia, y París es hoy la más importante ciudad bereber del mundo.

No se hacen concesiones para una muy alta tasa de bilingüismo y muchas áreas fuera de los enclaves bereber son usualmen-

te consideradas árabes y tratadas como tales en las «estadísticas». Como ejemplo, Argel es considerada como una ciudad árabe, aunque sea sólo por su estatus como capital de Argelia y el asiento de la ideología oficial árabe-islámica. Sin embargo, está sólo a un paso (unos 50 km) de Kabylia, el área bereber más importante de Argelia, y una aplastante mayoría de su población tiene su origen allí. En realidad Argelia es una ciudad altamente bilingüe. Típicamente, la mayoría de los norafricanos bilingües son considerados árabes. El porcentaje de gente de habla bereber en Argelia se aproxima por lo tanto al 50%, y en Marruecos está entre el 60% y el 70% de la población de casi 25 millones, la cual es aproximadamente igual a la de Argelia. Libia mantiene un velo muy opaco sobre sus estadísticas sobre población, así como de todo en general, y en un país que vociferadamente proclama su arabismo, se puede esperar que la misma actitud hacia todo lo bereber prevalezca como en Argelia, particularmente durante el gobierno del Presidente Houari Boumediene. Todas las manifestaciones de identidad bereber son salvajemente reprimidas por Trípoli, pero grandes áreas como Zouara y Jebel Nefussa en el norte, o Ghadames en el sur, son todavía grandes bastiones de la cultura bereber en Libia. Junto con un número desconocido de semi-nómadas bilingües y un número igualmente desconocido de tuareg en el sur, forman una considerable proporción de la población libia, cuya real importancia puede ser solamente apreciada cuando un régimen democrático sea establecido – o si una importante revuelta tiene lugar.

Se puede inferir de lo anteriormente dicho que a diferencia de casos similares en otros países islámicos, de los cuales los *kurdos* son el más notable, los bereberes no son identificados con un territorio separado, sino más bien con *territorios* que son exclusivamente propios, dentro de la región. Ellos comparten el resto de las tierras con otras poblaciones, en su mayoría de habla árabe. Estos enclaves son un producto de la historia y de la geografía, y son las causas de una gran parte de las diferencias de hoy entre los bereberes de distintos estados. También son la causa de la falta, al menos hasta tiempos muy recientes, de una identidad bereber unificada y universal.

Argelia tiene varios de tales enclaves. Kabylia al este de Argelia, Aures al sur de Constantine, Chenoua cerca de Cherchell, Ghardaia, Gourara más al sur, y las montañas Tassili y Hoggar en el interior del Sahara, son los principales. En Marruecos, el Rif en el norte, el Atlas Superior, el Atlas

Medio y el Anti Atlas, en el centro, el Beni Znassen cerca de la frontera argelina, contienen el grueso de la población bereber. En Mauritania muchas de las tribus dirigentes del norte y el sur aunque usan el árabe *hassaniya* en su comunicación con el mundo exterior, son todavía en gran medida de habla bereber a pesar del importante estigma vinculado a esta lengua.

Los habitantes indígenas de las Canarias, los *guanches*, eran bereberes, un hecho establecido recientemente (1992) por un descubrimiento, en Tenerife, de una piedra grabada con símbolos bereberes similares al *tifinagh*, el sistema de escritura usado por los tuareg modernos. Los guanches fueron casi totalmente exterminados por los invasores españoles de las islas en los siglos XIV y XV, y sus descendientes han sido asimilados a la población hispanoparlante. Se han convertido al cristianismo – tal como la mayoría de los norafricanos antes de la invasión árabe. La evidencia del tamaño del territorio bereber antes del advenimiento del islamismo puede ser encontrada en un oasis de habla bereber en Egipto, Siwa, cerca de la frontera libia. Hacia el sur, los tuareg, verdaderos nómadas y reconocidos artesanos, cubren una vasta área que se extiende a Nigeria. En conjunto, se cree que hay unos tres millones de tuareg.

Esta fragmentación geográfica ha ayudado a separar el desarrollo cultural y lingüístico de estos diversos grupos (7). Una fuerte dialectización ha tenido lugar en el lenguaje bereber, y en algunos casos el mutuo entendimiento es difícil. Las diferencias son sólo tan importantes como la ideología lo permite y podrían ser similares a aquellas entre el noruego y el danés, o el español y el catalán, quizás más precisamente, a aquellas entre los dialectos germánicos. El uso del árabe coloquial en la comunicación más amplia, la división del territorio bereber en varios estados nacionales, un largo aislamiento de algunos grupos y la ausencia de comunicación entre ellos, y sobre todo, políticas muy represivas en prácticamente todos los estados, todo se combina para producir un sentido muy débil de identidad, historia y objetivos comunes entre los varios grupos bereberes. Hasta hace pocos años.

La identidad oficial árabe de los estados norafricanos (excluyendo, por supuesto, Mali y Níger) si bien fue establecida en la independencia (1956 para Marruecos y Túnez, 1960 para Mauritania y 1962 para Argelia; Libia se transformó en una monarquía independiente en 1949) es de hecho el resultado de diversos conflictos que se remontan al siglo XIX. Sus principales orígenes son el

movimiento de renacimiento árabe, conocido como el Nanda, que fue usado por algunos nacionalistas como una fuente de inspiración en la lucha contra el dominio colonial. El ímpetu más fuerte le fue dado por las pretensiones de Napoleón III, un admirador de la cultura de Levante, de crear un gran *Reino Árabe* en el norte de África bajo su soberanía. Más tarde, a pesar de que el movimiento anticolonialista fue encabezado por los bereberes (8), los panarabistas lograron tomar el control, y en el caso de Argelia, frecuentemente mediante la eliminación física de los líderes bereberes. En una ocasión, los bereberes casi lograron establecer un estado autónomo. Entre 1921 y 1926, Abdelkrim Khattabi, logró liberar grandes áreas de las montañas Rif en el norte de Marruecos, del poder colonial español y creó lo que fue conocido como la República Rif. Fue recién derrotado cuando una alianza de fuerzas españolas y francesas lo superaron en número de hombres y armas de fuego en 1926. Sigue siendo uno de los grandes símbolos, tanto del nacionalismo bereber como del norafricano.

Durante la guerra de Argelia, el Presidente Gamal Abd al-Nasser de Egipto y su compañero Fathi ad-Dib, la cabeza del notorio servicio secreto egipcio, Al-Mukhabarat, lograron controlar -y manipular- a Ahmed Ben Bella (9), quien se transformó en un gran admirador del líder egipcio. Cuando fue liberado de una prisión francesa en 1962, hizo en Túnez la siniestra declaración »¡Somos árabes! ¡somos árabes! ¡somos árabes!« Y cuando, unos meses más tarde, Ben Bella forzó su camino al poder con la ayuda de un panarabista radical, educado en la Al-Azhar (universidad islámica del Cairo) y Zaytuna (universidad islámica de Túnez), Houari Boumediene, estaba seguro de adherir a todos los ingredientes del sabor nasserista del nacionalismo árabe. El nacionalismo árabe-islámico se transformó en la ideología oficial del estado y permanece siéndolo hoy.

Con sus característicos sistemas sociales e ideologías políticas, los estados norafricanos tenían el islamismo árabe en común. Mauritania, cuya existencia fue alguna vez amenazada por las demandas marroquíes, pronto cayó bajo la influencia de Argelia. Bajo la guía de Boumediene, se embarcó en un proceso de arabización que no hizo ninguna concesión a los bereberes, ni a los africanos negros. Las poblaciones *halpulaar* (*fulani*), *wollof*, y *soninke* fueron igualmente despreciadas y el régimen, bajo sucesivos líderes, se aproximó más y más a Arabia Saudita y los estados del Golfo, luego al Irak de Saddam Hussein. Mauritania, Argelia y Libia adhi-

rieron a ideologías similares. La cuestión bereber los aproximó a Níger y Mali, ya que después de la agitación bereber en el norte, los tuareg se estaban transformando en la próxima amenaza. Cualquiera que fuera la divergencia de intereses en estos países, estaban unidos por la amenaza común, y el rol de Argelia en esta cuestión es de importancia central.

En Marruecos, los sentimientos nacionalistas bereberes muy pronto fueron representados por un gran partido populista, el *Mouvement Populaire* (Movimiento Popular) y su líder carismático, Mahjoub Aherdane. Es en realidad más bien un partido político rural, pero como la abrumadora mayoría de la población rural es bereber, es fácil que los dos conceptos se sobrepongan. Después de una serie de revueltas y atentados contra su vida, el Rey Hussein aprendió su lección y procedió a liberalizar la vida política marroquí, permitiendo un sistema multipartidario y un nivel más alto de libertad de expresión que en los estados vecinos. Al hacer ésto, logró suavizar la mayoría de las tensiones, incluyendo las demandas nacionalistas bereberes.

En Libia y en Argelia, la ideología árabe-islámica no sufrió disidencias. En Argelia, un estado más sofisticado a todos los niveles, existe una larga tradición de resistencia política, con varios acontecimientos históricos como la llamada crisis bereber del movimiento nacionalista en 1949 (10). El Presidente Boumediene lo recordaba bien y comenzó inmediatamente su propia cruzada -si no una *jihād* (guerra santa)- contra cualquier signo de heterodoxia. Reprimió encarnizadamente cualquier modesta expresión de identidad bereber (11) y procedió a implementar una política de arabización ambiciosa, mal concebida y desastrosa. Siendo un régimen ilegítimo, Boumediene trató de adquirir legitimidad de diversas maneras: nacionalismo árabe y leal apoyo a todas las causas árabes, desarrollo y socialismo (12) y, por supuesto, islamismo y apoyo de los islámicos. Esto último es la raíz del desarrollo del actual movimiento islámico. Todas estas políticas tenían un sólo propósito, una *raison d'être*, la «desberberización» del país. Hoy los islamistas generalmente identifican a los berberistas con ateísmo, democracia, y otras maldades similares. No es de sorprender que el Frente Islámico de Salvación (FIS) durante las elecciones municipales de 1990 y la primera rueda de elecciones legislativas de 1991, fue totalmente excluido de Kabylia y el M'Zab, dos de las más importantes regiones bereberes de Argelia.

En los 70, la agitación bereber en Argelia

se desarrolló a un ritmo sólo comparable a la represión a la cual fueron sometidos los jóvenes bereberes. Este llamado Movimiento Cultural Bereber (MCB)(13) tenía ramificaciones en Francia y también en Marruecos entre la elite intelectual. Cuando culminó en 1980 con la insurrección de Kabylia (14), que fue conocida como la Primavera Bereber, y que casi logró derrocar al régimen, se propagaron ondas por toda la región. Hassan anunció muy rápidamente que iba a crear un instituto de estudios bereberes en Marruecos (15). Claramente un ejercicio de limitación de daños, este proyecto está todavía por materializarse.

Habiendo logrado detener la revuelta, primero por medio de promesas que fueron pronto renegadas por el gobierno, luego, cuando se había vuelto a ganar el suficiente control, por represión, el gobierno argelino comenzó entonces un proceso de desmantelamiento del movimiento bereber. Muchos funcionarios públicos fueron despedidos de sus trabajos y reemplazados por árabes, a verdaderos contingentes de personas de habla árabe y de árabes del Medio Oriente les fueron otorgados trabajos en áreas bereber en un intento de cambiar el equilibrio demográfico. Pero todo el tiempo, los ojos del régimen estaban dirigidos a otra amenaza potencial que siempre había estado rondando en el fondo: los tuareg. Los bereberes del norte y especialmente los kabyles veían a los tuareg de una manera no muy diferente al mito romántico europeo de los Hombres Azules. Los consideraban como los bereberes más puros porque eran los menos arabizados, y esperaban de ellos más que de cualquier otro grupo apoyo para la continuación de la lucha por la identidad bereber. Esta actitud es compartida por las autoridades argelinas que ejercieron mucha precaución en sus tratativas con los tuareg. Aunque mantenidos a la distancia, los tuareg siempre se beneficiaron, sin embargo, de una cierta, aunque limitada, indulgencia de parte del estado argelino (ayudados a veces por funcionarios públicos simpatizantes). Al brindárseles refugio en Argelia en tiempos de sequía en los países del sur, el régimen argelino tenía un pretexto para impulsar políticas designadas a sedentarizarlos.

El surgimiento de las hostilidades en Níger y Mali fue visto con preocupación por las autoridades argelinas que hicieron todo lo posible para intermediar y llegar a un arreglo. Pero en setiembre de 1990, una reunión en Tamanrasset (Argelia) de las cabezas de estado de Argelia, Mali, Níger y Libia, claramente señaló a los tuareg como un gran riesgo de seguridad regional. Los líderes di-

ferían sólo en los medios para erradicar la revuelta. Argelia, habiendo tenido éxito en mantener la paz con los tuareg durante muchos años, quería que se siguiera su ejemplo. Pero esto es ignorar el grado de hostilidad anti-tuareg en Mali y Níger. El Coronel Kadhafi de Libia, quien en el pasado trató de enrolar a los tuareg en su legión islámica, está demasiado ocupado buscando formas de ejercer presión sobre Bamako y Niamey (cuyo uranio codicia) para desear sinceramente la paz. Mauritania, el estado más controversial de ellos, está preocupada sobre su propia población africana negra, y no tiene simpatía por los dirigentes de Mali o Níger. Su concesión de refugio a los tuareg, le permitirá controlarlos y quizás, incluso, arabi-zarlos.

Las políticas de arabización han sido desastrosas para la educación, la economía y generalmente para la vida cultural en todos los países donde fue implementada. Argelia sigue siendo una vitrina de tal fracaso. Su economía está totalmente devastada y las perspectivas de una recuperación son muy débiles. Una gran proporción de su población está ahora por debajo de los treinta años y casi totalmente sin educación y, por lo tanto, incapaz de hacerse cargo del país. Una generación entera ha sido lanzada en los brazos de los extremistas islámicos cuyos enemigos son la democracia, Occidente y... los bereberes (16). La lengua oficial, llamada nacional, es el *árabe clásico* (normas modernas) que no es la lengua nativa de nadie en el norte de Africa. En realidad, incluyo los pueblos de habla árabe cuya lengua materna es el *maghrebi coloquial* son despreciados por la política. Pero los bereberes están amenazados de muerte cultural y, a veces, también de desaparición física. Siendo generalmente una minoría, en algunos casos una mayoría políticamente dominada, ya sea »bereberes encerrados« o activistas agresivos por su autonomía cultural, los bereberes están luchando por su supervivencia como nación. Ellos lograron posponer el fin y enlentecer la erosión, manteniendo una cultura extremadamente viva, pero en la era de las rápidas comunicaciones globales, el fin puede estar cercano. O, por la primera vez en la historia moderna, el pueblo indígena más extenso y más amenazado de Africa logrará recrear su identidad y su unidad – al menos cultural.

Notas

- 1) Julian Burger et al., 1990. *The Gaia Atlas of First Peoples. A Future for the Indigenous World*. Introducción de Maurice F. Strong. Londres, Robertson McCarta Ltd. para Gaia Books Ltd.
- 2) P. ej. Boletín IWGIA Vol. 10, N° 3/4, diciembre de 1990.
- 3) Para una buena reseña general de la historia del norte de Africa ver Charles-André Julien. 1952-75. *Histoire de l'Afrique du Nord* Vol. 1, Des Origines á la conquête arabe y Vol. 2, De la conquête arabe á 1830; también, 1952. *L'Afrique du Nord en marche*.
- 4) Ver Gabriel Camps. 1980. *Berberes aux marges de l'histoire*. Toulouse: Hespérides.
- 5) Gabriel Camps. 1984. «Avertissement. Les mécanismes de l'arabisation» en *Encyclopédie Berbère* I, p. 43.
- 6) P. ej. Salem Chaker. 1989. *Berberes aujourd'hui*. París: L'Harmattan.
- 7) La mayoría de los bereberes son identificados, y se identifican ellos mismos, por la región en la cual viven. Aparte de aquellos de los Atlas Marroquíes que se autodenominan *imazighen* (sing. *amazigh*, fem. y nombre de la lengua *tamazight*) y los *tuareg* que usan la misma palabra pronunciada diferentemente (*tamacheq*, *tamajeq*), la mayor parte de los demás son llamados *kabyles* (de Kabylia), *chaouis* (de Aures), *shilha* (del Atlas Superior) o *riffis* (de Rif). La palabra *amazigh*, la verdadera palabra bereber que significa »bereber«, la cual es una derivación extranjera, es ahora usada en forma universal por los bereberistas. Su uso es sinónimo de consciencia de la identidad y el nacionalismo bereber. Por lo tanto la misma expresión de tal palabra en Argelia bajo Boumedienne era punible con pena de prisión.
- 8) Ageron, Charles-Robert. 1971. *Histoire de l'Algérie contemporaine*. París PUF. Ait Ahmed, Hocien. 1983. *Mémoires d'un combattant*. París: Sylvie Messinger; Courrière, Yves. 1967-1971. *La guerre d'Algérie*. 4 Vol. París: Fayard; Harbi, Mohammed. 1980. *FLN, mirage et réalité*. París: Jeune Afrique; et esp.; Ouerdane, Ramdane. 1990. *La question berbère dans le mouvement national algérien*. Sillery (Quebec): Septentrion.
- 9) Es extraordinario ver hoy, después de treinta años y un sinfín de libros y artículos sobre la historia de la Guerra de Argelia, que Ben Bella es invariablemente referido como el líder de la lucha. En realidad él fue sólo uno de los *Chefs historiques* (líderes históricos) del partido de liberación argelino, FLN, y pasó la mayoría de los años de guerra en prisión. La dirección del FLN era colegiada y las zonas militares dentro del país (*wilayas*) eran autónomas. Ben Bella tomó el poder por la fuerza después de la independencia y creó el mito de su liderazgo. Una vez más, los viejos hábitos son difíciles de matar.
- 10) A fines de los años 40, un grupo de jóvenes y dinámicos líderes dentro del principal partido nacionalista, PPA-MTDL, decidió oponerse a las políticas panarábicas de la autocrática cabeza del partido, Hadj Messali. Este último, quien en el pasado (1934) se había opuesto a una ley del gobierno francés en Marruecos (Berber Dahir) que daba un importante papel a la ley consuetudinaria bereber junto con la ley islámica, alegó que el documento era un paso para la bereberización del norte de Africa; lo que a su vez era un nuevo paso hacia la »evangelización de tres quintas partes de Marruecos«. Messaly se opuso fuertemente a los »bereberistas« civiles, a quienes acusaba de ser materialistas ateos. El único medio de combatirlos era, por lo tanto, arabizar el país.
- 11) Jóvenes bereberes fueron arrestados y frecuentemente torturados sólo por decir que eran bereberes.
- 12) Las políticas oficiales fueron frecuentemente descritas en una amalgama de conceptos tales como socialismo islámico, cultura islámica árabe con vocación socialista, etc., la más simple de las cuales es el socialismo específico de Argelia.
- 13) Desde la independencia este movimiento muy débilmente estructurado es responsable de un verdadero renacimiento cultural bereber. Una nueva y dinámica literatura bereber (escrita en caracteres latinos), una nueva y moderna música, así como numerosos estudios sociológicos y lingüísticos son ejemplos de los logros. Están designados a preparar la base para una autonomía cultural que es, al mismo tiempo, procurada por medios políticos.
- 14) En abril de 1980, después de varios años de hostigamiento y vejaciones por parte del gobierno, Kabylia explotó. Bajo la presión de los islamistas y los baatistas, las autoridades de Argelia habían minado todo tipo de expresiones públicas remanentes de la cultura bereber: redujeron las horas de transmisión radial de la única estación de Argelia que transmitía en bereber y su potencia en vatios, impusieron una cuota de cantores árabes en festivales populares en áreas bereber (dónde nadie los puede entender), prohibieron el único curso tolerado en bereber de la Universidad de Argelia y arrestaron a todo sospechoso de »bereberismo«. La prohibición de una conferencia sobre poesía antigua bereber en el centro universitario de Tizi Ouzou (capital provincial de Kabylia) desencadenó varios días de motines. La historia de esta *primavera bereber* todavía está por ser escrita, pero su significado en el desarrollo de un movimiento democrático en Argelia es innegable (ver Salem Mezhoud »Glasnost the Algerian Way. The part of the Berber Nationalists in the Political Reforms« (Glasnost al estilo de Argelia. El papel de los nacionalistas bereberes en las Reformas Políticas) en G. Joffe (ed.). A publicarse. *North Africa in the Nation-State. Proceedings of the 1989 Conference*. Soas, Universidad de Londres. Londres: Routledge.
- 15) Una de las principales demandas de los bereberistas es la posibilidad de estudiar su lengua y cultura aunque sea sólo a nivel universitario en primera instancia. Un departamento de bereber existía en la Universidad de Argelia en tiempos coloniales, pero fue abolido por el gobierno de la Argelia independiente. Muchos esfuerzos para reestablecerlo, especialmente de parte del Profesor Mouloud Mammeri -el último encargado, no fueron exitosos. Durante tres décadas, el bereber fue enseñado en muchas universidades extranjeras, pero en ninguna parte del norte de Africa. En 1990, a rastras del proceso democrático en Argelia, fue creado un curso en la universidad de Tizi Ouzou (Kabylia). Periódicos partidarios e independientes también violaron deliberadamente la ley de prensa y publicaron secciones en lengua bereber.
- 16) En 1990 un líder del FIS llamó a una *jihad* contra Kabylia y otro se quejó de que cada vez que quería ir de un lado de Argelia a otro, tenía que »cruzar Europa« (Kabylia).

AFRICA



Africa

Occidental: "Masacres de Tuareg en Mali y Niger, Africa Occidental", diciembre 1990.
"Tratado Tuareg", 1991:1

Botswana: "Reserva de Caza vs. los San", 1991:1.

Tanzania: "Cazadores en un Campo de Trigo", 1991:1.

"La Cuestión de los Pueblos Indígenas en Africa con Referencia Especifica a Tanzania", 1991:2.

"Declaración de KIPOC, O.N.G. para Pueblos Pastores, Territorios Maasai del Norte, Tanzania", 1991:2.

"Primera Conferencia Maasai sobre Cultura y Desarrollo", 1992:1

Cuerno

de Africa: "Avance de la Autodeterminación e Independencia", 1991:3.

Sudán: "Destruyendo la Identidad Etnica" La guerra secreta contra los Nuba, 1992:1.

en
boletines **IWGLIA**

La Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Tratado de Paz de Mali; una comparación

Por. Gunnvor Berge

¿Está el violento conflicto entre los rebeldes tuareg y el gobierno de Mali dirigiéndose hacia una solución pacífica? Después de dos años de combates, inseguridad, ataques rebeldes y represalias por parte del ejército contra la población civil, fue firmado un tratado de paz el 11 de abril de 1992. El tratado de paz firmado entre los rebeldes tuareg y el gobierno malí demuestra la importancia de la «Declaración Universal Preliminar de los Derechos de los Pueblos Indígenas» de la ONU, en África.

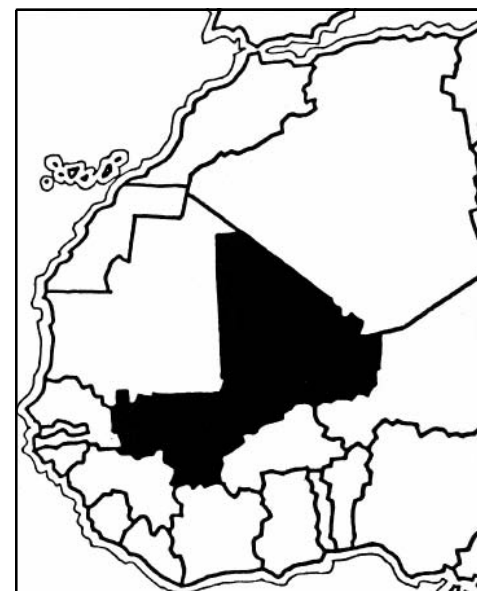
Comparación entre el Tratado de Paz y la Declaración Universal

La rebelión *tuareg* es uno de los conflictos violentos menos conocidos del continente africano (ver en Boletín IWGIA Volumen 10 N° 3/4, 1990 y N° 1/1991 artículos sobre los antecedentes del conflicto). Los tuareg son el pueblo pastoralista originario que vive en el desierto del Sahara y sus alrededores. Hoy encuentran su territorio dividido entre cinco países diferentes: Mali, Níger, Argelia, Libia y Burkina Faso. La actual rebelión, que comenzó en Níger en mayo de 1990, pronto se expandió a Mali. Los actuales combates entre los soldados gubernamentales y los rebeldes, las ejecuciones sumarias, y las masacres y arrestos de civiles, han estado principalmente limitadas a esos dos países. Pero el conflicto toca varios otros países fronterizos ya que los combates han hecho que muchos tuareg huyeran, principalmente a Mauritania, Argelia y Burkina Faso (1). Igualmente, uno de los líderes rebeldes malíes ha establecido últimamente un campamento en un área disputada en Burkina, aumentando por lo tanto la tensión entre Mali y Burkina Faso. El nivel de conflicto y

la escala de miseria humana son en el presente, indudablemente mayores en países como Liberia, Somalia o Sudán. Debería notarse, sin embargo, que esos conflictos fueron alguna vez pequeños y limitados, y que el justo temor de una escalada y una resultante «libanización, liberianización o somalización» es muy sentida en Mali el día de hoy (Les Echos N° 208, 9 de nov. de 1992:1).

Mientras que la situación en Níger parece lejos de encontrar una solución, en Mali, los tuareg rebeldes y el gobierno firmaron un tratado de paz, referido en Mali como «Pacte National», en abril de 1992. El objetivo del tratado de paz es crear paz en las tres regiones septentrionales de Mali, el área donde la población tuareg vive básicamente, y al mismo tiempo salvar a Mali como estado. Esto se logra a través de la aceptación por parte del gobierno malí de una especie de estatus particular para las tres regiones septentrionales del país. Este tratado de paz bastante único, fue ratificado por Alpha Oumar Konaré, el primer presidente electo democráticamente en Mali desde 1968, en 1993, y la reinstalación de la paz en el norte constituye la cuestión urgente más importante a ser tratada por su gobierno. En noviembre de 1992, el tratado de paz fue objeto también de una nueva adhesión por la gran mayoría de los movimientos rebeldes tuareg.

El tratado de paz, un documento de 26 páginas dividido en 7 partes, establece, en términos generales, los resultados finales del proceso de paz. Se puede mencionar como ejemplo un Norte de Mali desmilitarizado, democrático, semi-soberano, donde los habitantes norteros democráticamente electos están en el poder, y donde el norte de Mali



es igual al resto del país en lo que se refiere a bienes humanos fundamentales. También establece formas de llegar a eso. Algunas de estas son una retirada (lenta) de las tropas malíes del norte, elecciones democráticas, crecientes esfuerzos desarrollistas en la región, a través de la participación de donantes extranjeros y ONGs, y por el creciente porcentaje del PNB de Mali al área. «Comisiones» conjuntas, donde rebeldes, autoridades malíes y mediadores estén representados, serán creadas para garantizar la puesta en práctica del tratado.

Algunas partes del tratado de paz tienen importancia sólo para la solución del conflicto en Mali. Otras partes, sin embargo, se prestan fácilmente a una comparación con la propuesta actualmente en discusión de una «Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas» de las Naciones Unidas (ver Anuario IWGIA 1991: 164-171 para una visión general de esta declaración).

El derecho a vivir en paz, es por supuesto, de importancia central para los tuareg, sin distinción de origen étnico. En el párrafo operativo 6 de la Declaración Universal, se establece que los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo a existir en paz y seguridad y ser protegidos contra el genocidio, así como los derechos individuales de seguridad personal. En el tratado, si bien esto no se establece explícitamente, este punto se toca a través de la propuesta creación de «brigadas mixtas». En estas, tomarán parte un igual número de rebeldes y soldados del ejército malí. Se espera que como consecuencia de esta composición, las brigadas mixtas puedan impedir la violencia de ambos lados.

En la parte IV del tratado, una queja frecuentemente expresada por los tuareg con-

tra el sur, afirmando que el norte ha sido frecuentemente dejado de lado de los esfuerzos comunes de desarrollo del país, es aceptada oficialmente y se sugiere que se enmiende la situación. Se debe formular e implementar un programa particular de desarrollo con el objetivo explícito de nivelar las diferencias entre el Norte y otras partes del país dentro de un marco temporal de 10 años. Así se realizará la unidad nacional. El párrafo operativo 13 de la Declaración Universal declara que los pueblos indígenas tienen el derecho a una asistencia técnica y financiera adecuada de los Estados y a través de la cooperación internacional, para el logro de su desarrollo económico, social y cultural. Igualmente relevante aquí es el párrafo operativo preliminar 19: «El derecho a medidas estatales especiales para... mejorar sus (de los pueblos indígenas) condiciones sociales y económicas».

El párrafo operativo 1 de la Declaración Universal declara que los pueblos indígenas tienen derecho a la autodeterminación. Tal como mencionado, el tratado otorga al norte un estatus particular dentro del marco del estado nacional mali. La parte III del tratado de paz da contenido a lo que se considera como estado particular para las tres regiones septentrionales de Mali. Deberán haber elecciones democráticas en los diferentes niveles de administración, y los funcionarios elegidos serán responsables, entre otras cosas, de los asuntos referidos al desarrollo. Pero no es sólo a nivel local que los cuerpos elegidos se les otorga alguna autonomía; las tres regiones norteñas contarán también con un cuerpo electo que se encargue de los asuntos de relevancia interregional. Otras regiones de Mali no tienen este tipo de cuerpos paralelos. El párrafo 27 de la Declaración Universal trata la cuestión de la autonomía dentro del estado nación, al estipular derechos a la autodeterminación en asuntos que se ocupen de los factores internos, culturales y sociales, así como la administración y el uso de la tierra y los recursos. Finalmente, el párrafo 16 declara los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas a la propiedad, control y uso de los territorios que ellos hayan tradicionalmente aprovechado.

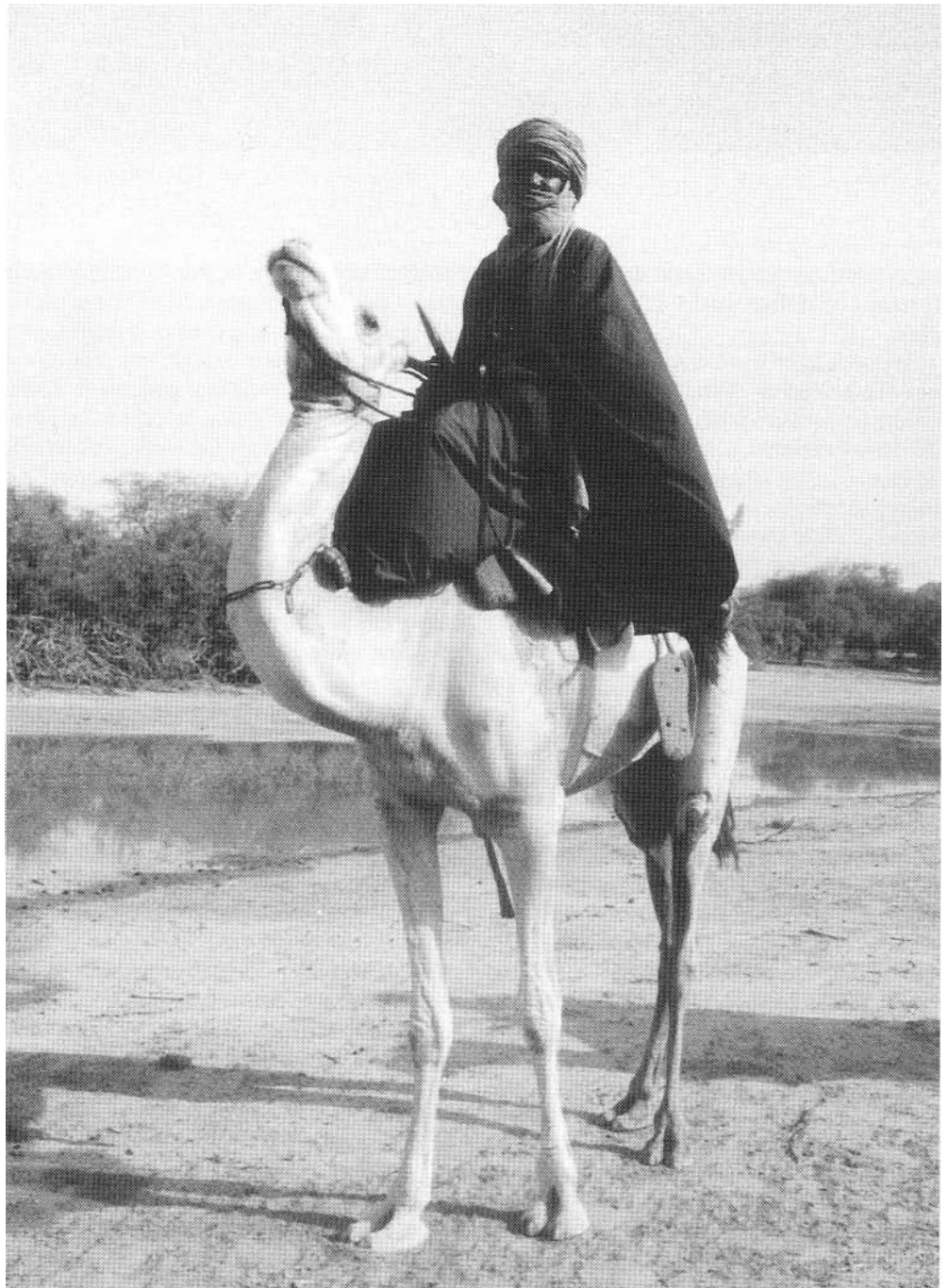
Un asunto controversial en el primer tratado de paz firmado el 6 de enero de 1991 y pronto violado por las dos partes envueltas, garantizaba al norte el derecho a tener influencia decisiva sobre las negociaciones con donantes extranjeros; un derecho que está garantizado a los pueblos indígenas a través del párrafo operativo preliminar 20 de la Declaración Universal. Este asunto ha sido

dejado fuera, sin embargo, del presente (y segundo) tratado de paz del 11 de abril de 1992 evidenciando, precisamente, su carácter altamente controversial.

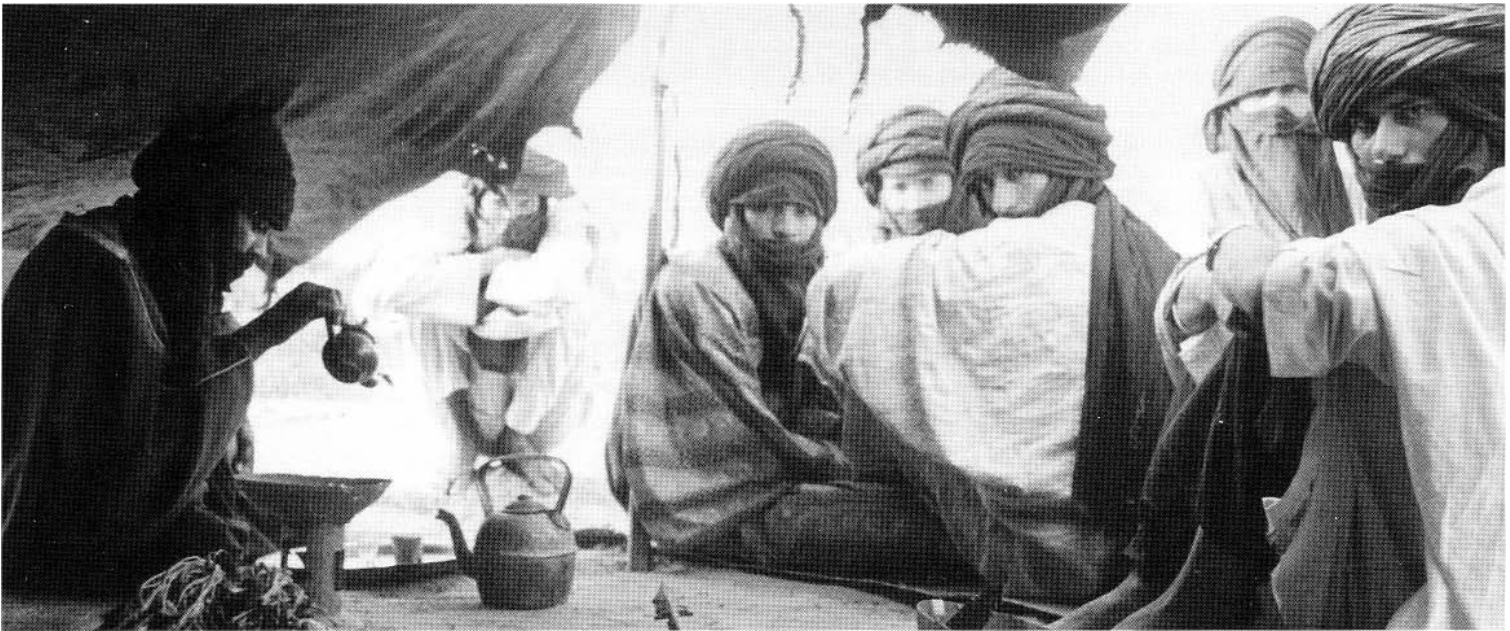
Otro tema importante en la parte IV del tratado de paz, es que el gobierno deberá hacer un esfuerzo para contratar administradores del norte. Hasta ahora, la población del norte ha sido en gran medida administrada por gente del sur, con poco conocimiento de la lengua, costumbres y tradiciones del norte. El derecho a ser gobernados por su propia gente está mencionado en varios de los párrafos de la Declaración Universal (ta-

les como las propuestas preliminares de los párrafos operativos 23, 22 b y 20), dado que esto se ve como una de las medidas por las cuales los pueblos indígenas alcanzarán una influencia real sobre sus vidas.

Diversos asuntos que son de gran importancia para los tuareg si bien no son tratados en el tratado de paz, sí están señalados en la Declaración Universal. El derecho a cruzar las fronteras entre estados de manera de conservar el comercio tradicional e intercambio social (párrafo operativo preliminar 22) (2), el derecho a participar en pie de igualdad con otros ciudadanos a nivel estatal



Tuareg. Foto: Gisle Grahl-Jacobsen.



Tuareg. Foto: Gisle Grahl-Jacobsen.

(párrafo operativo preliminar 22), y el derecho a mantener un modo de vida tradicional (párrafo operativo 14), son algunos ejemplos.

Se puede mencionar como una curiosidad, que el párrafo 9 de la Declaración Universal establece que los pueblos indígenas tienen el derecho a designar y mantener los nombres originales de las comunidades. Los rebeldes tuareg se refieren generalmente al área comprendida en el tratado como Azawad. En el tratado, la cuestión de la denominación de Azawad es discutida. El gobierno está dispuesto a aceptar tal designación de las tres regiones norteñas del país, pero sólo luego de un referéndum donde la mayoría de los votos emitidos acepten el nombre.

¿Hay una solución posible?

Aplicar el concepto de pueblos indígenas a grupos étnicos en África puede fácilmente llevar la discusión por mal camino. Mientras que la historia escrita muestra que los tuareg ocuparon el Sahara hace varios centenares de años, y que la escritura rupestre *ti finagh* -el lenguaje escrito de los tuaregs- se remonta tan atrás como al primer milenio antes de Cristo, existen muchas dudas respecto a si los tuaregs fueron los originales habitantes de la región. El objetivo en la comparación del tratado de paz y la Declaración Universal es más bien demostrar la similitud estructural entre los problemas que enfrentan los pueblos indígenas y los nómadas tuareg, así como el hecho de que es necesario resolver muchos de estos problemas a un nivel estatal. Deberían existir paralelismos lo suficientemente claros, de manera de que podamos

preguntarnos si ciertos pueblos africanos pueden ser estructuralmente considerados como pueblos indígenas. Si la respuesta es afirmativa, el próximo paso es discutir si esta similitud estructural debería implicar que a las minorías en forma más general deberían otorgárseles los mismos derechos y protección que la Declaración Universal actualmente «ofrece» (solamente) a los pueblos indígenas.

Este singular tratado, aunque no completamente excepcional en un contexto africano, demuestra que las minorías africanas, sea o no apropiado referirse a ellas como pueblos indígenas, experimentan estructuralmente los mismos problemas que los pueblos indígenas en otras partes del mundo. Nunca ha sido fácil para las naciones-estados, democráticos o no, abrirse legalmente a sistemas jurídicos diferentes destinados a grupos particulares dentro de sus fronteras. ¿Podrán los países del Sahel y los diferente grupos étnicos estar en condiciones de encontrar soluciones legales aceptables que puedan manejar la diversidad social y cultural, así como el derecho a la tierra y los recursos dentro de un contexto estatal? ¿Podrá la Declaración Universal servir como una herramienta de reflexión en este proceso?

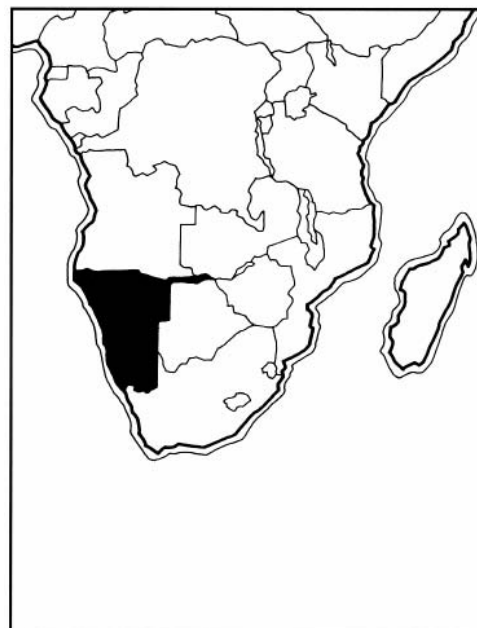
La mayor parte de los plazos límites acordados en el tratado de paz (parte VI), comprenden menos de 6 meses desde la firma del documento. Por lo tanto, resulta bastante posible evaluar, en este momento, si el tratado ha sido implementado o no. Fuera de asuntos de corto plazo, tales como el intercambio de prisioneros de guerra, la constitu-

ción de un comisariato para el norte, así como la creación de 4 de las brigadas mixtas, se ha hecho muy poco. Hasta ahora muy pocos refugiados han regresado, y viven en pésimas condiciones en los países vecinos, esperando pero no encontrando las condiciones para retornar. Dentro del movimiento rebelde hay muchos que argumentan que los tuareg deberían luchar por nada menos que un estado independiente, basando esta opinión en la total falta de confianza en las promesas del gobierno. Si el gobierno de Mali continúa retrasando la implementación del tratado de paz, la consecuencia será, sin duda, una guerra de esta naturaleza. Lo que está en juego son las miserias y sufrimiento que una guerra así significará para las poblaciones locales, el peligro de una escalada del conflicto y la consecuente desestabilización en toda la región. La situación actual es inestable y precaria. Resulta necesario un apoyo al proceso de paz.

1) Actualmente, el número oficial de refugiados tuareg de Mali es de 100.000 (*Les Echos* N° 209, 13.11.92:6), alrededor de 1/4-1/5 de la población total. Extraoficialmente, la cantidad llega a más del doble.

2) La redacción de este punto sugiere que aquellos que redactaron la declaración han pensado en pueblos sedentarios más que en nómadas cuando la escribieron. Para muchos nómadas, la necesidad de cruzar fronteras está vinculada a su explotación de pasturas accesibles en forma estacional, y no sólo para el comercio y el intercambio social.

Derechos territoriales, instituciones locales, y desarrollo de base entre los Ju'Hoansi del noreste de Namibia



Por: Don Bixler, Megan Biesele, y Robert K. Hitchcock

Durante los últimos veinte años, las dificultades de los pueblos indígenas del sur de África han sido subestimadas por el espectro de la guerra, la sequía, el deshaucio y la creciente pobreza.

Numerosos grupos fueron afectados por los conflictos civiles durante el curso de los movimientos independentistas de Angola, Mozambique, Zimbabwe, y Namibia. En Botswana y Zambia, la expansión de las industrias mineras y agroindustriales condujeron a la desposesión y el declinamiento de los estatus socioeconómicos entre las poblaciones rurales. La lucha en contra del «apartheid» en Sudáfrica ha ocasionado muchas víctimas.

La situación de los grupos indígenas parece estar mejorando en algunos casos y deteriorándose en otros. Esto es especialmente cierto para aquellas poblaciones que han dependido, al menos hasta determinado punto, de la recolección para su subsistencia e ingreso. A algunos de estos grupos se les ha negado el acceso a la tierra y a los recursos naturales.

El mayor grupo de antiguos recolectores del sur de África lo constituyen los *bushmen* (*bosquimanos*) (*san*, *basarwa*), pueblos que en muchos casos hablan lenguas que contienen consonantes de chasquido y son distintos cultural y físicamente de los grupos vecinos. Tal como lo muestra el Esquema 1, hay más de 93.000 individuos clasificados como

Esquema 1.

Cifras de población de bushmen (*san*) en el sur de África

País	Población	Referencias
Angola	8.000	Burger (1987:166 Esquema 1)
Botswana	45.12C	Hitchcock (1992)
Namibia	33.00C	Marshall (1989:4)
Sudáfrica	4.50C	Hitchcock (1992)
Zambia	1.50C	Zambia National Parks and Wildlife
Zimbabwe	1.000	Cifras del Distrito del Consejo de Tsholotsho
TOTAL	93.120	

bushmen en seis países en el sur de África.

Hay algunas controversias sobre los nombres que deberían usarse para referirse a estas poblaciones. En el pasado, eran llamados «bushmen», que deriva del término *bosjesman* usado en el Cabo por los holandeses. En los años 60, los antropólogos recomendaron que este término fuera reemplazado por el de «san» para evitar estereotipos negativos. En la práctica, este término, también, tiene connotaciones no muy positivas. Sin embargo, otros investigadores han sugerido que se usen otros nombres grupales individuales en vez de un término general (p. ej. *ju'hoansi*, *g/wi*, *g//ana*, *!xo*).

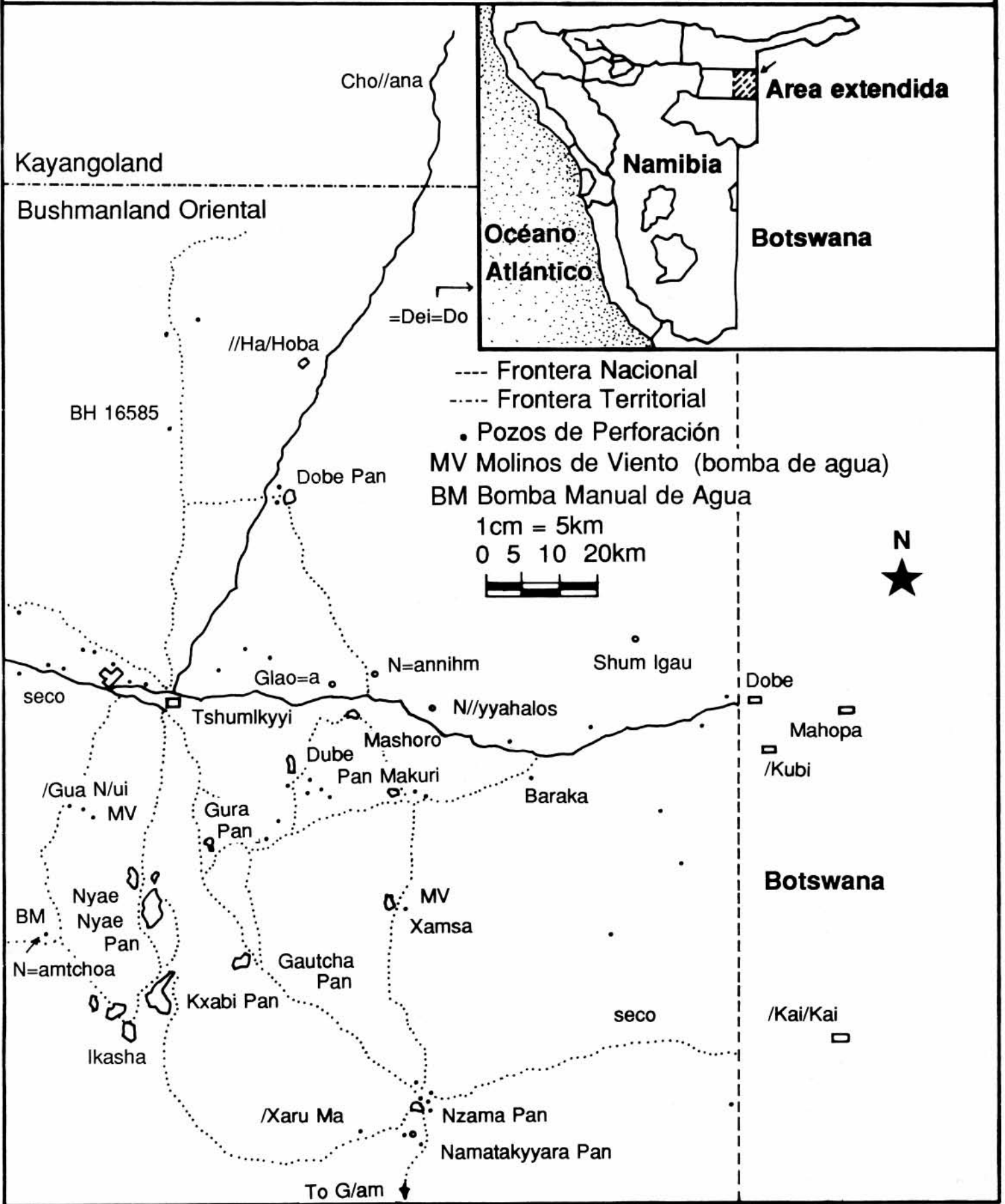
En una conferencia internacional sobre la población san celebrada en Windhoek, Na-

mibia, en junio de 1992, algunos de los participantes argumentaron que el término «bushmen» debería ser ennoblecido. Dijeron que preferían este término a los otros porque había sido usado durante un largo periodo de tiempo y era bien conocido internacionalmente.

El estatus de algunos grupos indígenas san sudafricanos ha empeorado hasta el punto donde se están ganando la vida a duras penas en áreas marginales. Algunos de ellos han solicitado asistencia de las agencias de desarrollo, grupos eclesiásticos, o individuos. Otros han decidido iniciar sus propios esfuerzos de autoayuda.

El área que ahora es Namibia (antes África Suroccidental) fue colonizada a finales

Asentamientos JU/WA en la Región de Nyae Nyae, Namibia (Bixler 1992)



Esquema 2.

Grupos san (*bushmen*) en Namibia.

Nombre del grupo	Ubicación	Población
Hai//om	Distritos de Ovambo,	
(a) Xwaga	Tsumeb, Grootfontein,	
(b) Karen	Outjo	11.000
!Khu	Distritos de Ovambo, Kavango	6.000
Ju/'hoansi	Bushmanland Oriental y Occidental, Hereroland	7.000
Khwe (Khoe)	Kwando, Caprivi Occidental	5.000
Naron (Nharo)	Distrito de Gobabis	1.500
//Khuau-//esi	Áreas de Hereroland y Gobabis	2.000
!Xo (Mangog)	Aminuis, Gobabis, Mariental	300
/Nu-//en (Nusan)	Distrito de Mariental	100
/Auni	Distrito de Mariental en el norte del Cabo	200
Namib San	Desierto de Namib en la Costa Atlántica	0
TOTAL		33.100

del siglo XIX por Alemania. Las fuerzas sudafricanas tomaron el territorio de la ocupación alemana de 1915, implantando un control gubernamental hasta que las protestas, y una brutal guerra de 15 años, resultaron en elecciones patrocinadas por la ONU, un gobierno de la mayoría, y la independencia de Namibia, el 21 de marzo de 1990. En una población de Namibia de 1.4 millones, de los cuales el 86% son categorizados como negros, 8% como blancos, y 6% como mezclados, los bosquimanos constituyen la categoría menor. Había aproximadamente 33.000 bushmen en el país en 1980 de acuerdo a estadísticas oficiales gubernamentales (Esquema 2).

Los bosquimanos están en lo más bajo de la escala socioeconómica del país. Ellos tienden a ser extremadamente pobres y no tienen acceso a la tierra y a los servicios sociales. En el pasado, no tenían derechos básicos civiles y de propiedad, y no tenían voz en la toma de decisiones.

Estos pueblos sufrieron severas violaciones de derechos humanos a manos de otros pueblos. Las actividades genocidas resultaron en el casi exterminio de los bosquimanos en algunas zonas del país (Gordon, 1992). Otros fueron esclavizados en establecimientos rurales de propiedad de los blancos donde tenían que trabajar en forma extremadamente dura. Si se quejaban de su tratamiento, eran golpeados. Muchos de estos pueblos enfrentan hoy severos problemas de pobreza, salud deficiente, y malnutrición (Mar-

shall, 1989; Bieseke, 1990).

Un grupo de bosquimanos de Namibia que ha sido protegido, en alguna medida, de los efectos de la desposesión y el empobrecimiento es el de los *ju/'hoansi* (*ju/wasi*). A veces llamados los *!kung* en la literatura antropológica, los *ju/'hoansi* son los habitantes indígenas de la región de Nyae Nyae del noreste de Namibia. Han sido objeto de intensos estudios antropológicos durante un período de 40 años (Marshall, 1976; Marshall, 1989; Marshall y Ritchie, 1984).

Al principio de los 50, cuando los Marshall comenzaron sus investigaciones, habían unos 19 grupos de cazadores-recolectores *ju/'hoansi* en la región de Nyae Nyae. En determinado momento los *ju/'hoansi* se movían sobre un área de 45.000 km². Cada grupo tenía su propio *n!ore* (territorio tradicional) que contenía suficientes recursos (alimentos, agua, y materiales de manufactura y construcción) para mantener al grupo en un año normal.

En 1959, un grupo de *ju/'hoansi*, el grupo */aotcha*, se trasladó a un asentamiento patrocinado por el gobierno en Tjum!kui «en busca de una vida mejor». Mientras que al principio de los 50 el *n!ore* de Tjum!kui mantenía a una población de 25 cazadores-recolectores (Marshall 1976:158), en los 70, Tjum!kui albergaba a 800-1.200 personas. La alta concentración de gente llevó a graves problemas sociales, incluyendo conflictos, alcoholismo, y altas tasas de mortalidad infantil (Marshall y Ritchie 1984).

Operando bajo un mandato ilegal, Sudafrica proclamó formalmente un sistema de «homelands» (territorios originarios) en 1970, que incluía el trazado de líneas para definir los territorios étnicos en todo el país. Todos los territorios étnicos de Namibia tenían un consejo representativo llamado un gobierno «secundario», pero los *ju/'hoansi* fueron dejados fuera de la lista secundaria. En cambio, pasaron a estar bajo la tutela del Estado bajo el Departamento de Asuntos Gubernamentales. Este departamento fue establecido para ocuparse de los asuntos de un pueblo cuando fuera considerado como incapaz de ser dirigido por ningún tipo de jefe, ya fuera su propio o uno designado. Durante varios años, la persona designada para hablar en su nombre fue «Swani» Swanepoel, un blanco «afrikaner» que había deentado el puesto de Ministro en la Iglesia Reformada Holandesa.

Uno de los problemas que enfrentaban los *ju/'hoansi* en los 70 y 80 fue la expansión de las actividades militares y el reclutamiento de bosquimanos en Angola y Namibia por las Fuerzas Sudafricanas de Defensa (SADF). El Batallón Bosquimano 36 fue establecido en Bushmanland occidental en 1978, y nuevos grupos bosquimanos fueron introducidos en la región, incrementando, por lo tanto, los niveles de densidad de población y exacerbando las tensiones sociales. La alta paga del ejército contribuyó a crear una mayor estratificación entre los *ju/'hoansi*, con algunas familias acaudaladas rodeadas por muchas otras relativamente pobres.

Mientras que los *ju/'hoansi* estaban en Tjum!kui, el Directorado de Conservación de la Naturaleza de Namibia decidió que el área de Bushmanland oriental debería ser convertida en una reserva de caza. La oposición a la idea de una reserva *de caza* fue expresada tanto por los *ju/'hoansi* como por la gente que trabajaba con ellos, incluyendo a John Marshall, junto con Claire Ritchie, quien retornó a Namibia a trabajar en 1981. Finalmente el gobierno dio marcha atrás, abandonando la idea de establecer una reserva, al menos por ahora.

La controversia de la reserva de caza coincidió con el comienzo de un movimiento de descentralización. Algunos grupos *ju/'hoansi* tomaron la decisión de «retornar al 'bush' para recuperar su independencia y autosuficiencia» (Ritchie 1988:36).

Estos grupos se reestablecieron en sus *n!ores*. Estos territorios fueron adquiridos por individuos a través de herencia, casamiento, o relaciones familiares. Juntos, eran parte de un área mayor de tierras comunales

llamada *kxa/ho*. Los grupos ju/'hoansi que se fueron de Tjum!kui comenzaron a desarrollar una economía mixta de caza-recolección, cría de ganado en pequeña escala, y producción artesanal.

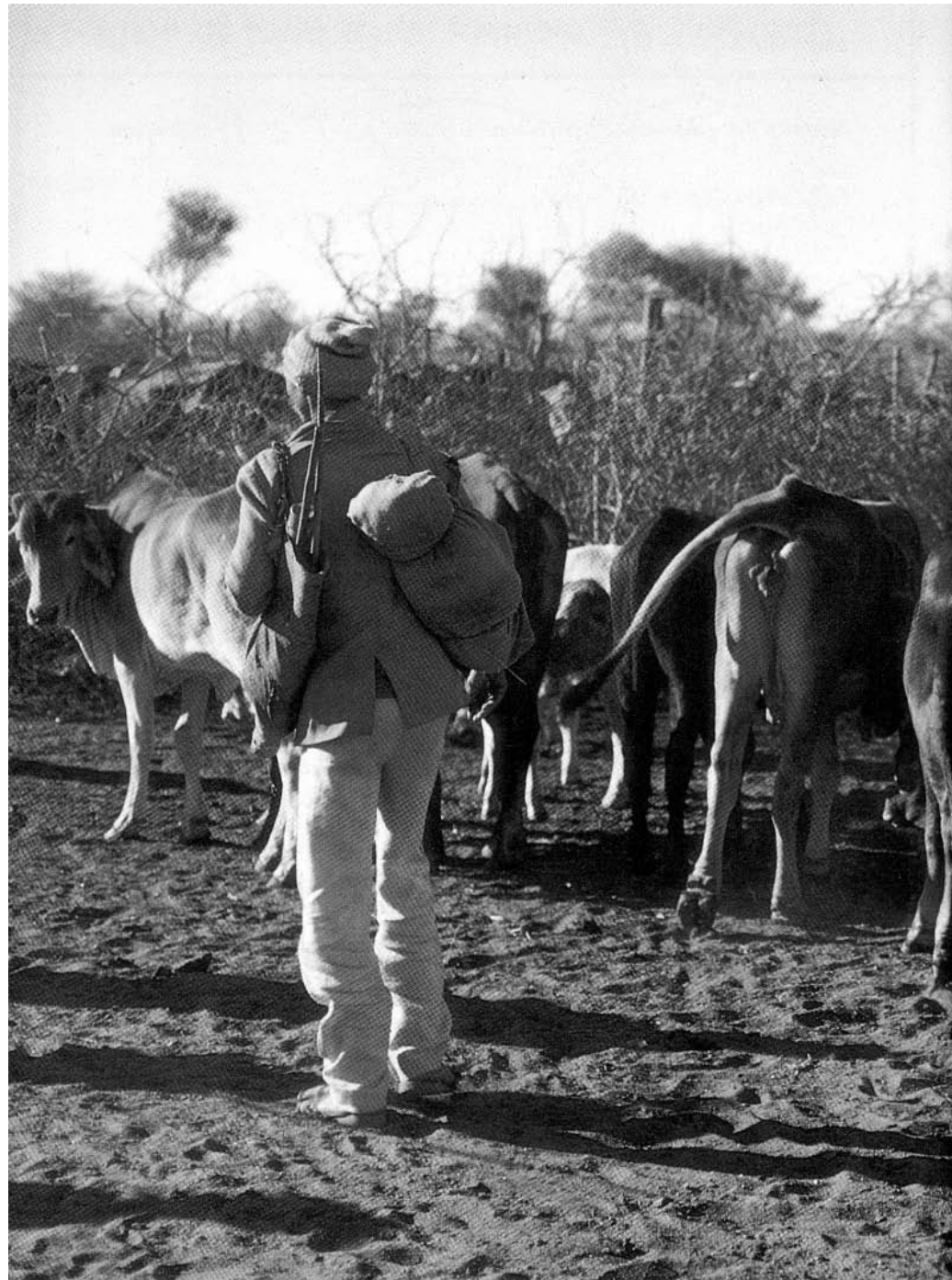
Parte integral de los traslados y restablecimiento de ocupación de tierras en Nyae Nyae de los ju/'hoansi fueron los esfuerzos de una organización no gubernamental, la Ju/Wa Bushman Development Foundation-JBKF (Fundación de Desarrollo Bosquimano Ju/Wa) -ahora llamada Nyae Nyae Development Foundation of Namibia (la Fundación de Desarrollo Nyae Nyae de Namibia, NNDFN). Desde 1981, este grupo ha asistido a los ju/wasi de Bushmanland oriental con fondos, herramientas, y asesoramiento técnico. Una de las más importantes contribuciones de la Fundación a los ju/'hoansi fue alentarles a financiar sus propias organizaciones de base. En 1986 los ju/'hoansi establecieron la Unión de Campesinos Ju/Wa, un organismo representativo con miembros de todas las comunidades de la región.

El propósito de la unión de campesinos era «representar a las comunidades que habían vuelto a ocupar su tierra, y permitir a los grupos desposeídos a asentarse en tierras disponibles a lo largo de las viejas líneas n!ore de asentamiento y uso de recursos» (Biesele, 1991:8). Sus decisiones también comprendían asuntos de administración de tierras tales como la selección de lugares donde hacer perforaciones y la distribución de ganado para comenzar con nuevos rebaños. La unión de campesinos (ahora llamada la Cooperativa de Campesinos de Nyae Nyae, NNFC) también representaba a sus miembros en encuentros regionales y nacionales.

Hoy, la NNFC tiene un consejo constituido por 70 representantes electos, dos de cada uno de los 35 asentamientos. Un Comité Ejecutivo, consistente de un Presidente y representantes de cada distrito de Nyae Nyae, es elegido por el consejo. La cooperativa tiene un administrador a sueldo, un administrador adjunto, y otros empleados (p. ej., la persona a cargo de la tienda de la cooperativa).

Esta organización ha sido una parte vital del restablecimiento de n!ores en Nyae Nyae, ya que los ju/'hoansi han seguido yéndose de Tjum!kui. Al principio, el reconocimiento y la respuesta a sus pedidos por parte del gobierno fueron escasos.

En 1988, la porción oriental del área Nyae Nyae fue designada como un área de caza de trofeos, y una compañía privada de safaris, Anvo Safaris, obtuvo la franquicia. De acuer-



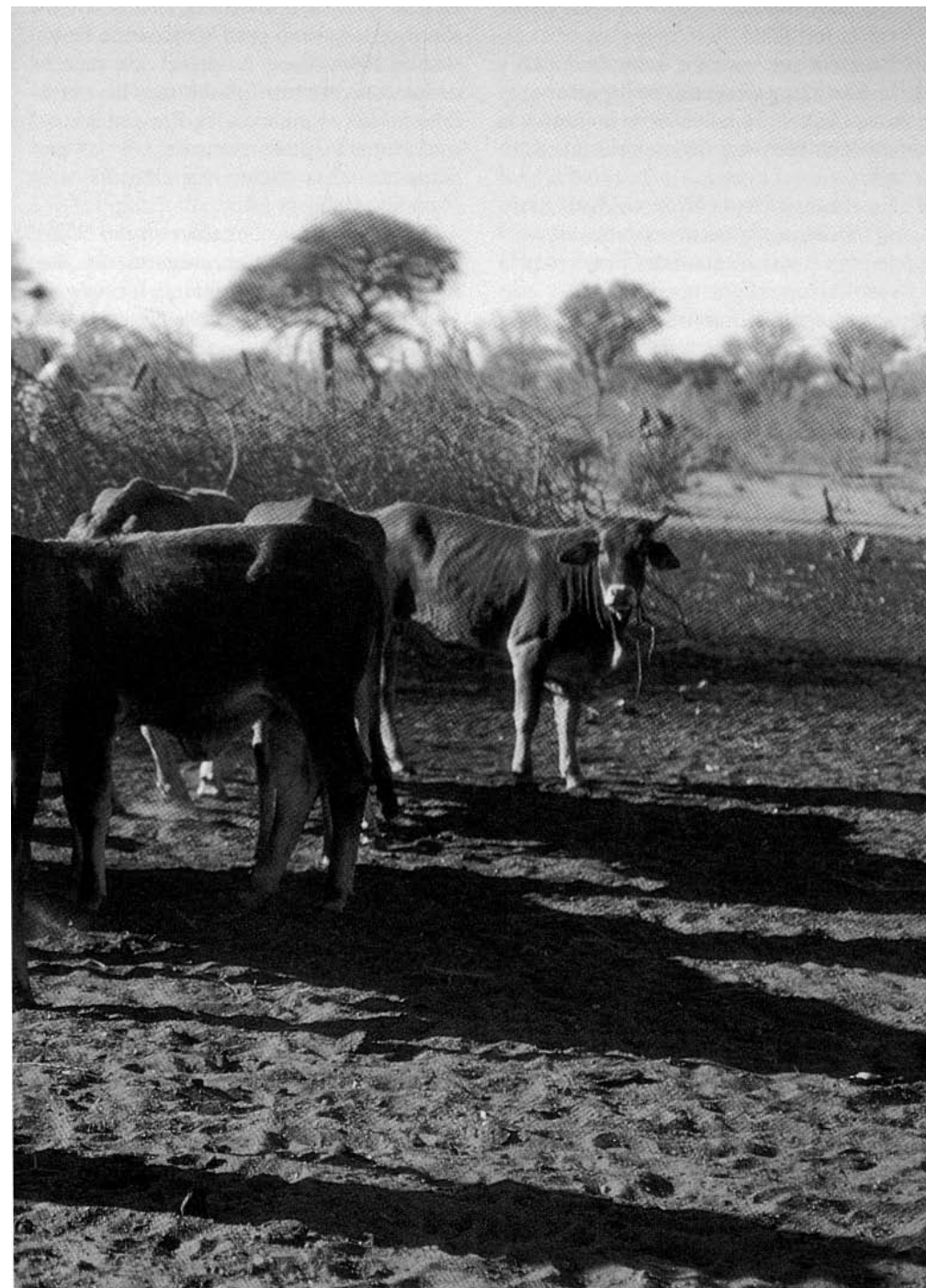
Hombre ju/'hoansi cuidando un rebaño en /Aotcha, en

do a los ju/'hoansi, ellos no fueron consultados sobre la decisión y ni siquiera notificados.

Cuando una delegación de la NNFC fue a la capital de Namibia a 750 km. de distancia para protestar por la acción, les fue dicho que recibirían algunas de las ganancias provenientes del pago de las licencias, pero nunca vieron el dinero. La NNFC continúa creciendo, sin embargo, y se ha convertido más activa políticamente.

Las comunidades ju/'hoansi de la región

de Nyae Nyae han enfrentado una serie de dificultades en sus esfuerzos de convertirse en autosuficientes. Estas dificultades son tanto ambientales como políticas. Del lado ambiental, los ju/'hoansi tienen que luchar con las sequías que son comunes en el Kalahari. También tuvieron que enfrentar el sobrepastoreo y el agotamiento de los recursos, especialmente en el área cerca de Tjum!kui, pero también hasta determinado punto, en aquellas áreas alrededor de sus



Bushmanland oriental, Namibia. Foto: Robert K. Hitchcock.

nuevos asentamientos. Los depredadores, especialmente los leones, plantean una seria amenaza a los rebaños de ganado en Bushmanland oriental. Las pérdidas debidas a los depredadores y, en menor escala, a las enfermedades y sequías, han sido relativamente extensas.

Los ju/'hoansi no tienen permitido matar leones bajo la legislación existente, incluso si el león ataca a su ganado. Es algo irónico que cazadores extranjeros de Sudáfrica, los Esta-

dos Unidos, Europa y Japón tengan permiso para cazar leones. Enfurecido por la hipocresía de la situación, un hombre ju/'hoansi dijo al gobierno de Namibia y los medios de prensa que «los leones son los perros de la conservación Occidental».

En el pasado, los pueblos de las partes remotas del sur de África consideraban a determinadas especies de animales con algo de temor, a los elefantes en particular. Los elefantes planteaban una importante ame-

naza a las cosechas, fuentes de agua, y seguridad personal de los ju/'hoansi en la región de Nyae Nyae. Los ju/'hoansi hablan frecuentemente de lo que ellos califican de «problema del elefante». Mientras que la disminución de las poblaciones de elefantes es un asunto serio en Kenya, Tanzania, Uganda, y otras partes de África oriental, los pueblos de Nyae Nyae están enfrentados con un problema muy diferente: las cifras de elefantes aumentan. Los elefantes a veces llegan a los pozos de los ju/'hoansi y rompen las bombas o destruyen las cañerías. También han llegado a atacar a personas.

La cuestión del estatus de la población de elefantes es particularmente sensible. En octubre de 1989, la Convención sobre Comercio de Especies Amenazadas (CITES), acordó una prohibición de comercialización de productos de marfil. Los países sudáfricanos, incluyendo Namibia, Botswana y Zimbabwe se opusieron a la idea de la prohibición. Algunos ju/'hoansi y otros bosquimanos dijeron que prohibir la matanza de elefantes es equivalente a matar bosquimanos. Muchas personas han tenido encuentros cercanos con los elefantes, y han tenido que gastar enormes cantidades de energía levantando cercas eléctricas y colocando rocas alrededor de sus pozos para mantener a los elefantes a distancia.

Los ju/'hoansi, como otros bosquimanos, esperan que sus rebaños sean la respuesta a sus problemas económicos. Muchos bosquimanos expresan el deseo de aumentar los tamaños de los rebaños, sabiendo bien que el ganado es todavía la mejor fuente de inversión en las partes rurales del sur de África. Los porcentajes de reproducción indican que los ju/'hoansi son productores pastores relativamente exitosos. La dieta de los pueblos de los asentamientos es mejor que la que tenían cuando vivían en Tjum!kui, especialmente con la adición de mayores porcentajes de alimentos silvestres y leche.

Con la independencia de Namibia, y una nueva constitución democrática junto con elecciones parlamentarias y una ley de derechos fundamentales, los ju/'hoansi están en posición de poder participar activamente en su futuro. El reconocimiento a recibir, y los efectos de la nueva reforma agraria del gobierno sobre sus territorios, son todavía inciertos.

En la Conferencia Nacional sobre Tenencia de Tierras y la Cuestión de Tierras, celebrada en Namibia en junio/julio de 1991, delegados de la Cooperativa de Campesinos Nyae Nyae hablaron dos veces, presentando sus argumentos por derechos territoriales y la necesidad de una apropiada administra-

ción, a través de su traductor, Royal /O/oo. En sus acotaciones, sugirieron extensiones del concepto n!ore para ajustarse a las nuevas circunstancias de tenencia de la tierra. Basados en sus propias experiencias, combinado con lo que han aprendido en sus contactos con científicos, planificadores, funcionarios del gobierno, y organizaciones no gubernamentales, la NNFC emitió las siguientes sugerencias concerniente al uso de recursos y tenencia de tierras comunales en Namibia:

1. No se debería permitir a los campesinos sobrepastorear su propia tierra y luego trasladarse a la tierra de otros pueblos y arruinarlas.
2. Namibia es ahora libre y abierta, pero cualquiera que se quiera reasentar debe solicitar permiso a los residentes locales.
3. No es bueno para la tierra tener demasiado ganado; es mejor cuidar bien poco ganado, vender el resto, y usar las ganan-

cias para establecer pozos de agua y apoyar la fertilidad de la tierra.

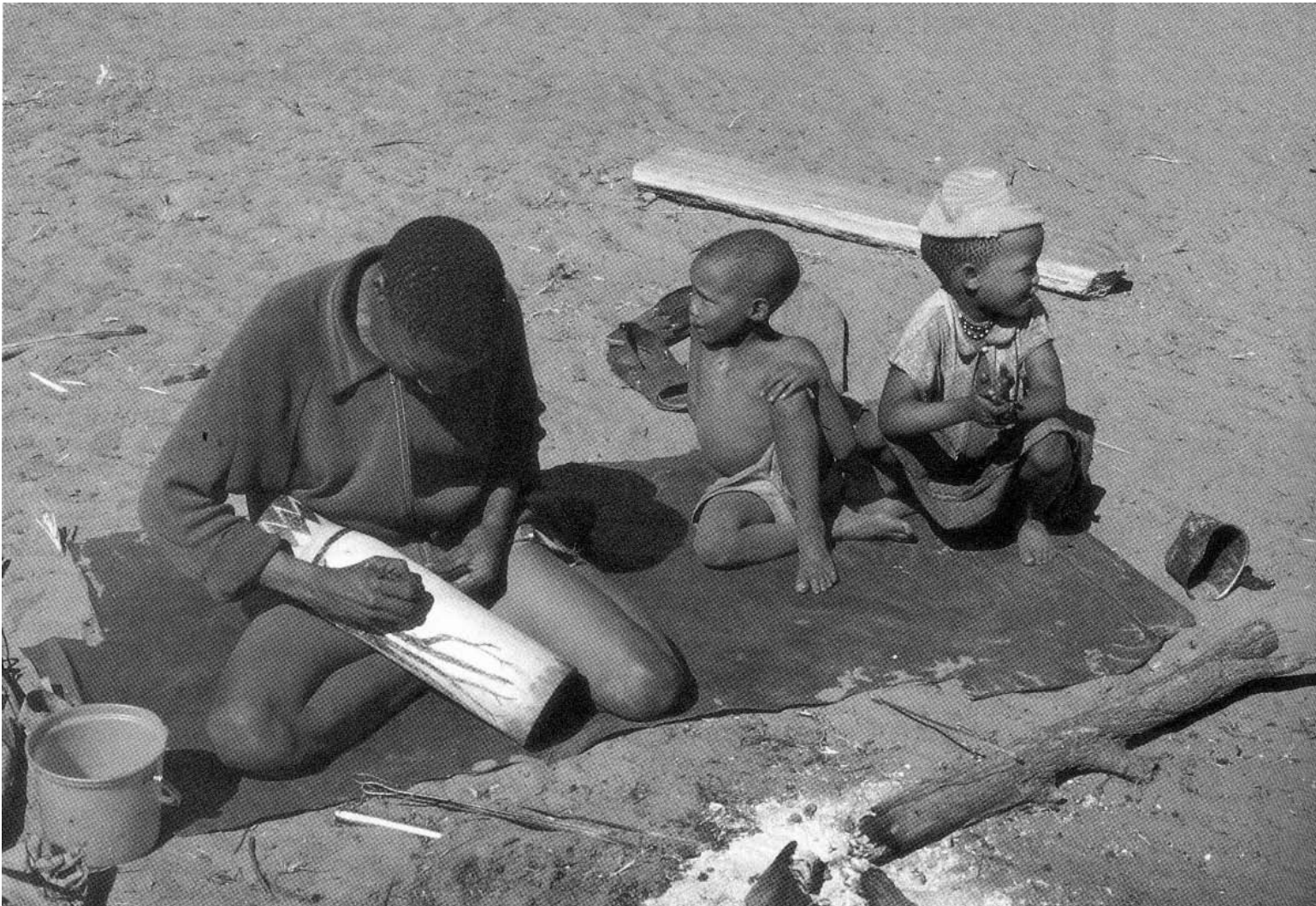
4. La tierra que tenemos es hoy reducida y la debemos proteger lo mejor que podamos. Aquellos que viven de la tierra y la conocen bien son sus mejores protectores.
5. En el caso de Nyae Nyae, cuidar la tierra significa que alguna tierra debe reservarse para la cría de animales y otra para la recolección de plantas silvestres.
6. Si protegemos nuestra tierra, va a alimentar a muchas más personas de nuestro pueblo, por ejemplo aquellos que fueron llevados a las granjas Gobabis como esclavos y aquellos que fueron a Sudáfrica con las SADF.

Las presentaciones de los ju/'hoansi hechas durante la Conferencia de Tierras fueron reconocidas por el entonces Ministro de Tierras, Reasentamiento y Rehabilitación de Namibia (MLRR) en declaraciones verba-

les y de prensa, al efecto de que el sistema n!ore sería la base para la alocaación de tierras en Nyae Nyae. La protección especial de los derechos territoriales san (bajo la categoría de »comunidades desventajosas«) fue adoptada unánimemente por los participantes de la conferencia (República de Namibia, 1991).

Desde entonces, los esfuerzos del NNFC se han concentrado en asegurar que este reconocimiento sea legalmente formalizado y los ju/'hoansi sean capaces de obtener un seguro estatuto de tenencia de tierras bajo la ley de Namibia. A fines de 1991, la situación de tenencia de tierras se convirtió en una cuestión aún más importante con la decisión de algunos pastoralistas *herero* de trasladarse al área con sus rebaños. Con apoyo del gobierno, los ju/'hoansi fueron capaces de convencerlos de retirarse pacíficamente.

Un importante objetivo de los ju/'hoansi ha sido establecer comunidades rurales de amplia base y un modelo económico mixto



Hombre ju/'hoansi decorando un cubo de leche para la venta a turistas. Foto: Robert K. Hitchcock.

de subsistencia para contrarrestar la reciente disminución de su base territorial y de sus recursos naturales. Los cambios que este esfuerzo ha significado, no han sido fáciles. Los ju/hoansi han luchado no sólo contra leones y elefantes sino también contra hostiles funcionarios de la Administración SWA, quienes los creían incapaces de desarrollo. También han luchado entre ellos mismos, adaptando las normas culturales y valores que aseguraban el viejo estilo de vida de procura de alimentos a las tan diferentes circunstancias de la agricultura y del empleo asalariado.

En el contexto contemporáneo, los ju/hoansi están en una posición en la cual necesitan planificar de un modo más concertado el uso de sus tierras y recursos naturales. También están cada vez más implicados en las actividades en marcha de los diversos ministerios del gobierno en Bushmanland (p. ej., en el manejo de la fauna, agricultura y gobierno local). Este proceso ha sido positivo para los ju/hoansi en el sentido que ellos son más conscientes de los factores que potencialmente podrían influir en su futuro y están tomando medidas para afrontarlos. Para poder hacer esto más efectivamente, necesitarán más asistencia técnica y recursos adicionales para llevar adelante la investigación aplicada y los programas de utilización de recursos de base comunal. También para apoyar la capacitación adicional (p. ej., exploradores de caza de la comunidad).

En la Conferencia Regional de Programas de Desarrollo para las poblaciones San de Africa, celebrado en Windhoek, Namibia, en junio de 1992, se acordó por los representantes de Nyae Nyae y Bushmanland Occidental que Bushmanland sería tratada como una sola entidad para propósitos de planeamiento y desarrollo. También se anotó que las decisiones serían tomadas democráticamente a través de los organismos representativos, la Cooperativa de Campesinos de Nyae Nyae en el este, y una organización popular, todavía sin nombre, en el oeste (República de Namibia, 1992).

Las cuestiones más importantes que enfrentan los pueblos de Bushmanland hoy son la seguridad de la tenencia de la tierra y la sustentabilidad de los sistemas de uso de la tierra que se emplean (Bieseles, Ford y Hubbard, 1991). El nuevo gobierno de Namibia ha tratado de asegurar a los ju/hoansi y otros bushmen de Bushmanland que no serán desahuciados. También los han apoyado en sus esfuerzos para impedir a los pastoralistas a trasladarse dentro del área. Es difícil decir, sin embargo, que va a suceder en el futuro cuando la población crezca y aumenten las

demandas de tierra de pastoreo, de cultivo y de residencia.

Los ju/hoansi y otros bosquimanos han expresado preocupación sobre el número de turistas y cazadores de safari que entran al área. Bajo la actual legislación de Namibia, los pueblos de Bushmanland no tienen derecho a recibir beneficios del turismo y de la caza de safari que tienen lugar allí. Los pueblos bosquimanos consideran a sus artesanías y sus hermosas tradiciones de canto y danza, así como su profundo conocimiento de su medio ambiente, como bienes culturales cuya promoción les debería beneficiar. Saben que durante demasiado largo tiempo las ganancias y beneficios de estas cosas se han ido de sus manos en forma de precios de explotación, posando para los fotógrafos sin remuneración, participación no paga en los medios de difusión, y un malentendido romántico sobre su estilo de vida.

Hoy, la NNFC está promoviendo mercados confiables para sus artesanías de alta calidad, nuevos productos usando los materiales indígenas que se sabe que tienen demanda en el mercado, y medios de distribución para los productos del «bush» de Kalahari que pueden ser comercializados en forma digna y remunerativa. La esperanza es que esos esfuerzos permitan a un gran número de gente obtener un ingreso y ser tratados con respeto.

Las organizaciones de base que han sido formadas por los bosquimanos en Namibia jugarán, sin lugar a dudas, un papel fundamental en el trazado del futuro de los pueblos de Bushmanland. El desafío será asegurar que los procesos participatorios, consultivos y de creación de consenso continúen y que todos en la región se beneficien.

Referencias

Bieseles, Megan (1990) *Shaken Roots: The Bushmen of Namibia*. Marshalltown, Sudáfrica: Environmental and Development Agency Publications.

Bieseles, Megan, John Ford y Dianne Hubbard (1991) Land Issues in Nyae Nyae: A Communal Areas Example. En *National Conference on Land Reform and Land Question, Windhoek, 25 June-1 July 1991, Volume 1: Research Papers, Addresses, and Consensus Document*, pág. 517-544. Windhoek, Namibia: Gobierno de la República de Namibia, Oficina del Primer Ministro.

Bixler, Dorinda S. (1992) Parallel Realities: Ju/Wasi of Nyae Nyae and South African Policy in Namibia 1950-1990. Tesis M.A. no publicada, Universidad de Nebraska, Lincoln, Nebraska.

Evangelical Lutheran Church in Namibia (ELCIN) (1991) *Project for Rehabilitation and Settlement of Bushmen Ex-Servicemen and Dependents, Western Caprivi and West Bushmanland (Education, Training, and Community Development Component)*. Propuesta de Proyecto a la Agencia Noruega para el Desarrollo Internacional (NORAD), Windhoek, Namibia: ELCIN.

Gordon, Robert J. (1992) *The Bushman Myth: The Making of a Namibian Underclass*. Boulder, Colorado: Westview Press.

Marshall, John (1989) *The Constitution and Communal Lands in Namibia. Land Rights and Local Governments. Helping 33.000 People Classified as «Bushmen»: The Ju/Wa Case*. Windhoek, Namibia: Fundación para el Desarrollo de Nyae Nyae.

Marshall, John and Claire Ritchie (1984) *Where Are the Ju/Wasi of Nyae Nyae? Changes in a Bushman Society: 1958-1981*. Communications No. 9, Center for African Area Studies, Universidad de la Ciudad del Cabo. Ciudad del Cabo.

Marshall, Lorna (1976) *The !Kung of Nyae Nyae*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Republic of Namibia (1991) *National Conference on Land Reform and Land Question, Windhoek, 25 June-1 July 1991, Volume 1: Research Papers, Addresses, and Consensus Document*. Windhoek, Namibia: Gobierno de la República de Namibia, Oficina del Primer Ministro.

Republic of Namibia (1992) *Regional Conference on Development Program's for Africa's San Populations, Windhoek, Namibia, 16-18 June, 1992*. Windhoek, Namibia: Gobierno de la República de Namibia, Ministerio de Tierras, Reasentamiento y Rehabilitación.

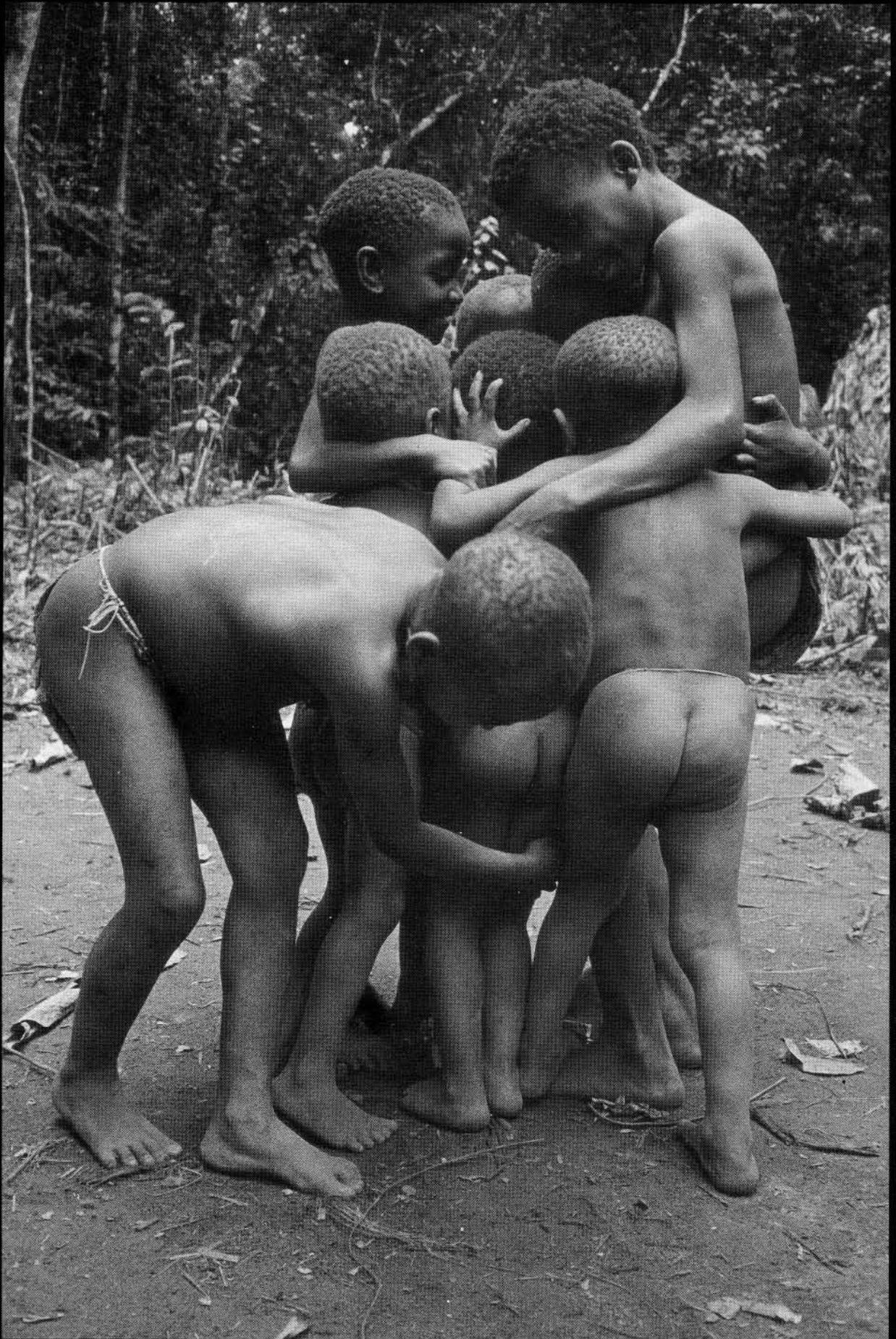
Ritchie, Claire (1988) /Toma: A Tribute. *Cultural Survival Quarterly* 12(3) : 36-38.

Los pueblos de la selva húmeda africana

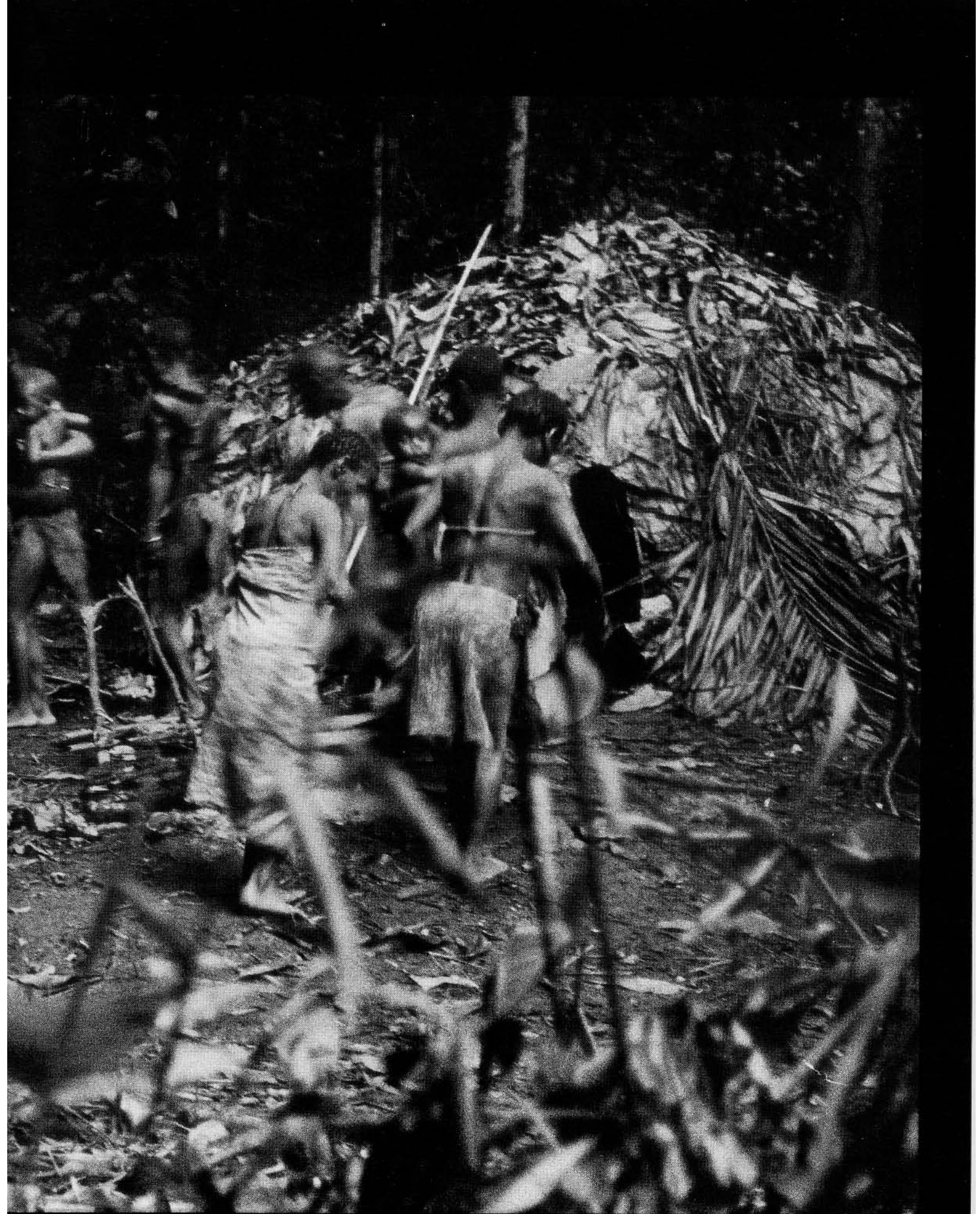
Por: Espen Wæhle

Los efe, un pueblo de la selva húmeda del noreste de Zaire, son comúnmente conocidos como los pigmeos mbuti. Las fotos aquí mostradas han sido seleccionadas de una exposición en el Museo Etnográfico de Oslo, Noruega: *Pueblos de la selva húmeda — efe, chewong, araweté.*

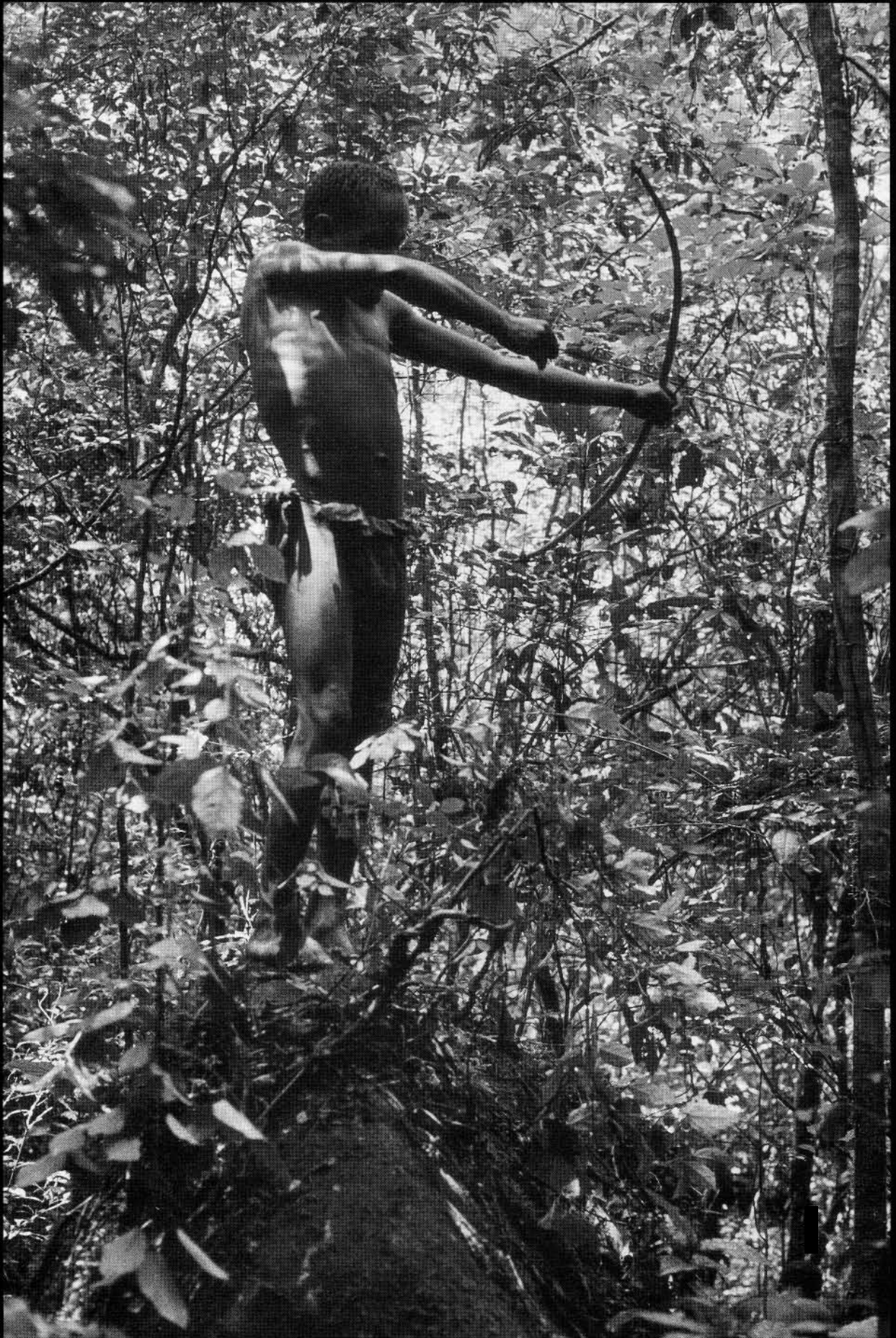












Botswana: Los molestos pueblos indígenas

Por: Sidsel Saugestad

Recientemente, en el Parlamento de Botswana, se le preguntó al ministro de Gobiernos Locales, Tierras y Vivienda respecto a los programas y actividades que su ministerio ha planificado para el Año Internacional de los Pueblos Indígenas, de la ONU. Su respuesta fue:

El gobierno no ha elaborado ningún programa o actividades en conmemoración del año internacional de los pueblos indígenas, el cual es 1993 en virtud de una resolución de las Naciones Unidas.

Esto es así porque, en lo que nos concierne, todo botswana es indígena del país, excepto aquellos que pudieran haber adquirido la ciudadanía por adopción. Además, los programas de desarrollo y los proyectos de asistencia del gobierno no hacen ninguna distinción entre los ciudadanos del país. (Daily News 05.03.93).

Esta respuesta es curiosa. De los 1.325.000 habitantes de Botswana, una cantidad estimada en 45.000 pertenecen a un grupo de pueblos que durante un tiempo han sido denominados *bosquimanos*, *san* o *basarwa*. Más recientemente, algunos han empezado a referirse a sí mismos como *n/oakhwe* («el pueblo rojo»), a fin de diferenciarse de la «población negra», la mayoría *bantú*. De acuerdo al concepto utilizado por la ONU y organizaciones como la OIT, no puede haber mucha duda de que los *n/oakhwe* constituyan una población «indígena» en Botswana.

El ser indígena

Descubrimientos arqueológicos ubican la presencia de los *n/oakhwe* en la región ya en los primeros rastros de asentamientos humanos. Los *n/oakhwe* han basado su economía

de subsistencia en la caza y la recolección, lo cual se adapta bien al árido medio ambiente del Kalahari. Estas actividades se combinaban con otras cuando surgía la oportunidad: p. ej. el comercio, la cría de animales, la agricultura, así como la pesca en los ríos del noreste. Ellos se distinguen lingüísticamente dado que hablan variaciones dialectales de siete u ocho diferentes lenguas dentro del grupo lingüístico *khoisan*, las que se caracterizan en su totalidad por una cantidad de sonidos chasqueantes fonéticamente complejos. A medida que se desarrollaban los contactos con las advenedizas tribus ganaderas *bantú*, ellos tendieron a integrarse al más bajo nivel de la jerarquía social emergente, en una posición parecida a la servidumbre. En sus relaciones económicas con los ganaderos, a menudo no reciben dinero o son mal pagados. (Data and Murray 1989).

Ninguna de las propiedades arriba mencionadas son inequívocas en la definición de los *bosquimanos/san/basarwa/n/oakhwe* como un grupo étnico diferente, ni como un pueblo indígena (1). Ante todo porque estos criterios son ambiguos: en Botswana, en los años noventa, los *san* practican un amplio abanico de distintas adaptaciones económicas. Un número creciente es bilingüe y en algunas áreas está disminuyendo el uso de la lengua *khoisan*. La coexistencia a través de los siglos ha desdibujado toda distinción genética. Además de esto, lo que se ve desde afuera como un grupo con ciertas propiedades comunes, es visto desde adentro, por ellos mismos, como un conjunto de pueblos diferentes. La principal identificación es por grupos definidos a través de la territorialidad, y/o las comunidades lingüísticas. Esto da cuenta de una rica variación en la cultura, pero repre-

senta también una limitación a todo esfuerzo por movilizarse sobre una plataforma común («pan-bosquimana»).

Sin embargo, tanto los conceptos de etnicidad como de pueblos indígenas son términos relativos. No están basados en un sistema fijo y objetivo de criterios, sino sobre el hecho social de que un grupo tiene algo en común que lo distingue en relación a otros grupos vecinos. Nadie familiarizado con Botswana tendrá la menor duda de que la diferencia entre *bantú* y *basarwa* (el término oficial), es una realidad sociológica que estructura la interacción entre los dos grupos, diferenciando sus oportunidades de vida. También resulta claro que, de acuerdo a los criterios más comúnmente utilizados para definir a un grupo como indígena, es decir la pre-existencia (primeros habitantes conocidos de un área), y la no-dominación (no controlar el gobierno nacional), los *basarwa* son un pueblo indígena (o pueblos).

Cualquier sea el criterio que se use para definir a los *n/oakhwe*, un rasgo parece ser casi universal: ellos se encuentran entre los más pobres de los pobres del país. Y mientras se ha producido un desarrollo económico general positivo en Botswana, la situación socioeconómica de los *basarwa* se está gradualmente deteriorando.

Política gubernamental: la no-discriminación

¿Cómo, entonces, se puede comprender la afirmación hecha al Parlamento por el ministro de Gobierno Local, Tierras y Vivienda (MGLTyV)? Debemos suponer, ante todo, que el ministro no está desinformado; ni en lo que hace al significado corriente del término «indígenas» tal como se usa dentro de la estructura de la ONU, ni sobre la realidad histórica y social de Botswana. Si asumimos que el ministro no niega los hechos, la declaración hecha en el Parlamento aparece más como una exposición de cómo le gustaría al gobierno que fueran las cosas, que como éstas realmente son. En otras palabras, el ministro presentó un manifiesto político.

Existen varios aspectos de la política oficial de Botswana que en sí mismos son sumamente laudables, pero que hacen difícil tratar a los *n/oakhwe* como un grupo especial con necesidades específicas.

- Cuando Botswana se estableció como un país independiente en 1966, no fue declarado estado multiracial, sino estado no-racial. La distinción es significativa. Para una nación recién liberada de las leyes coloniales, y vecina del estado de Sudáfrica y su política de apartheid, ésta era una política radical y con

vistas al futuro. La Constitución de Botswana garantiza y protege los derechos y libertades de todos los botswana, independiente de la raza, el color, la creencia, el origen étnico o la posición social.

- Además, Botswana tiene una buena reputación en lo que respecta a los derechos humanos, y cabe poca duda de que no hay discriminación oficial en el país. No existen leyes o directivas que, como lo señalara el ministro, »determinen alguna diferenciación entre los ciudadanos del país«. (Dejando aparte, por ahora, el problema de los sexos).

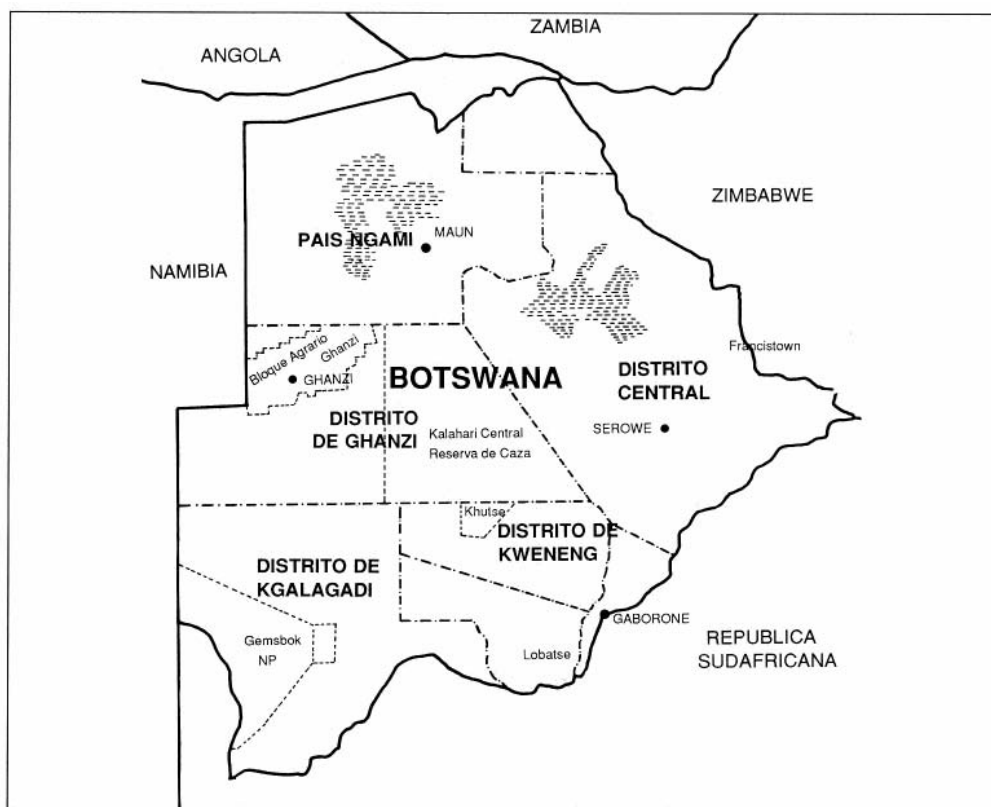
- Tercero, Botswana posee un sistema democrático, multipartidario, que funciona. No existen formales restricciones al derecho de reunión y a la nominación de candidatos para las asambleas representativas a nivel nacional o de distrito. Se celebran regularmente elecciones cada 5 años (las próximas están programadas para 1994).

- Finalmente, en Botswana, como en otros países de Africa, existe un temor al tribalismo. Resulta siempre difícil saber si un reconocimiento de las diferencias tribales (por ejemplo, permitir la utilización de diferentes lenguas como medios educativos en las escuelas) representaría algún peligro real para el funcionamiento de la democracia. Pero el gobierno invariablemente acentúa sus esfuerzos por alcanzar un estado unificado, al mismo tiempo que estimula a la gente a olvidar las diferencias tribales.

Cada uno de estos factores constituyen una justificación para no elegir a ningún grupo étnico o indígena para un tratamiento especial. Tomados en su conjunto, explican la lógica que existe detrás del programa de desarrollo que más directamente trata a los problemas de los basarwa de Botswana: el Programa de Desarrollo de Areas Remotas (PDAR).

La acción del gobierno

El Programa de Desarrollo de Areas Remotas comenzó como un »Programa de Desarrollo Bosquimano« en 1974. El punto de partida fue la problemática situación en Ghanzi. Mientras la mayor parte del territorio de Botswana lo constituyen tierras tribales, las áreas fértiles a lo largo de la sierra Ghanzi han sido (desde el inicio de este siglo) adjudicadas a propietarios individuales como feudo franco. Como resultado, una cantidad estimada en 4-5.000 personas, la mayoría *naro*, perdieron sus derechos a usar o vivir en las tierras, ya que eran intrusos que podían ser removidos según al deseo de los propietarios. Según Liz Wily, la primer funcionaria del programa de desarrollo bosquimano,



»dado que la caza y la recolección ya no eran más viables en las áreas cercadas y de pastoreo intensivo, la mayoría de los san se volcaron más y más a la mendicidad, al trabajo a destajo y al robo de ganado para sobrevivir; se desmoralizaron, se volvieron alcohólicos y apáticos.« (Wily 1972:292).

Al principio, se consideró políticamente aceptable un programa de asistencia a los bosquimanos en Ghanzi, debido a que la situación era algo especial: 1) los arriendos de feudos francos habían sido otorgados por el anterior gobierno colonial, 2) la mayoría de las haciendas eran propiedad de los *boers*, 3) Las haciendas funcionaban sobre una base comercial, lo que se diferenciaba de la cría tradicional de ganado practicada en forma más general por las tribus *tswana*, y 4) existía tierra disponible en otras partes del distrito. Se podía, por lo tanto, proveer de áreas alternativas para reasentamientos. (Wily 1972).

Sin embargo, pronto se hizo evidente que los problemas socioeconómicos de los trabajadores/intrusos de las fincas de Ghanzi, aunque quizás más visibles en Ghanzi, de ningún modo estaban circunscritos a este distrito en particular. Y mientras se reconocía la necesidad de encarar problemas similares en toda la nación, ya no se veía más como políticamente conveniente definir al grupo en cuestión como »bosquimano«.

En 1978, cuando el Programa de Desarrollo de Areas Remotas se hizo conocido, se efectuó una redefinición, y se describió al

grupo en cuestión siguiendo una serie de criterios socioeconómicos:

Todos aquellos que vivan fuera de los asentamientos aldeanos que

- tiendan a vivir en pequeñas comunidades dispersas, y que se trasladen circunstancialmente de un lugar a otro, cubriendo áreas extensas
- tiendan a residir lejos de las facilidades y servicios básicos
- tiendan a encontrarse... fuera del alcance de otros programas nacionales de desarrollo
- tiendan a ser pobres, carezcan de adecuados ingresos en efectivo, o tengan los más bajos salarios
- tiendan a depender mayormente de la caza y la recolección como fuente de subsistencia
- tiendan a carecer de ganado
- tiendan a tener insuficiente o ningún acceso a la tierra así como dificultades para lograr una adjudicación de tierras
- tiendan a tener insuficiente o ningún acceso al agua y tengan limitado o ningún derecho a las fuentes de agua
- tiendan a ser marginalizados ecológicamente debido al deterioro de la base de recursos de los cuales dependen
- tiendan a distinguirse cultural y lingüísticamente, con una lengua materna diferente a la *setwana*
- tiendan a tener bajo nivel de alfabetización, y poco acceso a la educación formal

- tiendan a tener estructuras políticas igualitarias
- tiendan a ser un sector políticamente »silencioso«, sin líderes nombrados por ellos mismos, y sin representación en los cuerpos políticos, incluido los Consejos de Tierras (Economic Promotion Fund, directivas generales 1989: 6-7)

Esta lista se lee en parte como un catálogo de problemas sociales, y el programa DAR se desarrolló en gran parte como un programa de asistencia social. El objetivo principal del programa ha sido »facilitar la integración de los sectores marginalizados de la población dentro de la corriente principal de la sociedad, y desarrollar asentamientos rurales a un nivel que sea comparable con el de otros poblados rurales del país« (esquema político preliminar, MGLTyV).

Inicialmente, las actividades del programa hacían eje en el suministro de infraestructura física: ante todo perforaciones, escuelas pequeñas y puestos sanitarios. En muchas áreas ha probado ser difícil asegurar el agua potable, y se han considerado otras actividades de construcción. Pero, por lo general, ha habido un progreso significativo en lo que se refiere al abastecimiento de servicios básicos, aunque esto aún no haya alcanzado a muchos pueblos.

Otros componentes del programa centraron la atención en el desarrollo de actividades generadoras de ingresos, así como la promoción del liderazgo y una adecuada representación política para la gente que vive en las áreas alejadas. Se estableció un Fondo de Promoción Económica como un componente del programa, con el propósito de promover actividades productivas y el desarrollo de las técnicas. Por un número de razones estos objetivos han sido más difíciles de alcanzar. Kann y otros, en un comprensivo análisis del programa de desarrollo de áreas remotas (DAR), en 1990, concluye:

En estos 16 años de existencia, el programa DAR... ya ha logrado mucho, y los servicios y oportunidades que hoy están al alcance de muchos habitantes de áreas remotas (HAR) son, por lejos, mejores que lo que eran cuando el PHAR comenzó, en 1974. Muchos de esos logros se han obtenido, en particular, en el suministro de infraestructura física, por ejemplo escuelas, puestos sanitarios, y abastecimiento de agua; y en los años recientes, NORAD, a través del PHAR, es el responsable de los grandes avances realizados en estas áreas.

Sin embargo, aunque también ha habido algunos logros en aspectos de desarrollo menos tangibles, como p. ej., el desarrollo econó-

mico y el empleo, la estipulación de derechos a la tierra, así como la educación y capacitación más allá de los 5 años de la escuela primaria, estos alcances en tales áreas críticas importantes son mucho menores de lo que se puede observar en el desarrollo de la infraestructura.

Se ha logrado mucho, pero mucho más queda por hacer...

Los cinco principales problemas que enfrentan los HAR mismos, y por lo tanto el PHAR, son POBREZA, INSEGURIDAD, EDUCACION Y CAPACITACION INADECUADAS, INSTITUCIONES Y LIDERAZGO DEBILES y ACTITUDES PUBLICAS NEGATIVAS. (Kann et al. 1990:ix)

Las mismas preocupaciones que fueron expresadas en este informe han sido dadas en gran medida por el MGLTyV como razones para iniciar, en 1992, una revisión política del programa:

- la ineffectividad de la educación hasta ahora, en términos de empleo y oportunidades económicas
- quejas sobre la falta de representatividad de los líderes que, se dice, han sido nombrados fuera de las comunidades,
- preocupaciones respecto a los derechos a la tierra y la competencia con otros usuarios
- preocupaciones por la explotación de mano de obra barata, especialmente como pastores en fincas y puestos de ganado
- preocupaciones respecto a actitudes negativas hacia los basarwa, quienes son presentados como atrasados, no desarrollados y generalmente groseros
- preocupaciones respecto a la inadecuación de las consultas para determinar las aspiraciones de los habitantes de las áreas remotas.
(de un comunicado informativo)

Basarwa o HAR

Como muestran las citas anteriores, existe una razonable cuota de consenso para definir la clase de problemas que el programa de HAR está tratando de encarar. Un seminario de análisis de la política nacional discutió estos asuntos en Ghanzi, en septiembre de 1992, y el MGLTyV se encuentra actualmente preparando un documento político revisado, que será presentado al Parlamento.

Sin embargo, aún cuando la descripción del problema es realista, existe una ambigüedad básica en el programa. Esta ambigüedad no está en la descripción de los síntomas, sino en el análisis de las causas subyacentes de los

problemas presentes. La ambigüedad está también expresada en la profusión, así como en la confusión de términos que están siendo utilizados para referirse al grupo en cuestión.

Si el grupo del que se habla es descrito como Habitantes de Areas Remotas (HAR), el problema es visto como un asunto de pobreza relativa. Los HAR carecen de ciertos servicios, pero cuanto más se les suministren estos servicios, mejor serán integrados en la »corriente principal« de la sociedad de Botswana.

Por otra parte, si el grupo en cuestión se describe como basarwa (o bosquimano, san, n/oakhwe), ésta es una descripción categórica que apela a un reconocimiento de los principales atributos compartidos por este grupo. Esto implica que a fin de alcanzar el objetivo de igualdad respecto a las oportunidades de vida y al nivel de vida, las medidas de los programas de desarrollo deberían ser diferenciadas. Esto no significa que se deberían dar privilegios especiales a los basarwa, sino que el programa de desarrollo debería compensarlos por los problemas especiales (y ampliamente documentados) que les afectan. Por otra parte, una integración exitosa depende siempre del respeto y de un proceso de adaptación mutua.

La distinción no es meramente académica; es empírica. Un reciente estudio socioeconómico describe las diferencias entre los basarwa (en este caso los *balala*) y »otros« HAR (en el caso *bakgalagadi*), de la siguiente manera:

Se ha anticipado que dentro de 10 a 15 años, los HAR bakgalagadi desaparecerán de manera natural, y este período de tiempo podría ser drástica y fácilmente acortado con la asistencia del gobierno.

Una de las causas principales de esto es que los bakgalagadi son despreciados por los ricos sólo debido a que son pobres, no por sus antecedentes étnicos; ellos son considerados como parte de la comunidad.

Por otro lado, los balala son despreciados debido tanto a su pobreza como a su base étnica, y les será mucho más duro ser integrados en la comunidad general. (Campbell 1989:14).

Muchas de las dificultades en establecer un debate constructivo, hoy en Botswana, sobre el problema del desarrollo de los HAR o basarwa, pueden explicarse debido a esta ambigüedad en los términos utilizados. En el seminario de Ghanzi, por ejemplo, que trataba la revisión de la política respecto a los HAR, el debate osciló todo el tiempo entre las afirmaciones hechas por, y a nombre de los n/oakhwe, como una categoría especial de



Poblado bosquimano en el Distrito de Ghanzi, Botswana. Foto: Jens Dahl

gente; y las declaraciones de políticos y funcionarios gubernamentales que insistían en que ellos estaban hablando sobre un programa normal de desarrollo económico destinado a todos los pobres de Botswana rural.

Puede ser difícil advertir (y reconocer) la ambigüedad debido a la considerable superposición empírica entre estas dos categorías. La mayoría de los basarwa, pero no todos, también son HAR. Pero no todos los HAR son basarwa. No se niega que haya miembros de otros grupos étnicos que tengan igual necesidad del tipo de ayuda que brinda el programa para los HAR. Esquemáticamente, la situación se ve más o menos así:

Habitantes		basarwa-
de Areas		san-
Remotas		n/oakhwe

Hablando claro en Gaborone Sun

Aproximadamente un año antes de que el ministro de Gobierno Local, Tierras y Vivienda declarara que toda Botswana es indígena, se hizo una observación muy diferente sobre la posición de los san-n/oakhwe en Botswana. El lugar fue un gran seminario convocado por la Sociedad Botswana y el MGLTyV en abril de 1992, tratando los temas referidos al «Desarrollo Rural Sostenible». Komtsha Komtsha, respetado anciano y presidente electo del Fondo de Desarrollo Kuru, mirando la alfombra cuadrículada de la sala de conferencias de Gaborone Sun, la comparó con la tierra de sus antepasados en Ghanzi, ahora dividida de la misma manera con cercados que separan a la gente de sus recursos, y restringen a la fauna.

Poco de lo que dijo fue una novedad para la

gente familiarizada con la situación; pero esto nunca había sido expresado antes en Naro en un encuentro nacional importante. El lugar de reunión, la imágenes que utilizó y la traducción en fluido inglés de John Hardbattle, otro naró, agregaron impacto a sus palabras.

Las metáforas básicas de Komtsha eran las de un pueblo rabasado por vecinos poderosos, marginalizado por el desarrollo económico y dejado sin nombre.

¿Con qué nombre deberían ser conocidos los basarwa?

Nadie nos ha preguntado cuál es nuestro nombre ni cómo deberíamos llamarnos.

Todas las demás tribus saben quienes son, y cuentan con un nombre por el cual se las conocen.

En su declaración, tratando el problema de la terminología, él recalcó que esto no es una mera cuestión de palabras. Para hacer una paráfrasis en un inglés más corriente: ¿cómo puede el gobierno tratar con nosotros como pueblo si no tiene un nombre apropiado con que llamarnos? Los términos que utilizan, tales como HAR y *ba tengnyanateng* (*setswana* para Habitantes de Areas Remotas: literalmente, aquellos que viven en lo más profundo de lo profundo) son considerados insultantes. Si no nos respetan lo suficiente como para reconocer los nombres que nosotros mismos usamos, ¿cómo pueden considerarse «nuestro» gobierno?

Komtsha describe básicamente el problema en términos de relaciones sociales entre diferentes tipos de gente:

Dios creó el hombre blanco, el hombre

negro y el hombre rojo. Ahora pretenden que cambiemos el color, como un camaleón. Yo soy tan batswana como cualquier otro.

La denominación que sugiere para los san/basarwa: «n/oakhwe», que significa hombres rojos, debería servir precisamente a los propósitos de una buena etiquetación étnica: distingue un grupo de gente; no a través de algún criterio objetivo (es irrelevante preguntarse si ellos tienen piel roja), sino por contraste, en este caso respecto al «hombre negro», las tribus bantú. Y él reclama que reconozcan la diferencia: «con todo respeto, déjenme vivir en mi medio y gozar de la riqueza que me rodea». (todas las citas provienen de apuntes de trabajo de campo, ver también Nteta y Hermans, eds. 1992)

Komtsha bosquejó tres grandes tipos de problemas: 1) el que su pueblo fuera encerrado por cercos e impedido de usar la tierra de sus antepasados, 2) el que la bebida se estaba convirtiendo en un gran problema. Desea que el gobierno restrinja la venta de la cerveza tradicional, y 3) que los batswana dejen embarazadas a «las hijas de nuestro pueblo» (a menudo debido a la bebida), y que estos hombres no paguen compensaciones o ayuda a sus hijos.

Roy Sesana, *g/annakhwe* de Molapo, en la Reserva de Caza del Kalahari Central, agregó al panorama presentado:

*Ustedes dicen que todos somos lo mismo. Pero existen algunos de un linaje llamado «fauna». Esta gente nos hace la vida difícil debido a que nosotros siempre hemos cazado «eland» (*Boselaphus oreas*, antilope sud-africano de gran tamaño. N. del T.) y no*

podemos vivir sin contar con ellos para alimentarnos. Ahora los animales beben el agua (es decir, de pozos provistos por el Departamento de Protección a la Fauna, destinados sólo a los animales) en tanto que nosotros estamos privados del derecho a extraer el agua. No quiero que me digan que yo tendría que trasladarme a otro lugar sólo para conseguir agua.

Queremos que nos llamen por nuestro nombre. El nombre de «motswana» (es decir, ciudadano de Botswana, pero significa también miembro de la tribu tswana) nos impide recibir cualquier asistencia disponible, dado que será destinada a un motswana, aún cuando fuera pensada para un basarwa. Queremos que nos llamen por nuestro nombre «n/oakhwe».

El diálogo malogrado

Como respuesta a las declaraciones hechas en el seminario «Desarrollo Rural Sustentable», el entonces secretario permanente en el MGLTyV, la señora Pelenomi Venson, invitó a John Hardbattle para que llevara a algunos representantes basarwa a una reunión de consulta con el MGLTyV. Un encuentro de este tipo parecía ser la continuación más apropiada para las declaraciones efectuadas; además, las consultas son un valioso elemento en la tradición democrática de Botswana.

Además de Hardbattle (naro), la delegación incluía a Komtsha (naro), Roy Sesana (g/annakhwe), Saikuta (g/wikhwe), Tsao (yu/'hoan), Gomme Kgao (ju/'hoan) y a Aron Johannis (naro).

De acuerdo a los periódicos, la reunión se transformó en una confrontación, más que en una consulta. La delegación fue recibida por políticos de alto nivel (Ministros Adjuntos, un Representante Parlamentario y Consejales), y se les preguntó por qué estos no habían dejado a un lado los procedimientos y se habían acercado a los representantes electos (Daily News 21.05.92). Botswana Guardian describió el encuentro como «paralizador» (22.05.92).

La reunión fue interesante en varios aspectos, pero aquí vamos a considerar solamente un asunto particular: cuando la delegación intentó describir lo que ellos veían como los problemas centrales, comunes a todos los n/oakhwe en Botswana, esto fue interpretado como una expresión de los aspectos más negativos del tribalismo: es decir, la amenaza de secesión. Según los periódicos:

La delegación, entre otros asuntos, solicitó poder separarse de Botswana y formar su propio estado, dado que -según alegaron- el



Bosquimanos de Botswana. Foto: Jens Dahl.

presente consejo no representa sus intereses. (Daily News 21.05.92)

Basarwa exige autodeterminación (Mmegi 22.05.92)

Lo que desean es el establecimiento de Basarwalandia y su propio consejo (Botswana Guardian 22.05.92).

Y algunas semanas más tarde:

El encuentro del Consejo del Distrito de Ghanzi reaccionó airadamente ante informes expresando que algunas comunidades basarwa deseaban la autodeterminación, expresando que esto podría haber sido instigado por ciertas personas que no pertenecen a los basarwa. La reacción se produjo luego de que el Comisionado del Distrito... informó al consejo respecto a la delegación basarwa de ocho representantes de Ghanzi y los distritos del noroeste, que recientemente se reunieron con los dos Ministros Adjuntos de Gobierno Local, Tierras y Vivienda (Daily News 15.06.92)

¿Es esto lo que se manifestó realmente en la reunión? Es probable que uno o dos de los delegados puedan haber expresado su deseo de control sobre sus propios territorios y de

contar con un territorio que puedan llamar suyo. Después de todo, un gran número de nombres de lugares en Botswana describen al área como «perteneciente a» tal y tal tribu. Pero no se sabe de nadie que, antes o después de esta reunión, defendiera seriamente algo que remotamente se pareciera a una secesión. No obstante, transcurrió más de un mes antes de que apareciera un pequeño párrafo (Mokaedi 04.07.93) afirmando que «la delegación, sin embargo, subraya que han sido mal citados en la prensa y que ellos jamás habían exigido una separación de Botswana».

¿Fue este «cambio» en la prensa una vez más una disputa de palabras? Un simple análisis de comunicación muestra que el meta-mensaje, tal como apareció en los periódicos, es suficientemente claro: lo que la delegación basarwa solicitaba es irrazonable. En consecuencia: no necesitamos tomar en serio sus demandas.

Quizás uno no debiera sorprenderse tanto por las fuertes reacciones expresadas en este encuentro. Si observamos a otros países democráticos con situaciones de minorías estructuralmente muy similares (por ejem-

plo Canadá, Australia, Nueva Zelanda, Noruega, Suecia) no existen casos donde el gobierno haya aceptado y reconocido de buena gana los pedidos de reconocimiento presentados sobre bases étnicas. Sin embargo, una vez que se han establecido organizaciones indígenas razonablemente representativas, y sus líderes han alcanzado una posición donde ellos estén en condiciones de negociar con sus gobiernos, se ha descubierto que lejos de representar una amenaza para la unidad nacional y la estabilidad política, tales organizaciones indígenas contribuyen al proceso democrático, y en realidad facilitan la formulación e implementación política. (Saugestad 1992). La devolución de poder no significa pérdida de soberanía, sino que muchos problemas son ubicados en un nivel donde también pueden ser resueltos.

¿Y ahora qué?

Como este artículo muestra, existen muchos y buenos argumentos para evitar el término «pueblos indígenas» y abstenerse de abogar por acciones «compensatorias» o «afirmativas». No sólo el gobierno, sino muchos investigadores sociales independientes arguyen que los san están en una situación tan obviamente desventajosa respecto a todos los criterios convencionales socioeconómicos, que el objetivo debería ser mejorar su situación mediante programas gubernamentales corrientes (p. ej. Williamson, 1969). Puesto que la base legal para una completa igualdad existe, es la implementación de las leyes y regulaciones la que debe ser mejorada.

Las citas antes mencionadas revelan la extrema sensibilidad del gobierno respecto a cualquier mención a los problemas de los san como pertenecientes a una categoría «especial». Esto, en sí mismo, debería ser una buena razón para dejar de lado el inconveniente concepto de grupos indígenas, y concentrarse sobre un simple análisis de clase, un programa de bienestar social, y cuestiones de derechos humanos generales.

Por otra parte, uno no debería olvidar que el concepto de pueblos indígenas, tal como ha surgido en el discurso internacional, fue en realidad acuñado para tratar los diversos tipos de problemas que está enfrentando Botswana, y para contribuir a sus soluciones.

Al optar por ignorar el concepto, el gobierno de Botswana se está privando a sí mismo de algunos argumentos que son ampliamente aceptados internacionalmente, y que el gobierno podría utilizar para explicar y justificar medidas políticas que podrían ir al meollo de los problemas descritos en este artículo. El propósito básico del concepto de

«pueblos indígenas», más claramente señalado en la Convención 169 de la OIT, Respecto a Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes es, después de todo, legitimizar programas políticos que puedan, al mismo tiempo, ser efectivos y políticamente aceptables.

Si observamos al otro lado de la frontera hacia Namibia, encontramos que este país tiene menos problemas en reconocer a los san como pueblos indígenas. La Conferencia de Derechos Territoriales de 1991, destacó a los san como un grupo especialmente problematizado, y el Presidente Sakm Nujoma expresó su especial preocupación y apoyo en la apertura de la Conferencia Regional sobre Programas de Desarrollo para las Poblaciones San Africanas, en 1992.

¿Qué sucede si miramos el problema desde el punto de vista de los n/oakhwe? ¿Pueden mejorar su situación argumentando que el suyo es un «simple» caso de carencia económica como parte del emergente proletariado de Boswana? Hasta ahora la «integración» para los n/oakhwe ha significado integración al fondo de la estratificada sociedad de Botswana. Comparado con las «importantes» tribus tswana y otras tribus bantúes, es su falta de bienes, ya sea tierra, ganado, jefes tradicionales y otros rasgos valiosos para los setswana, lo que ha sido más visible. Lo que es valorado en su propia cultura, en términos de competencia, calificaciones y valores culturales, no cuentan como bienes en el presente esquema de integración. No es sorprendente que una reacción n/oakhwe común ha sido la retirada. En la medida de lo posible, los n/oakhwe tienden a encerrarse en ellos mismos, y tratar de evitar confrontaciones con sus vecinos. Bajo las circunstancias, esta es una reacción perfectamente racional, pero desafortunadamente los ha dejado, con el correr del tiempo, del lado perdedor en la competencia por territorios.

Tal como están las cosas, uno se podría preguntar si sirve a sus intereses aceptar el argumento del gobierno de que no hay nada especial con respecto a su situación. Hasta ahora la política del gobierno, aunque sea bien intencionada, no ha aparejado realmente muchos beneficios a los n/oakhwe. Y por ahora el potencial de desarrollo que hay en la movilización en base a intereses y valores comunes, en otras palabras la consideración y el fortalecimiento de la cultura n/oakhwe, no ha sido probado.

Si se juntan, en tanto que los primeros pueblos del Kalahari en hacerlo, será difícil, si no imposible, evitar la connotación de pueblos indígenas. Sería una lástima si esto fuera visto como una amenaza a la unidad

nacional. Podría ser visto, en cambio, como un enriquecimiento a la diversidad cultural y al patrimonio cultural de Botswana.

Referencias

- Campbell, A.C. 1989:
Socio-Economic Survey. Remote Area Development. Central Hgwaketse. Informe sometido a la Administración de los Distritos del Sur.
- Data, K. y A. Murray 1989:
«The rights of minorities and subject peoples in Botswana: a historical evaluation». J. Holm y P. Molutsi (editores).
Ghanzi Seminar 1992
National Seminar on Remote Area Development Policy. Notas.
Holm, J. y P. Molutsi (editores) 1989:
Democracy in Botswana. Proceeding from a Symposium 1-5 August 1988. Macmillian Botswana Society/Univ. de Botswana.
- Kann, U., R. Hitchcock y N. Mbere 1990:
Let Them talk. A Review of the Accelerated Remote Area Development Programme. Informe presentado al MLGL y a NORAD.
- Lee, R. 1972:
«!Kung Spatial Organization. An Ecological and Historical Perspective» *Human Ecology* Vol. 1:2, 1972.
- Nteta, D. y J. Hermans (editores) 1992:
Sustainable Rural Development. Proceedings from a Workshop held by The Botswana Society, 13-15, abril 1992. La Sociedad Botswana, Gaborone.
- Saugestad, S. 1992:
Background paper: Comparative Perspectives on Minority Groups. Documento presentado en el Seminario Nacional sobre Política de Desarrollo en Areas Remotas, Ghanzi 31.08-04.0992.
- Saugestad, S. 1993:
The Remote Area Development Programme, -And Related Issues Press Cuttings No. 9, NIR.
- Wilmsen, E. 1989:
Land Filled with Flies. A Political Economy of the Kalahari. Universidad de Chicago.
- Wily, E. 1982:
«A Strategy for Self-determination for the Kalahari San» *Development and Change*, vol. 13:2 1982.

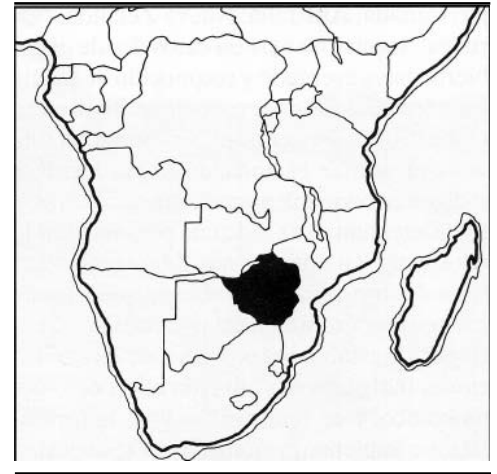
Notas

- 1) El lector notará que la autora de este escrito destaca que el uso del término correcto es muy importante, pero ella misma tiene algunas dificultades en decidir qué términos debe utilizar. Generalmente, uso basarwa donde me refiero a la política oficial de Botswana, o a declaraciones públicas; uso n/oakhwe cuando me refiero a declaraciones y acciones de aquellos que se llaman a sí mismos n/oakhwe; y uso san cuando me refiero a observaciones antropológicamente más generales.

Es de esperar que en alguno de los próximos años emerja un término que sea aceptable y utilizado por todas las partes. □

Sequía, cambios ecológicos y desarrollo entre los Tyua de Zimbabwe Occidental

Por: Robert K. Hitchcok, Fanuel M. Nangati



El año 1992 ha presenciado una de las peores sequías que se recuerden en el sur de Africa. Algunos análisis describen la situación del medio ambiente como «la peor en cien años», señalando que la falta de suficientes precipitaciones ha significado un serio problema. Otros destacan que los problemas de la disminución de las aguas, la erosión de los suelos, y la degradada gama de recursos, han sido un resultado del abuso de la tierra por parte de los habitantes locales y su ganado. Otros dicen también que las dificultades que los pueblos están enfrentando en el sur de Africa son un producto de políticas de desarrollo pobremente estructuradas, que han priorizado el crecimiento sobre la equidad.

Los efectos de la sequía han sido particularmente problemáticos en Zimbabwe, un país sin contacto con el mar en el sur de Africa. Zimbabwe, que obtuvo la independencia en 1980, luego de una larga guerra de liberación, es una nación que ha tenido que luchar con varios problemas de envergadura en el transcurso de los años. Ha tenido que confrontar problemas de injusticia social, herencia de estrategias racistas de desarrollo del pasado. Ha tenido que tratar con una cierta cantidad de conflictos civiles internos. Tuvo también que afrontar la dura competencia económica de sus vecinos, particularmente de Sudáfrica. Después de una depresión económica que siguió a la independencia, Zimbabwe comenzó a tratar de expandirse económicamente al mismo tiempo que intentaba resolver los problemas de la falta de tierras y de la pobreza.

El presidente de Zimbabwe, Robert Mugabe, prometió una política de reconciliación y emprendió la formidable tarea de la unidad y reconstrucción del nuevo país. El

propósito del programa de desarrollo de Mugabe ha sido disminuir la dependencia de importaciones caras mediante la creación de modestas actividades domésticas como una alternativa a grandiosos proyectos de desarrollo. El gobierno ha estimulado una mezcla tanto de programas subvencionados por el estado, como de empresas privadas; esta propuesta le ha granjeado las críticas de todos los sectores, y ha obligado al gobierno a llevar adelante una estrategia de medias aguas.

Económicamente, Zimbabwe funcionó relativamente bien en los ochenta; los precios de sus productos agrícolas (tabaco, p. ej.) eran bastantes buenos, y las ventas de mineral altas. Donde los problemas continuaron fue en la distribución de la tierra. En algunos casos, los habitantes rurales opinaban que la redistribución de la tierra no se ha realizado lo suficientemente rápido, o en la cantidad necesaria. En los últimos dos años, el gobierno de Mugabe ha dado algunos pasos en el tratamiento de la cuestión de la tierra, emitiendo leyes que permitirían al gobierno expropiar tierras para redistribuirlas como lo estimara conveniente. Es evidente que después de 12 años de independencia, Zimbabwe ha tenido que realizar algunos formidables esfuerzos desarrollistas y prestar atención, al mismo tiempo, a cruciales problemas de justicia social.

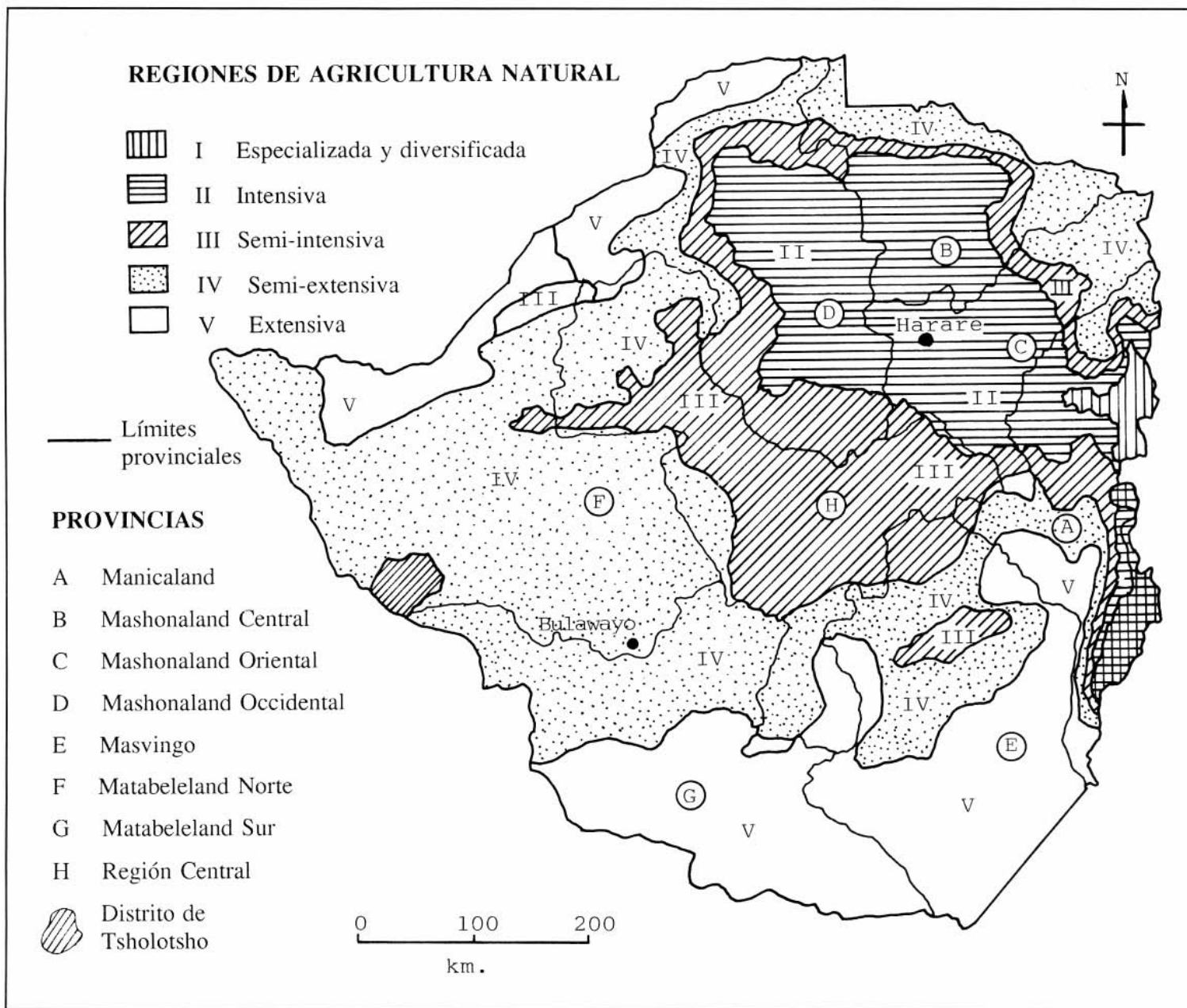
Desarrollo rural en Zimbabwe Occidental

Al igual que muchos de los países de Africa del sur, Zimbabwe ha concentrado una notable parte de sus recursos en el desarrollo rural. Algunos de los programas han estado orientados al establecimiento de infraestructura social y física, incluyendo escuelas, instalaciones sanitarias, caminos y sistemas de

provisión de agua. También se promovió la producción de ganado, la agricultura y las pequeñas empresas. Zimbabwe, además, puso también énfasis en el fortalecimiento de los grupos locales y el establecimiento de nuevas instituciones políticas, tales como consejos de distrito, comités electorales y comités para el desarrollo de las aldeas.

Un buen ejemplo de los problemas que enfrenta Zimbabwe en cuanto al mejoramiento del bienestar de los habitantes rurales, se puede ver en el caso del Distrito de Tsholotsho, en la región occidental del país. Tsholotsho (conocido históricamente como Distrito de Nyamoandlovu), se encuentra en la Provincia Norte de Matabeland, una de las ocho provincias de Zimbabwe. El Distrito de Tsholotsho es un área relativamente remota y subdesarrollada. Constituye una región de sabana, con árboles tipo arbusto, limitada al norte y al noroeste por el Parque Nacional Hwange, al este por granjas comerciales, al oeste por la frontera con la República de Botswana, y al sur por el Amanzanyam a (Río ... Nata), que la separa del distrito Bulalima Mangwe.

Tsholotsho era conocido históricamente por su abundante fauna y por el hecho de que contenía un grupo indígena de aproximadamente mil *bosquimanos* (*batwa, amasili*). En un momento, el área estaba ocupada exclusivamente por bosquimanos, algunos de los cuales eran conocidos como *tyua* (*chwa*). Estos pueblos eran recolectores móviles, que se desplazaban dentro de lo que actualmente constituye el Parque Nacional Hwange, y al oeste, dentro de lo que hoy es Botswana. El ingreso en la región de pueblos de la Edad de Hierro tuvo lugar hace alrededor de 2.000 años, y hace varios siglos, el territorio fue



ocupado por los *kalanga* y otros pueblos históricamente conocidos. Los *ndebele* (una rama de los *zulúes* de Sudáfrica), arribaron en el período entre 1830 y 1840, en tanto que los cazadores, misioneros y colonos europeos empezaron a entrar en la región a mediados del siglo pasado.

Los asentamientos en el período moderno se expandieron hacia la mitad del siglo XX, con gente que había sido desahuciada de los congestionados distritos de Matabeleland South (Filabusi, Matobo, Fort Rixon, West Nicholson y Rhodesdale en las tierras centrales, cerca de Kwekwe). Los administradores coloniales instigaron el avance hacia las remotas áreas occidentales del «sandveld», a fin de reasentar a los habitantes y dejar espacio para la agricultura comercial de los blan-

cos. El área fue el centro de desórdenes políticos y las llamadas «actividades disidentes», que se extendieron desde principios de 1980 (después de la independencia) hasta 1988, con la firma de los Acuerdos de Unidad. Durante estos años, el distrito ubicado fuera de la misma ciudad de Tsholotsho fue prácticamente inaccesible para los miembros del gobierno. Las medidas oficiales de desarrollo fueron suspendidas, y las estructuras políticas tradicionales -jefes, caciques, y cabezas de «kraal»- representaban, en la práctica, las únicas autoridades.

El Distrito de Tsholotsho comprende 738.200 hectáreas de extensión, e incluye reservas forestales, asentamientos dispersos y puestos de ganado. En 1989, la población de Tsholotsho ascendía a 139.750 personas, y la

densidad de población era de 17 personas por kilómetro cuadrado. El ausentismo de los varones es elevado, llegando, en el caso de una aldea, al 54%. Algunos de los hombres trabajan en pueblos fuera del área, mientras que otros lo hacen en las minas. Muchos varones adultos tyua han trabajado en las minas de oro de Sudáfrica.

La pobreza esta muy extendida en el distrito, especialmente entre las familias tyua. Una tercera parte de la población no posee ganado, la más importante fuente de ingresos de la población rural en Zimbabwe occidental. Muchos no producen lo suficiente para subsistir. A veces reciben ayuda alimenticia por la sequía, que consiste en 10 kg. de grano de maíz por mes, suministrados por los programas de alimentación a cambio de trabajo.

Algunas personas dependen de la asistencia pública, administrada por el Departamento de Bienestar Social.

El área de Tsholotsho está administrada por un consejo de distrito, constituido por 19 consejeros elegidos bajo los términos establecidos en la Ley de Consejos de Distrito de 1980. El consejo es responsable por todos los programas de desarrollo en el distrito. El contacto con el gobierno central se mantiene a través de un Administrador de Distrito, que es el funcionario ejecutivo responsable nombrado por el gobierno por medio del Ministerio de Desarrollo Urbano, Rural y de Gobierno Local.

Puesto que el distrito está constituido por tierras municipales, la gente no posee títulos sobre ellas. Las tierras cultivables son de posesión individual, en tanto que las áreas de tierras de pastoreo o con reservas boscosas, se conservan como propiedad colectiva en unidades administrativas menores, aldeas y distritos. Un reciente avance respecto a la propiedad de la tierra en áreas comunales en Zimbabwe, es el otorgamiento de títulos de propiedad a «polos de crecimiento», de los cuales Tsholotsho es uno de ellos.

Aproximadamente el 95% del distrito está cubierto por arenas eólicas de Kalahari. Estas se caracterizan por el escaso o nulo contenido de minerales desgastables, así como por la baja cantidad de sedimentos y arcilla. Se considera que el suelo en el distrito es de baja fertilidad. La región recibe insuficientes precipitaciones para propósitos agrícolas. El promedio de precipitaciones está entre 450-650 mm anuales, y durante la estación de lluvias (noviembre/marzo), son comunes los períodos secos y las sequías. Los registros indican que el distrito recibe sólo un período de lluvias razonablemente bueno para la producción de trigo cada 10 años. Los trabajadores del gobierno y la población local creen que el distrito sólo es adecuado para la cría semi-intensiva de ganado. El distrito se encuentra entre los más pobres de Zimbabwe, debido a las malas condiciones ecológicas.

La vegetación consiste en arbustos y reservas de bosques, algunas de las cuales incluyen árboles de madera dura como mukwa, teca y caoba. El área está bien dotada de árboles que pueden ser explotados tanto para uso doméstico como comercial. Todas las familias utilizan la madera para la construcción de casas y para el cercado de los caseríos y los campos. La leña representa la mayor fuente de energía. Al haber abundante madera muerta en el área, se sigue recogiendo la leña en forma de troncos y ramas secas. Esta situación cambiará, sin embargo, por el ritmo de crecimiento de la población, y se cortarán

más árboles para obtener la leña necesaria. La degradación de la tierra no es pronunciada, excepto en las cercanías del río y en áreas a lo largo de los caminos para vehículos y ganado, que se convierten en canales de drenaje, ya que las arenas altamente móviles de Kalahari son perturbadas constantemente. La explotación de la madera facilita también la erosión del suelo.

La explotación forestal comercial ha estado presente en el área durante años, si bien gran parte de ella cesó en 1991 debido a la merma de las especies de madera dura. El consumo de madera para la elaboración de cerveza, la mayor actividad económica en el área, fue estimada en alrededor de 6.200 metros cúbicos por año en la región. Las autoridades locales han establecido medidas de control, especialmente respecto a la mukwa, la que actualmente no está siendo explotada. El Comité de Recursos Naturales del Distrito controla también la utilización forestal en el área, y se desalientan las prácticas antieconómicas. Se han introducido predios de bosques en el área, y las escuelas locales disponen de un Programa de Crecimiento y Cuidado de Árboles para Escuelas y Colegios.

El área de Tsholotsho contiene una fauna que no se encuentra en ninguna otra parte de Zimbabwe. No es rara la caza furtiva en esta región, y se están haciendo esfuerzos para promover un manejo de la fauna que beneficie a las comunidades locales. Las zonas del oeste del distrito se benefician por un programa de manejo de la fauna bien orquestado, organizado a través de CAMPFIRE (Programa de Administración Comunal para Recursos Indígenas), que comenzó en 1990. Un principio básico detrás de CAMPFIRE es el refortalecimiento de las comunidades locales, otorgándoles acceso, control y responsabilidad sobre los recursos naturales. Un segundo principio es que las comunidades locales deberían tener el derecho de tomar decisiones en lo que concierne a estos recursos naturales y a toda actividad que las afecte. Un tercer principio es que las comunidades deberían recibir los beneficios de la explotación de los recursos naturales.

En el pasado, en Zimbabwe, todas las ganancias recaudadas por los safaris de caza iban al estado y a las compañías que llevan a los clientes a los campos de caza. En los 80 se introdujo una legislación (la Ley de Parques y Fauna) que autorizaba a los consejos de distrito a quedarse con la caza proveniente de la explotación de los recursos de la fauna. El programa CAMPFIRE apunta a brindar soluciones a largo plazo para los problemas de recursos, así como fomentar a los distritos y

comunidades a crear instituciones apropiadas bajo las cuales los recursos puedan ser administrados y explotados para su propio y directo beneficio (Martin, 1986). Dada la diversidad socioeconómica y ecológica en Zimbabwe, ningún modelo de fortalecimiento comunitario es apropiado para usar en todas las situaciones. Mientras que el Consejo del Distrito Nyaminyami posee su propia administración de la fauna, otros distritos han elegido contar solamente con comités de control de la fauna. Algunos de los distritos de Zimbabwe han otorgado beneficios a familias, mientras que otros han mantenido las ganancias a nivel del consejo y han usado aquellos fondos para respaldar proyectos de desarrollo en los diversos distritos.

Muchos de los distritos de Zimbabwe consideran a CAMPFIRE como un programa de desarrollo rural. También se lo ve como un valioso medio para recaudar ganancias a ser invertidas en actividades de desarrollo. En el caso de Tsholotsho, dos compañías, Ngamo Safaris y Matabeleland Group, están llevando actualmente a cabo operaciones de safari en el área. En 1990, Ngamo Safaris pagó un total de Z\$ 127.571 al Consejo, y el Matabeleland Group, 192.751. El Consejo del Distrito Tsholotsho percibe el dinero generado a través de los safaris de caza, y las comunidades en los diversos distritos donde se llevaron a cabo las operaciones de caza cuentan con la posibilidad de retirar dinero del fondo a fin de pagar proyectos de desarrollo local (p. ej., construcción y mantenimiento de caminos, rehabilitaciones de escuelas y construcción de clínicas) lo que beneficia a toda la comunidad.

Uno de los problemas con CAMPFIRE y otros programas de desarrollo rural en Zimbabwe, es que muchas decisiones sobre la administración de recursos son tomadas fuera de la comunidad productora. Esto se puede ver, por ejemplo, en aquellos casos donde los consejos de los distritos hacen sugerencias a instituciones de menor nivel, sobre cómo usar los ingresos obtenidos por el uso de la fauna. Esto ocurrió en el caso de Tsholotsho, donde el consejo informó a los distritos que debían emplear el dinero para la construcción de carreteras. Habría que recalcar, sin embargo, que algunos de los habitantes a nivel de los distritos y aldeas han empezado a realizar un fuerte trabajo de lobby a fin de alcanzar mayor poder de decisión, cuyos efectos se han empezado realmente a notar en los consejos de distrito. Aún cuando la situación en Zimbabwe actualmente no se puede describir como de comunidades fortalecidas, no resulta improbable que la tendencia sea hacia una mayor participación en la

toma de decisiones a nivel local.

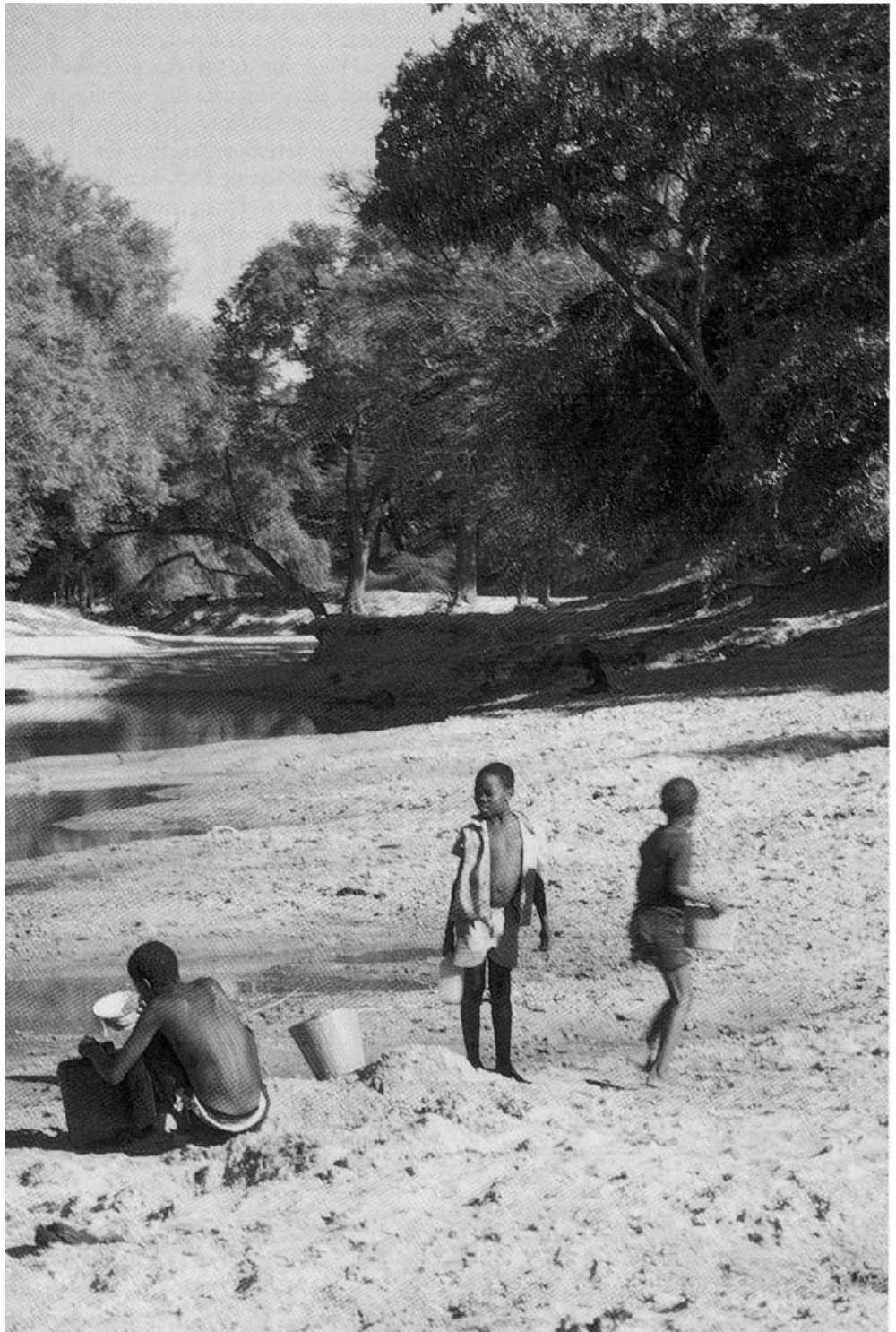
Otro problema más con CAMPFIRE, así como ha sido implementado en Tsholotsho, es que los miembros de la comunidad no reciben beneficios plenos de la explotación de la fauna por parte de los cazadores no locales, según la opinión de los tyua y otros habitantes locales. En 1991, los consejos de los distritos recibieron Z\$ 28.000 (cerca de 5.600 U\$) por elefante, a pesar de que los cazadores de las compañías de safaris pagan 250 U\$ por día, además de una suma adicional por trofeo. Se están haciendo presiones para que los consejos de distrito incrementen la cantidad de dinero que recaudan de las compañías de safari que hacen negocios en sus áreas.

Uno de los objetivos de CAMPFIRE en Zimbabwe es la conservación de los recursos naturales. Detrás de este programa existe una fuerte presunción de que los habitantes locales estarán más dispuestos a preservar los recursos, en tanto ellos estén en condiciones de obtener beneficios de los mismos. Un ejemplo de cómo esto podría ocurrir puede verse en el caso de los elefantes. De acuerdo a los tyua y otros habitantes del oeste de Zimbabwe, los elefantes representan un gran problema, dado que destruyen los cultivos en sus campos y acosan a personas y animales domésticos, en ciertos casos hasta con resultado fatal. Además, los únicos que obtienen algún dinero por los elefantes son las compañías de safari. Un resultado de esta situación fue que la gente miraba hacia otro lado cuando ocurrían casos de caza furtiva de elefantes. El Departamento de Parques Nacionales y Administración de la Fauna presentó incluso numerosos pedidos para que se eliminen a los elefantes molestos (aquellos que destruyen los cultivos).

Un importante problema ecológico en Africa ha sido la disminución del número de elefantes. Una de las razones dadas por esta situación es que la gente carece de incentivos para impedir la caza furtiva. El Cuadro 1 muestra el índice de disminución de la población de elefantes en varios países africanos:

Esta disminución se debe en parte a la caza ilegal. La reducción en la cantidad de elefantes es también un producto de los cambios de habitat ocurridos como resultado de la sequía y del impacto que hombres y animales ocasionan en los ecosistemas locales.

Es interesante señalar que esta tendencia entre la población de elefantes no se da en el sur de Africa, donde el número de animales ha incrementado sustancialmente en el último siglo. En Zimbabwe, existen de cinco a siete veces más elefantes hoy en día que en 1900. Una razón que se da a esta situación es



Niños tyua buscando agua. Foto: Robert K. Hitchcock.

el tipo de programas de manejo desarrollados por el Departamento de Parques Nacionales y Administración de la Fauna (DNPWM) de Zimbabwe, así como por el sector privado del país. Bajo la administración de CAMPFIRE, se destinan fondos procedentes de la cacería de elefantes a los consejos de distrito, que usan estas sumas para objetivos de desarrollo. Los habitantes locales pueden ver la utilidad de preservar los elefantes, a partir del hecho de que ellos y sus

hijos pueden beneficiarse con las escuelas, clínicas y caminos que se construyen con la ayuda de estos fondos. Como consecuencia, existe una fuerte tendencia en la gente a ejercer presión social sobre la caza furtiva y encontrar alternativas a la eliminación de los elefantes problemáticos.

Desde que se inició CAMPFIRE en Zimbabwe, los habitantes de algunas de las áreas rurales desarrollan tareas de lobby a fin de obtener mayor protección para los elefantes.

Una forma de preservar la diversidad biológica es mantener un orden representativo de ecosistemas. Esto se ha realizado en Zimbabwe mediante el establecimiento de parques nacionales, áreas para safari, jardines y reservas botánicas, áreas de recreación y santuarios especializados. Zimbabwe ha destinado un significativo porcentaje de su territorio a Patrimonio Nacional de Parques, Fauna y Flora (ver Cuadro 2).

Algunos distritos particulares, también han reservado áreas con objetivos de protección de la fauna, algo que ha sido considerado en detalle por el Consejo del Distrito de Tsholotsho. Se han trazado planes a fin de crear un área de administración de la fauna en la parte occidental del distrito, allí donde habita la mayoría de los tyua.

La decisión de crear un área de reserva de la fauna en Tsholotsho, surgió debido en parte a los problemas de sequía que enfrentaba la gente en el distrito. La sequía ha tenido un efecto significativo sobre el ganado en Zimbabwe occidental. Como la calidad de las tierras de pastoreo se deteriora en los sectores orientales de mayor concentración ganadera del distrito, los pobladores desplazan sus rebaños hacia el oeste, cerca de la frontera con Botswana, donde los mantienen en establecimientos ganaderos, administrados por trabajadores tyua. Cuando las lluvias comienzan, llevan el ganado otra vez hacia el este. Este modelo trashumante es conocido en Ndebele como el sistema *lagisa*.

Este año, al haber un serio deterioro de las tierras de pastoreo y una disminución del nivel de aguas como resultado de la sequía en Zimbabwe, la gente ha tendido a mantener sus rebaños cerca de las viviendas. Esto ha significado una reducción en las oportunidades de empleo para los tyua. También ha hecho que los tyua no tengan acceso a la leche

del ganado, lo que ha afectado su estado nutritivo. En general, los efectos de la sequía sobre el bienestar de los tyua, en Zimbabwe, han sido importantes. Las estrategias de emergencia que utilizan y han sido usadas en el pasado en períodos de sequía, tales como la explotación de los recursos de plantas silvestres, no son tan efectivas como alguna vez lo fueron. Relativamente pocas plantas silvestres han escapado ilesas de la sequía. Esto es especialmente así cerca de las aldeas, donde el aprovechamiento es alto.

Los tyua y otros pueblos rurales del oeste de Zimbabwe han respondido a la sequía y al deterioro de las condiciones económicas de varias maneras. Algunos han diversificado su sistema económico, expandiendo la producción de mercancías, tal como cestas para la venta. Con la partida de los hombres adultos hacia las ciudades para buscar trabajo, se han desintegrado varias familias. Se incrementó la venta de ganado, como un medio de generar ingresos para adquirir alimentos. Algunos habitantes locales participaron en proyectos financiados por organizaciones no gubernamentales involucradas en proyectos de desarrollo rural. Cierta número de pobladores ha abandonado el área, dirigiéndose a Botswana o Sudáfrica.

Es interesante señalar que a pesar de la sequía y el deterioro del medio ambiente en el oeste de Zimbabwe, los tyua y otros pueblos han requerido mayores esfuerzos para la conservación y administración de los recursos. Algunas comunidades han solicitado que se les conceda el control de la explotación de los recursos naturales, tales como la palmera de marfil vegetal (*Hyphaene ventricosa*) dado que ésta representa un importante elemento para la fabricación de cestas, una fuente de ingresos muy importante para los tyua y otras mujeres rurales. Otros han recomen-

dado que se determinen límites para el número de elefantes y otros animales salvajes a ser abatidos por los cazadores de los safaris, a fin de asegurar la existencia de una cantidad suficiente de animales cuando pase la sequía. Otros han insistido también en una expansión del número y distribución de los pozos de agua, de manera de diseminar los animales domésticos y salvajes, como un medio de reducir la presión del pastoreo.

La sabiduría convencional respecto a las respuestas a la sequía de los cazadores-recolectores y los agropastoralistas, sostiene que los pueblos tienden a emplear una variedad de estrategias económicas y sociales a fin de superar los períodos de carencia de recursos. Este es, ciertamente, el caso entre los tyua, en Zimbabwe occidental, y entre los *doma*, en la Jurisdicción de Kanyemba en el Distrito de Guruve, un pueblo con la reputación de ser los únicos cazadores-recolectores de dedicación plena que quedan en Zimbabwe. A pesar de que ha aumentado la pobreza y la desnutrición entre los tyua, esto no les ha impedido ocuparse de la administración de los recursos y de las actividades de desarrollo que prometan asistirlos en el proceso de recuperación posterior a la sequía.

Referencias citadas

Martin, Rowan B. (1986) *Communal Areas Management Program for Indigenous Resources (CAMPFIRE)*. Harare, Zimbabwe: Departamento de Parques Nacionales y Administración de la Fauna, Rama de Ecología Terrestre, Gobierno de Zimbabwe.

Moyo, Sam, Peter Robinson, Yemi Katerere, Stuart Stevenson, y Davison Gumbo (1991) *Zimbabwe's Environmental Dilemma: Balancing Resource Inequities*. Harare, Zimbabwe: Organización de Investigación del Medio Ambiente de Zimbabwe.

Cuadro 1. Índice de Disminución de las Poblaciones de Elefantes en Algunos Países Africanos

País	Porcentaje de disminución	Cantidad de elefantes
Nigeria	45%	440
Sudán	84%	22.000
Somalia	92%	2.000
Kenya	75%	16.000
Zaire	70%	112.000
Tanzania	70%	61.000
Mozambique	69%	17.000
Zambia	90%	32.000

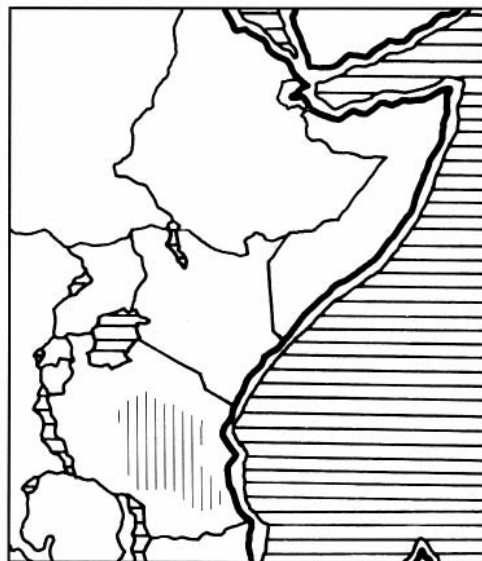
Nota: Datos obtenidos del World Wildlife Fund -WWF(Fondo Mundial de la Fauna), Washington, D.C. y del World Conservation Monitoring Center -WCMC (Centro Mundial de Control de la Conservación), Londres.

Cuadro 2. Categorías de Tierras en Zimbabwe

Categoría de Tierra	Area	Porcentaje del País
Patrimonio Nacional de Parques, Flora y Fauna	49.695	12,7%
Tierras Comunes	16.365	4,2%
Áreas de Agricultura Comercial a Gran Escala	11.712	3,0%
Áreas de Agricultura Comercial a Pequeña Escala	1.239	0,3%
Reservas Forestales	9.060	2,3%
Áreas de Reasentamiento	3.290	0,8%

El futuro poco prometedor de la sociedad pastoral de los Iparakuyo

Por: Melkiori S. ole Matwi



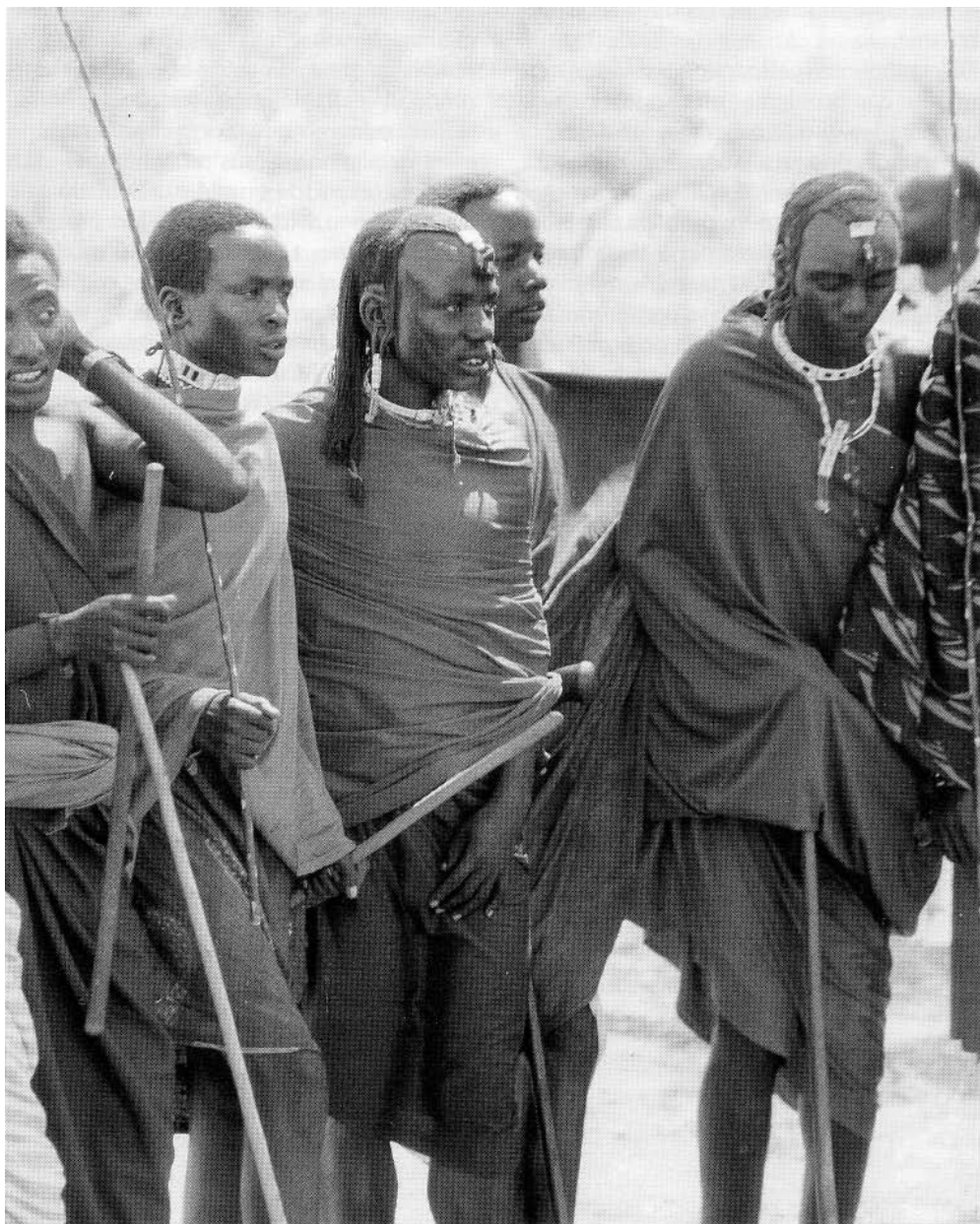
El nombre *iparakuyo* probablemente no les dirá nada a muchos de los lectores *de* este artículo simplemente porque han sido una comunidad poco conocida para los extranjeros. No voy a entrar en detalles en la historia y cultura de los *iparakuyo* aquí, pero quisiera en cambio señalar algunos de los factores que son de importancia para comprender la vulnerable situación actual del pueblo *iparakuyo*.

Los *iparakuyo* suman un número de 30.000 personas, y son una de las secciones de las comunidades pastoras de Kenya y Tanzania que componen la comunidad de habla *maa*, popularmente conocida como los *maasai*. Otras secciones son los *ilkisongo*, *ilaitayok*, *ilpurko*, *ilsambur* e *ilarusha*.

Se ha escrito mucha literatura sobre los pueblos *maasai*, tanto de Kenya como de Tanzania, pero se ha escrito relativamente poco sobre los *iparakuyo* y su situación específica.

Actualmente, los *iparakuyo* como grupo, viven dispersos y ocupan áreas en diferentes regiones de Tanzania: Kilimanjaro, Tanga, Coast, Morogoro, Ieinga, Mbeya y Dodoma. La tierra que utilizan es generalmente marginal desde el punto de vista ecológico, árida, y a menudo infestada de tse-tse, y de este modo inapropiada para el ganado. Los *iparakuyo*, sin embargo, han tratado de suplir las deficiencias de vivir bajo estas circunstancias, pero debido a un número de razones, no han tenido mucho éxito.

Primero, como anotado, no han sido propiamente conocidos por la comunidad internacional porque su identidad ha sido apreciada en forma equivocada. Hasta hace pocos años, han sido conocidos por toda clase de términos erróneos, confusivos y, para ellos, hilarantes, tales como *wakwafi*, *iloikop*, *walumbwa*. El uso de diferentes



Bailarines *iparakuyo* de Usango, Tanzania suroccidental. Foto: Jens Dahl

nombres da la impresión de que los ilparakuyo son diferentes pueblos. Segundo, como viven dispersos les es muy difícil resolver los problemas más actuales y urgentes como un grupo unificado. El resultado ha sido que aquellos que viven en un área, tratan de resolver lo mejor posible los problemas que se les presentan en esa área en particular. Tercero, son considerados como extranjeros, inmigrantes o intrusos por los grupos indígenas en las regiones en las que se han instalado. Cuarta, los ilparakuyo sufren de una deficiencia de educación formal. Hasta hoy, el escritor de este artículo es el único *olparakwoni* que ha sido capaz de obtener un título universitario. Quinto, debido, entre otras cosas, a la ausencia *de* actividades misioneras en estas áreas, no han sido capaces de obtener las mismas oportunidades de desarrollo que muchas de las otras secciones maasai.

Actualmente, los ilparakuyo están enfrentándose con problemas más serios, particularmente los que se refieren a los derechos de tenencia de tierra, ahora más que antes. Durante *el* período colonial y mucho antes, han siempre resuelto los problemas relacionados con sus rebaños a partir de un modo nómada de vida. Eso es probablemente una de las razones del porque se encuentran dispersos hasta ese grado el día de hoy. Ya no es posible resolver los problemas de pasturas, agua o enfermedades del ganado a través del método de movilidad territorial. La política del estado por medio del Acta de Aldeanización de 1975, forzó a los pueblos a vivir de una manera sedentaria, lo que hizo necesario dividir las tierras y trazar fronteras fijas entre individuos, aldeas, divisiones, distritos, regiones y naciones. Cruzar a través de estas fronteras con el propósito de esta-

blecerse sin una clara y tangible evidencia de permiso por parte de la autoridad interesada, es considerado como intrusión y la persona está sujeta a castigo o condena incluso frente a la justicia. Siendo pastores por ocupación, los ilparakuyo han sufrido enormemente por el establecimiento de dichas fronteras sin haber tenido ninguna solución alternativa.

Esta situación no siempre ha hecho las cosas fáciles. De vez en cuando en muchas de las áreas ya mencionadas, ha habido conflictos entre pastores y granjeros, algunos de los cuales ocasionaron matanzas brutales y sentimientos amargos. Las áreas más afectadas son aquellas del distrito de Kilosa y de la región de Morogoro. Durante muchos años, han habido ataques de represalia entre los ilparakuyo y los kaguru, el cual es el grupo agrícola más grande del área. Estos conflictos, no obstante, han tenido lugar sin que mucha información sobre ellos haya alcanzando más allá del área afectada.

En el esfuerzo para reorganizar y tratar de resolver algunos de sus problemas, el gran *oloiboni* (experto en rituales, adivinador) de los ilparakuyo, Mutari Koyesa Moreto, convocó al primer Congreso Ilparakuyo para tratar los asuntos enfrentándolos como grupo étnico, sus problemas actuales y su futuro. Este Congreso fue organizado bajo el nombre de «El Consejo Cultural de la Comunidad Maasai» (*Baraza kuu la mita za kimasai*). Reunió representantes (5 por lo menos) de cada una de las regiones que los ilparakuyo actualmente ocupan. Un número total de 85 individuos se reunieron en la residencia del *oloiboni* el 14 de enero de 1991, para discutir estas cuestiones bajo su presidencia. Además de todas las cosas discutidas, fue creado un Consejo Ejecutivo, el

cual incluía miembros de todas las áreas ilparakuyo.

El Sr. Paul Moreto, hermano del *oloiboni* fue elegido como secretario del Consejo. El era el único candidato presente con educación secundaria. Fue seleccionado para hacer posible el registro de procedimientos, y organizar y coordinar actividades del Consejo interregionalmente.

Uno de los principales objetivos de este Consejo era el de reexaminar su propia cultura y de identificar aquellas costumbres que ellos consideraban anticuadas, y además, para discutir los planes de desarrollo en las comunidades ilparakuyo, reconociendo que estaban terriblemente atrasados en comparación con otras sociedades del país.

En diciembre de 1991, recibí con un gran choque y un profundo dolor, la noticia del asesinato brutal de Paul Moreto, el secretario del Consejo. Fue víctima de conflictos interétnicos que habían estado ocurriendo desde hace tiempo en su área natal, Kilosa. Un día fue muerto a cuchilladas. Debido a su aptitud para comunicar y hacer públicas las ideas y deseos de su pueblo, se convirtió en una amenaza para aquellos fuera de su propia comunidad. Su muerte llevó a la paralización de los esfuerzos emprendidos por los ilparakuyo, los cuales con su conocimiento y educación, podría haber servido fructíferamente.

Para mayor información, contactar:

Melkiori S. ole Matwi
P.O. Box 1840
Arusha
TANZANIA

El 12 de enero de 1993: ¡En Katesh!

Por: Getakanod, D.M.D

Soy una *datoga* de las tribus que habitan en Katesh, en el recientemente establecido Distrito Barabaig de Hanang.

Nací en junio de 1935, en Dongobesh - Mbulu- donde mi abuelo materno era Jefe, tanto bajo la dominación alemana como británica de 1910 a 1919, luego del colgamiento a manos de los alemanes de nuestro famoso Jefe llamado Gidamoussa, en 1910.

Gidamoussa no fue la única víctima datoga; también arrestaron a varios *barabaig* y los enviaron detenidos a Kwa Muhoro, en el Distrito de Rufiji. A su regreso, bajo la autoridad británica, varios de ellos estaban cas-trados.

Mi padre, Getakanod Falla, sucedió a mi abuelo materno como jefe *barabaig* de Dongobesh, Masabeda y Marembeda (Bassotu). El gobernó hasta 1944, año en que se retiró. La División Bassotu estuvo bajo su autoridad -antes y durante su mandato- hasta 1936, año en que aquella se integró bajo la jefatura del jefe Mongochi.

Cuando llegaron los ingleses, continuaron los colgamientos de los datogas. En 1936 se llevó a la horca a varios *barabaig*, y su ganado fue confiscado para compensar a los *wanyaturu* por robo de ganado. El mismo destino sufrieron los *barabaig* durante el curso de nuestra independencia. En 1968, debido al asesinato de un maestro *nyaturu* a manos de un *barabaig*, toda la tribu datoga fue castigada deteniéndose a un gran número de jóvenes por seis meses. En 1976 los *barabaig* mataron a 23 *nyaturu*s, en represalia por la muerte de 9 de sus miembros por los *wanyaturu*. Aunque los *barabaig* mismos entregaron a los culpables de esos 23 asesinatos al gobierno de Tanzania, éste llevó adelante una confiscación en masa de ganado así como arrestos de jóvenes de la tribu datoga, dondequiera que se encontraran en Tanzania, independiente del lugar en que vivieran, además

de las confiscaciones y arrestos masivos. Estos arrestos arbitrarios de los *barabaig* se debió, en parte, a la falta de información sobre la población *barabaig* y a que, además, nadie estaba de su parte.

Esto atrajo, por lo tanto, simpatizantes. Uno, entre muchos, fue el entonces anterior Primer Ministro Hon y el Compañero Edward Moringe Sokoine. Este convocó a una reunión de ancianos *barabaig*, que se celebró en 1978, a partir de la cual se inició la famosa Operación *Barabaig*.

De inmediato comenzó el Programa de aldeanización. En el Distrito de Hanang, 23 aldeas fueron destinadas a viviendas *barabaig*, sin tomar en cuenta otras áreas del Distrito de Mbulu: las regiones de Dodoma, Shinyanga, y Singida. Junto a los servicios de salud, de educación, económicos y sociales, desarrollados por los fondos aportados por el gobierno, las mismas áreas aldeanas *barabaig* fueron entregadas a una organización gubernamental paraestatal llamada NAFCO. Esta se apropió de una gran extensión de tierra sin el consentimiento de los *barabaig*. De esta manera, 4.865 familias con 302.200 cabezas de ganado, 142.473 cabras, 129.054 ovejas y 7.759 burros fueron obligados a abandonar sus tierras, arrebatadas por la fuerza por NAFCO, para dedicarlas a la producción de trigo. NAFCO tenía el siguiente programa:

1978/80 NAFCO cultivará 24.000 acres, produciendo 13.120 ton.

1980/81	→→	37.500	→→	23.625
1981/82	→→	47.500	→→	27.925
1982/83	→→	57.500	→→	36.225
1983/84	→→	67.500	→→	42.825
1985/86	→→	72.500	→→	45.675



Actualmente NAFCO está cultivando 101.000 acres, produciendo menos de 50.000 toneladas de trigo. A pesar de esto, todavía continúa la expansión.

Este habitual deshaucio, a veces brutal y forzado, ha causado crisis tanto en el terreno legal como en el político. Parece no haber límites en las áreas a ser expandidas esta vez. De aquí que la gente llore y suplique. Nadie sabe hasta dónde llegan las fronteras de NAFCO. Esta expansión está amenazando actualmente a 200 familias en los poblados de Mogitu, Ghama y Gehandu. Los *barabaig* están profundamente preocupados por el apoderamiento de las áreas totalmente desarrolladas, con agua corriente, represas, lagos, y servicios veterinarios. Sin embargo un cierto número de aldeas eran ya productoras de trigo. No pueden permitirse perder estas áreas vitales.

Esto ha causado la migración forzada de *barabaig* a otras áreas, en las regiones de Morogoro, Dodoma Mbeya e Iringa. La migración es siempre posible para la gente con grandes manadas. Pero resulta intolerable para los pastores pobres. Los que se quedan cerca de las granjas, cuando intentan acercarse a las fuentes de agua y a las pasturas, son objeto de torturas, violaciones, arrestos arbitrarios y confiscaciones de sus animales por parte de los empleados de las fincas de

NAFCO; sujetos a fuertes multas, arrestados sin caución bajo custodia temporal de la policía (por un mínimo de cuatro semanas sin posibilidades de libertad bajo fianza) para finalmente ser llevados a juicio para imponerles duras multas (para los adultos) y castigos corporales (para los jóvenes menores de 15 años).

Las multas, que generalmente representan desde un mínimo de T. Shs 3.000/= hasta T. Shs. 496.000/=, incluyen algunas veces compensaciones. En caso de no pagar la multa, la alternativa es la cárcel, desde 4 meses a 2 años por un simple caso penal de entrada ilegal a fincas ajenas. Estas multas se pagan en los juzgados, independiente de la cantidad pagada en las fincas de NAFCO para recuperar el ganado. (Ver los recibos de NAFCO adjuntos).

Estos abusos son una constante desde el comienzo de las actividades de NAFCO en nuestro territorio. Aquel que sea capturado como un intruso criminal sabe que no hay clemencia, y no tiene otra salida que vender parte de su ganado para recuperar su propia libertad o el ganado retenido y confiscado. Algunos de estos castigos han sido formalmente aceptados, aunque dolorosamente. Nuestra preocupación es el tecnicismo de NAFCO, de los educados hacia los ignorantes. Son aprovechados, por ejemplo, por la firma de documentos sin conocer los efectos de sus consecuencias: muchos han firmado documentos que los llevan a tormentos, arrestos, detenciones y, asimismo, demandas de compensación sobre la propiedad dañada o destruida por el ganado (en lo que no han tenido nada que ver). En un caso, la administración de NAFCO reclamó en el juzgado del distrito que los barabaig debían pagar 2 costales de trigo por acre cada vez que fueran llevados a juicio bajo cargos de penetración ilegal en las tierras por parte de su ganado, dado que éste reduce la fertilidad del acre de suelo que cruza. Por lo tanto, el área denunciada ese día en los tribunales fue de 100 acres de tierra cruzadas por 4.000 animales, a razón de dos costales de trigo por acre. La cantidad necesaria era de 24 millones de T.Shs. Yo me ofrecí como voluntaria para dar a conocer las injusticias cometidas contra los barabaig, a través de cartas a altas autoridades. Esto se ha llevado a cabo desde el primer deshaucio de los barabaig. He estado explicando estos actos ilegales tanto a los líderes del gobierno como de los partidos políticos. De aquí la invitación para dirigirme a la Secretaría del Partido el 15 de febrero de 1985, en Dodoma; y consecuentemente, en 1985, me aceptaron el ingreso al Colegio Ideológico CCM en Kivukoni -Dar es Salaam- para realizar un

curso de un año.

Luego del encuentro de Dodoma, en junio de 1985, el gobierno anunció la formación de un nuevo Distrito Barabaig, denominado Hanang. El gobierno pensaba que a través de la creación de otro distrito, con sus líderes tribales, la mayoría de los problemas locales, si no todos, serían resueltos de una vez para siempre. Gracias a Dios; si no hubiera sido por la correspondencia y el clamor público por sus sufrimientos, los barabaig podrían haber sufrido mucho más de lo que han sido maltratados hasta ahora.

Hasta la fecha, a pesar de los abusos, aunque continúan los deshaucios ilegales de los pastores indígenas a manos de NAFCO, otras cosas graves están ocurriendo. Las mujeres barabaig, que son capturadas levantando las cosechas, son obligadas a mantener relaciones sexuales con sus hijos; cinco están cumpliendo sentencias de cárcel por un período de 5 años (ver el informe adjunto sobre la revuelta barabaig).

Los barabaig han hecho pedidos de ayuda a sus líderes locales. Nada ha mejorado. En sólo cinco años, 762 individuos han sido acusados en varios casos penales de intromisiones ilegales en todo el distrito y en los juzgados de primera instancia de Bbati, Katesh y Bassotu. Un promedio de 152 personas por año. Muchos se encuentran en prisión.

En 1987, seis personas fueron arrestadas por un asesinato que nunca cometieron. Una de ellas constituye hoy nuestro testigo central en el juicio civil de tierras que llevamos contra NAFCO por ocupación ilegal de territorio barabaig, ahora en la Corte Suprema de Arusha. El está preso porque lo han visto con nosotros, investigando asuntos de los barabaig en áreas ocupadas por NAFCO.

Nuestros líderes locales están enterados de todo esto, incluido nuestro representante parlamentario dado que nosotros les hemos estado informando, pero sin éxito. En realidad, la situación se está empeorando, y todo indica ahora que está fuera de control.

Debido a esto, los barabaig tuvieron que tomar la decisión de dirigirse a los tribunales para abrir un pleito civil sobre asuntos territoriales contra NAFCO. Actualmente existen dos juicios de este tipo en la Corte Suprema de Arusha, asistidos por el Comité de Ayuda Legal de la Universidad de Dar es Salaam, como nuestros abogados. Han pasado seis años desde que iniciamos el pleito. Al mismo tiempo, los Derechos Territoriales Consuetudinarios Barabaig han sido revocados por el decreto gubernamental N° 260 publicado el 8/7/89, con efecto retroactivo, precisamente después de que fueran entablados los dos pleitos civiles sobre derechos

territoriales en la Corte Suprema de Arusha. A pesar de estos dos juicios en la Corte Suprema y los casos penales de intromisión ilegal, nuestro pueblo no cuenta con posibilidades de fácil acceso para abreviar sus ganados en las represas construidas por ellos mismos, en los lagos y valles naturales de las cercanías, pero bajo control de las fincas de NAFCO. De hacerlo, están sujetos a pagar fuertes multas.

Pocos pueden permitirse el pago de las fuertes multas; para la mayoría de los barabaig, esto es imposible. Cuando son enviados a los tribunales, no cuentan con nadie que los represente. No saben cómo defenderse a sí mismos en los juzgados. NAFCO, por su parte, cuenta con fiscales públicos profesionales y personal administrativo instruido para presentar evidencias en los tribunales. Las evidencias presentadas son siempre unilaterales. Los barabaig están expuestos al desprecio y la amenaza tanto de la policía como de los juzgados. Los barabaig se encuentran siempre intimidados debido a la ignorancia de sus derechos.

Nuestros esfuerzos por solicitar la asistencia del Comité de Ayuda Legal para que atienda nuestros casos ha fracasado por falta de medios, debido a la distancia y al gran número de casos. Katesh se encuentra a 20 km de las fincas, en tanto que Arusha está a 260 km de distancia y Dar es Salaam a 900 km de Katesh, donde siempre se celebran los procedimientos legales del tribunal del distrito. En éstos, los barabaig, despreciados, son sujetos a torturas y encarcelamientos sin estar representados legalmente. Después de todo, no pueden pagar. En consecuencia, solicitamos al Comité que nos ayude:

1. Tenemos la esperanza de vivir armoniosamente y en paz como lo hacen otras tribus de Tanzania.
2. Hemos perdido nuestra riqueza mediante intimidaciones, torturas y la confiscación de nuestras propiedades a manos del gobierno en 1976 y, desde 1979 hasta la fecha, debido a NAFCO. Por:
 - a) Confiscación y encierro de nuestro ganado en sus campos sin sus crías, privando a nuestro niños de su alimentación nocturna. Estas acciones deben detenerse.
 - b) La muerte de ganado debido a las largas distancias para encontrar agua y pasturas: deben reducirse, así como se tienen que ensanchar los senderos ganaderos.
 - c) Nuestro índice de natalidad ha sido reducido debido a que nuestras mujeres abortan al transportar agua sobre sus espaldas a través de largas

- distancias: generalmente 20 km, de ida y de vuelta, durante medio año en la estación seca. Hay que detener esto, facilitando fuentes cercanas de agua.
- d) Los barabaig no poseen hoy ni tierra ni propiedades, y por lo tanto se les debe otorgar justas compensaciones por la tierra expropiada y la pérdida de ganado.
 - e) Se deben reconstruir las tumbas profanadas y reimplantar los árboles sagrados, tal como solían encontrarse antes.
3. Los barabaig han perdido muchos animales debido a la falta de agua e insuficientes áreas de pastoreo. Los animales perdidos deben ser compensados de acuerdo a una tarifa mínima.
 4. Los barabaig encarcelados deben ser inmediatamente liberados en forma incondicional: especialmente las cinco mujeres en prisión por robar trigo, a pesar de que es sabido que se encontraban recolectando la cosecha de trigo.
 5. Se debe respetar el derecho al uso de los caminos y del agua natural de los valles, cuidando de evitar la sedimentación de represas y lagos.
 6. Se debe autorizar a los barabaig a utilizar también el agua corriente de NAFCO. Los barabaig no tienen autorización para extraer agua corriente en las áreas de NAFCO.
 7. Las mujeres barabaig afectadas, los barabaig golpeados y Emanuel Hamri, que fuera torturado con electricidad, deben obtener justa compensación de acuerdo a una evaluación médica de su salud, así como se debe llevar a los culpables a los tribunales.
 8. a) El lago Bassotu, que constituye un lugar sagrado para los barabaig, debe ser respetado de la misma manera que las iglesias para los cristianos.
b) La represa de Gidagamowd debe ser controlada para evitar sedimentaciones. El personal de NAFCO ha obstruido los valles mediante el cercado de las vías fluviales hacia las represas: se debe abrir el acceso.
 9. Durante este año de hambre, en particular, se debe facilitar una subvención o trigo a precio subvencionado a los barabaig desamparados.
 10. Se debe otorgar a los barabaig la oportunidad de expresar sus quejas en las reuniones de la Junta Directiva de NAFCO.
 11. Los barabaig deben tener la oportunidad de ser empleados en las *shambas* de NAFCO, así como recibir capacitación como cualquier otro empleado. Parece haber discriminación actualmente.
 12. Los barabaig que se encuentran en otras áreas de Tanzania deben ser tratados justamente como cualquier otro tanzaniano, sin discriminación.
 13. Para una ayuda inmediata a los barabaig:
 - a) Se deben detener inmediatamente los maltratos infligidos.
 - b) Los líderes locales, incluido la policía, deberían dejar de ayudar a NAFCO a arrestar a los barabaig intrusos.
 - c) NAFCO debería detener de inmediato la expansión, tal como se acordó antes de la Secretaría de CCM de 1985.
 - d) NAFCO debería detener toda limpieza de arbustos, así como la apropiación de tierras, hasta que se conozca el destino de los barabaig.
 - e) Los empleados de NAFCO deben dejar de tornar la ley en sus propias manos.
 - f) Los empleados de NAFCO que hayan sido despedidos por ser simpatizantes de la causa barabaig, deben ser inmediatamente restituidos en sus puestos.
 - g) NAFCO tiene que aprender a considerar a los barabaig como seres humanos y como sus iguales.

Rebelión de las mujeres barabaig contra sus esposos a causa de los abusos de NAFCO

El 4 de septiembre de 1992, un consejo de mujeres convocó a un encuentro en la población Miyng'enyi en Gehandu, cerca de los establecimientos de NAFCO del distrito de Hanang. Discutieron los incidentes del 28 de agosto y del 2 de septiembre de 1992 en dos diferentes oportunidades.

El 28 de agosto ocurrió un incidente cuando empleados de NAFCO se encontraban de patrulla rutinaria a fin de vigilar la entrada ilegal de barabaig. Fue un día desafortunado para 10 mujeres barabaig y seis jóvenes que fueron arrestados en la finca Warret de NAFCO por lo que NAFCO llamó hurto, pero que en realidad es la recolección de la cosecha de trigo.

El vehículo todo terreno de NAFCO persiguió a tres jóvenes barabaig de entre 16 y 18 años, hasta que uno de ellos cayó frente al vehículo. Los otros dos escaparon. Ginadi

Gidagueda, el joven que cayó, fue golpeado y llevado adonde se encontraban tres mujeres y otros dos jóvenes, cerca de una cosechadora de trigo en funcionamiento. Al llegar a la cosechadora, los tres jóvenes y las tres mujeres fueron forzados a mantener relaciones sexuales bajo la supervisión de un administrador asistente de la finca Warret de NAFCO y un funcionario de actividades agrícolas, a plena luz del día. Después de la acción, dos de los jóvenes escaparon; Ginadi Gidagueda, fue dejado con las tres mujeres, y volviendo a la cosechadora le ordenaron echarse en el suelo con las nalgas al aire mientras se le ordenaba a las mujeres que le pegaran. Puesto que no lo castigaban fuerte, ellas mismas fueron golpeadas por dos de los empleados de NAFCO, mientras los demás observaban.

A una mujer llamada Udaghadowed, que

se encontraba cosechando trigo en las cercanías con su hijo, se le ordenó tener relaciones sexuales con él. El muchacho se negó absolutamente a cometer este acto infame con su madre, y también fue golpeado duramente. A otra mujer, capturada por NAFCO, se le introdujo un palo en la vagina, y se le ordenó cometer adulterio con otro joven barabaig. Se negaron.

Luego de varias horas de atropellos, los empleados de NAFCO dejaron el lugar con su cosechadora y se dirigieron al campamento Warret, donde pasaron la noche. Las víctimas fueron abandonadas en el escenario de los hechos, algunos de ellos con serias heridas y otros que no estaban en condiciones de pararse por sus propios medios sin asistencia. Las tres mujeres ayudaron a Ginadi y lo llevaron a una casa cercana donde recibió los primeros auxilios, siendo lavado con orina de vaca.

Y por eso, el 3 de septiembre, se llamó a un consejo de mujeres para convocar a una reunión. Al día siguiente, el 4 de septiembre, los ancianos se reunieron con las mujeres que se quejaban de tres cosas:

WARRET WHEAT FARMS LTD.
(A Subsidiary of NAFCO)
P. O. Box 266 BABATI

OFFICIAL RECEIPT No. 3274
Date 21-5-92

RECEIVED from Lukumei Asqwari

Address _____

The sum of Shillings Twenty thousand only

In respect of Kwa ajili ya kuchunga ng'ombe sikirotatwa kuswaga na kuchunga usiku katika kampala wa Warret.

WITH THANKS
[Signature]
for Warret Wheat Farms LTD.

Shs. 20,000/=
Cash/M.O./P.O./Cheque No.

STAMPS DUTY

Los barabaig reciben severas multas por pastorear su ganado en tierras ocupadas por las granjas estatales o incluso por transitar con el ganado a través de estas granjas.

WARRET WHEAT FARMS LTD.
(A Subsidiary of NAFCO)
P. O. Box 266 BABATI

OFFICIAL RECEIPT No. 3275
Date 22-5-92

RECEIVED from Gidamis Ama

Address Box Mogesta

The sum of Shillings Five thousand

In respect of Kwa ajili ya ghardimo ya kuhitimu ng'ombe sikirotatwa kama kiki kamili ya Warret na kuswaga kutoka Shamba la hadi la Kambari.

WITH THANKS
[Signature]
for Warret Wheat Farms LTD.

Shs. 50,000/=
Cash/M.O./P.O./Cheque No.

STAMPS DUTY

1. Que sus esposos no les habían ayudado a encarar estos problemas, por lo cual:
 - a) las mujeres fueron forzadas a pegar y cometer adulterio con sus propios hijos.
 - b) Una mujer fue forzada a tener relaciones sexuales con su hijo.
 - c) Varias mujeres han sido condenadas a 5 años de prisión.
 - d) Uso de un palo para copular con una mujer.
2. Que desde la creación de NAFCO como nunca antes han sido golpeadas por la pobreza.
3. Que no tienen acceso al agua de las represas y que, si lo hacen, son molestadas y enviadas a los tribunales para responder por la intrusión a las tierras. Es así que han pedido a sus esposos que les ayuden en sus lucha.
4. Las mujeres tienen la intención de enviar a dos mujeres barabaig a la Corte Suprema de Arusha a fin de testimoniar sobre los acosos, los abusos sexuales e intimidaciones en su propia tierra. El consejo de mujeres ha elegido también a seis miembros como sus representantes en el encuentro de ancianos barabaig en asuntos que conciernen a conflictos de tierra.

El 9 de septiembre, el consejo de mujeres, con la ayuda del Secretario de División Sr. Michael Tlaghwe, ordenó a un conductor de NAFCO a llevar a los lesionados a un centro sanitario en Katesh para su tratamiento, examinación e informe al Departamento Central de la policía del distrito para investigación y arresto de los culpables. Nadie ha sido arrestado hasta la fecha, a pesar de que los acusados son conocidos por los afectados y han sido identificados ante la policía. Los acusados son: el Sr. Shoo, Administrador Adjunto, y el Sr. Kashangani, ambos de la finca Warret de NAFCO.

En agosto de 1992, se reunió un consejo de mujeres en Bassotu para discutir, entre otras cosas, como encarar y brindar asistencia a las seis mujeres encarceladas que cumplen condena de 5 años bajo los cargos de hurto de trigo luego de las cosechas. Otras dos fueron también condenadas y sentenciadas a cinco años, bajo los mismos cargos. Dado que el consejo de mujeres y esposos no estaba en condiciones de solucionar sus problemas, me llamaron al encuentro. Yo escuché y discutí el problema con ellos. Entre todos decidimos en la reunión apelar contra la condena y las sentencias. Sus nombres están mencionados en CC 72/92 en la lista de casos.

»Brigadier muy generoso con Tanzania«

Un pacto de caza en el Area de Caza Controlada de Loliondo entre el Consejo del Distrito de Ngorongoro y un Ministro Adjunto de Defensa de los Emiratos Arabes Unidos, ha desatado una serie de comentarios y temores con respecto a las políticas de Conservación de la Fauna de Tanzania. El escritor de Sundays News, John Kulekana, entrevistó recientemente al Ministro de Turismo, Recursos Naturales y Medio Ambiente, Ndugu Abubakar Mgumia, sobre el asunto.

Pregunta: Un reciente pacto de caza en Loliondo ha sido objeto de una crítica generalizada. Algunos sospechan irregularidades y cuestionan si dicho paso está de acuerdo con las políticas de conservación de la fauna del país. Sr. Ministro, díganos, ¿cuál es el problema?

Respuesta: Hay un memorándum de entendimiento entre los Emiratos Arabes Unidos (EAU), el Ministro Adjunto de Defensa, Brigadier Mohamed Abdulrahim al-Ali y el Consejo del Distrito de Ngorongoro en nombre de seis aldeas del distrito.

El acuerdo consiste en la conservación de la fauna, administración y desarrollo rural del Area de Caza Controlada de Loliondo, sur y norte, que cubre 4.000 km cuadrados.

Las seis aldeas comprendidas en el pacto son Olooso, Kwan, Esoit-Sambu, Oloperi, Olorieni, Oloo-Soito y Arash.

Las actividades de caza del país están gobernadas por la Ley de Conservación de la Fauna de 1974. El acuerdo, que alguna gente disputa, fue firmado de acuerdo con las previsiones de esta ley.

La ley categoriza las áreas de fauna salvaje en cuatro grupos. Primero, están los parques nacionales, tales como Serengeti en la Región de Mara, Mi k umi en Morogoro y Ka-

tavi en Rukwa, donde la caza está estrictamente prohibida.

La segunda y tercera categorías son reservas de caza y áreas de caza controlada, donde la caza de turismo es permitida. Loliondo es una de ellas ya que fue estatuida en 1959 bajo la Ordenanza de Conservación de la Fauna de entonces. Desde esa época, ha sido usada para la caza turística.

La cuarta categoría son áreas abiertas donde los ciudadanos tienen permiso de caza.

Las reservas de caza y las áreas de caza controlada están divididas en bloques. Loliondo, por ejemplo, está dividida en un bloque norte y uno sur. El gobierno da concesiones para su uso, normalmente por un término de 5 años, el cual es renovable.

Pregunta: ¿Hay algún acuerdo de ese tipo?

Respuesta: En Tanzania hay varias otras áreas de caza reservada y controlada, divididas en 100 bloques de caza. De acuerdo a nuestros archivos, son usadas por unas 30 compañías de caza diferentes.

La nacionalidad de los operadores de esas compañías incluye a tanzanianos, ciudadanos estadounidenses, franceses, alemanes y muchos otros. Pero esta fue la primera vez para los operadores de los EAU.

Pregunta: ¿Es necesario algún tipo de condiciones para obtener tal concesión?

Respuesta: Hay varias, pero a los operadores se les pide principalmente que ayuden al desarrollo del área donde están haciendo negocios. La asistencia puede ser desarrollo de caminos, puentes e incluso algunas facilidades sociales.

Además a los operadores se les pide utilizar a la gente de la vecindad. Esto tiene el

objetivo de que los aldeanos se beneficien de vivir cerca de una reserva de caza o área controlada, lo cual podría implicar acceso a carne de presas de caza y oportunidades de empleo.

Sin embargo, debo admitir que no se ha logrado mucho en lo que respecta a esta política. Esto es la causa de porqué el gobierno decidió recientemente otorgar el 25% de los beneficios provenientes del turismo, incluyendo la caza, para financiar proyectos de desarrollo en esas áreas.

Pregunta: Ud. dijo que el gobierno otorga concesiones de cinco años. Pero se entiende que el acuerdo del brigadier es por 10 años. ¿Está eso de acuerdo a la ley?

Respuesta: Al brigadier se le otorgaron 10 años de concesión como un caso especial. El paquete que se le ofreció es más beneficioso para Tanzania y las autoridades del Consejo del Distrito de Ngorongoro le otorgaron 10 años para operar inicialmente.

El brigadier solicitó al gobierno un arriendo de 20 años, en el cual el quería usar el área de caza controlada de Loliondo para caza.

Alegó asistir al gobierno en la conservación de la fauna proveyendo vehículos, uniformes y equipos de telecomunicaciones para combatir las actividades de caza furtiva.

También ofreció la provisión de asistencia en la rehabilitación y desarrollo de la infraestructura y facilidades socioeconómicas en el área, como dispensarios y escuelas.

Al recibir y considerar esta solicitud, el gobierno pidió al brigadier que fuera a Ngorongoro y negociara el arreglo con el consejo del distrito, ya que Loliondo está en ese distrito.

Las autoridades del Consejo del Distrito de Ngorongoro se negaron a otorgarle un

arrendamiento de 20 años. Sin embargo, terminaron por otorgarle un acuerdo de una concesión renovable de 10 años.

El acuerdo fue más tarde confirmado por las autoridades Regionales de Arusha, antes de ser presentado a mi ministerio, dónde fue aprobado.

Pero el gobierno controlará la conducción de los negocios durante todo el período de 10 años, para asegurarse de que sus reglas y reglamentos concernientes a la conservación de la fauna y la caza sean observadas.

Al brigadier se le solicitó formar una compañía de caza antes de que se le otorgue un permiso formal para el uso del área con propósitos de caza turística, con efecto a partir del 1 de abril de 1993.

Esto es así porque el Area de Caza Controlada de Loliondo está actualmente bajo la Corporación de la Fauna y Flora de Tanzania (Tawico) hasta el fin de este mes, el 31 de marzo de 1993.

Aunque el brigadier no ha comenzado la caza en Loliondo, ya ha mostrado su seriedad al dar ayuda para el desarrollo. Ha provisto cuatro bombas de agua y medicamentos por un valor de 30.000 U•

Pregunta: Existen informes de que el brigadier estuvo involucrado en imprudentes matanzas y capturas de animales vivos en Longido. Primero, ¿es eso cierto?... y si es así ¿está permitido por la ley?

Respuesta: Hay algo cierto, pero esto es un caso separado, que comprende a otras personas. El hombre detrás del acuerdo de Loliondo es el Ministro Adjunto de Defensa de los EAU, Brigadier Mohamed Abdul Rahim al-Ali.

Mientras que la persona que estaba involucrada en la caza de Longido era el Ministro de Defensa de los EAU, Sheikh Mohamed bin Rashid al-Maktoum. Este ministro de los EAU solicitó ir a Longido en enero de este año para cazar.

En esta solicitud, el indicó que sería acompañado por su adjunto, el Brigadier Al-Ali y el Embajador de Tanzania en los EAU, Dr. Abdulkadir Shariff.

A los tres se les otorgó permisos presidenciales (VIP) para cazar en Longido tal cual está previsto por la Ley de Conservación de la Fauna de 1974. El bloque de Longido, que está en la región de Arusha, está controlado por una compañía llamada Northern Hunting Enterprises.

Los cazadores VIP llegaron al país durante la segunda semana de enero y se fueron después de una semana. Era un grupo de 67 personas, incluyendo guardaespaldas, cocineros, ayudantes, amigos y unos 20 niños.

Estaban armados con siete rifles y una pistola. Tenían cinco vehículos a motor que fueron usados durante la expedición de caza del 14 al 17 de enero.

Debo admitir que durante la expedición se

produjeron excesos, incluyendo informes de que algunos animales salvajes fueron recogidos sin la autorización expresa del gobierno.

Los animales vivos que se informó fueron recogidos son dos zebras y dos gacelas, una de las cuales se murió en el Aeropuerto Internacional de Kilimanjaro. (AIK).

Sin embargo, se supo después que el permiso otorgado al ministro no estaba en orden por error. Su permiso tenía un error de copia y ninguna de las palabras, caza, captura y fotografía estaban eliminadas.

Esto hizo pensar al brigadier que le estaba permitido hacer lo que quisiera. En otros dos permisos, sin embargo, la palabra captura y fotografía estaban eliminadas.

Otra irregularidad era que tenían más armas de fuego que aquellas registradas junto con sus permisos.

Sin embargo, el Brigadier fue muy generoso con Tanzania. Después de su expedición de caza ofreció 200.000 U\$ (87 m/-) para las actividades de conservación de la fauna en Tanzania.

Antes, en 1991, el mismo Ministro de Defensa de los EAU dio 300.000 U\$ (130 m/), que el ministerio usó para comprar una escavadora para la Corporación de Parques Nacionales de Tanzania (TANAPA).

Fuentes: Daily News. 21/3/1993.

ANUARIO IWGIA 1992

Una revisión de los principales acontecimientos del mundo indígena

En venta a partir de julio, 1993
US\$10

Abusos de Derechos Humanos y deportaciones masivas en Sudán Central



Los informes de principios de 1993 de que un gran número de aldeanos *nuba* han sido masacrados en Jebel Heiban en las Montañas Nuba, son los últimos en una serie de relatos de atrocidades de parte de fuerzas gubernamentales de Sudán contra pueblos políticamente marginalizados.

A pesar de las declaraciones internacionales de condena por su comportamiento, el gobierno de Sudán parece seguir presionando con políticas que desplazan y destruyen la trama social de cientos de miles de inocentes civiles.

Las Montañas Nuba están cerradas para los observadores foráneos, mientras que milicias armadas por el gobierno y el ejército regular conducen lo que es referido como una «jihad» (guerra santa) islámica contra los nuba partidarios del rebelde Ejército de Liberación Popular de Sudán (ELPS). Se informó que tropas gubernamentales, un contingente adicional de 45.000, incluyendo batallones de tanques, entraron en la región en enero de 1993. La capacidad militar excede ampliamente la escala de la «rebelión». Todo indica que bajo la cobertura de la guerra ha habido una destrucción general de aldeas, apropiación de tierras y bienes, y la reubicación forzada de decenas de miles de civiles. La escala de las últimas matanzas parecen igualar anteriores masacres confirmadas de nuba en áreas como Heiban, Lagowa y Dilling. Protestas de la comunidad nuba a las autoridades han conducido a la persecución, y el arresto y desaparición de muchísimos nubas educados continuó a través de 1992. El surgimiento desde junio de 1992 de evidencias de una campaña sistemática de dispersión, a gran escala, sugiere que el régimen de gobierno tiene intenciones de eliminar la característica identidad cultural

del pueblo nuba, así como destruir la economía rural de la cual depende su subsistencia.

En la sesión de 1991 de la Comisión de Derechos Humanos, Supervivencia Internacional llamó la atención sobre la violencia genocida que se está usando por parte de las fuerzas gubernamentales contra los nuba en Sudán Central, y otros pueblos indígenas del Sudán septentrional. El temor expresado por Supervivencia de que el próximo año sería testigo de más represión de estos grupos, ha resultado trágicamente correcto, y las noticias de Heiban a comienzos de 1993 deben resultar en una investigación total y a fondo.

Antecedentes

El término «nuba» describe un grupo étnico culturalmente vívido y físicamente diverso, de alrededor de un millón de personas y con unos 40 dialectos lingüísticos, que en los últimos siglos han vivido en la región central sudanesa de Kordifan del Sur. A diferencia de los sudaneses del norte del Valle del Nilo, políticamente dominantes, de cuyos ancestros árabes invasores ellos se retiraron a estas colinas inaccesibles, sus raíces históricas están enteramente en el Sudán. El análisis de su lengua muestra antiguos lazos con el pueblo de las Colinas Meidob, en el distante Darfur del norte, y con la lengua nubia de la región de la frontera entre Egipto y Sudán.

Tradicionalmente afamados por su habilidad en la lucha libre, los nuba han constituido, desde el tiempo de los mandí hasta recientemente, una alta proporción de las fuerzas armadas. Pueden ser encontrados trabajando como trabajadores agrícolas en todo el país, y en áreas urbanas juegan frecuentemente un papel fundamental en el sector moderno como mecánicos, conducto-

res y constructores. Tal como los sudaneses del sur, generalmente se les otorga un estatus de segunda clase en su propio país, sufriendo frecuentes actos de discriminación sobre la educación, el empleo, la vivienda y los derechos civiles. Bajo el condominio anglo-egipcio, las Montañas Nuba fueron, como en Sudán meridional, «distritos cerrados» durante un largo período, ostensiblemente para la protección de los pueblos indígenas. Esta «protección», y la casi total ausencia de facilidades educativas, tuvo repercusiones desastrosas para los pueblos de esas áreas cuando éstas fueron reabiertas en un Sudán posindependentista pobremente preparado. Los esfuerzos superficiales para «civilizar» a los nuba fueron intensificados cuando se transformaron en la atracción de los fotógrafos extranjeros.

El fracaso de los sucesivos regímenes políticos de Sudán para encarar la diversidad étnica y cultural del país ha ayudado a generar un conflicto casi continuo. La actitud absolutista del actual régimen del Frente Nacional Islámico lleva esta actitud hasta un extremo aplicando una presión sin precedentes sobre los sudaneses para conformar a una identidad árabe islámica inventada, y explotando las tensiones preexistentes al máximo. Armandando y entrenando las milicias de las tribus locales *baggara*, que son pastoralistas de habla árabe, contra los nuba, que son agricultores sedentarios, el gobierno de Sudán está también enfrentando a dos grupos periféricos perjudicados. En el proceso la rica tierra de cultivo tradicionalmente habitada por los nuba está siendo apropiada y readjudicada, ya sea a ricos agricultores negociantes o figuras retiradas del gobierno, y algunas a las milicias locales, las llamadas «Fuerzas Populares de Defensa» (FPD).

Aunque los baggara y los nuba han competido durante generaciones sobre el agua y la tierra, ellos habían encontrado medios previamente para limitar y resolver los conflictos, y lograron comerciar e incluso casarse entre ellos. La gran escala del conflicto actual es el resultado de fuerzas exteriores y armas modernas. En las últimas dos décadas, la indiscriminada extensión de esquemas de agricultura mecanizada a gran escala por toda la tierra fértil en el sur de Kordofan, ha reducido drásticamente la libertad de movimiento de los pastoralistas con sus rebaños, así como ha resultado en que los agricultores nuba han sido expulsados de su propia tierra. La resistencia de los nuba es hoy automáticamente interpretada como un alineamiento con el SPLA, y castigada con la eliminación de aldeas enteras. El hecho que cerca de un 40% de los nuba son musulmanes no los salva de la masacre.

Muchos nuba terminan como trabajadores asalariados empobrecidos en las granjas de terratenientes ausentes. La sequía y la degradación del medio ambiente -frecuentemente acelerada por la tala indiscriminada de árboles y el arado profundo de las granjas mecanizadas- se han sumado como motivos de conflicto ya que los recursos del agua y el suelo merman. La aparente voluntad del presente régimen de Khartoum para usar medidas extremas de manipulación social y su indiferencia con respecto a los derechos de su propio pueblo, han transformado a una crisis existente en un desastre. Ciertamente, en vista de las ganancias obtenidas en ciertos círculos, el régimen parece estar provocando los desastres para enriquecer a sus propios miembros.

Los acontecimientos de 1992

El año comenzó con la declaración del 7 de enero de 1992 por los gobernadores del Estado de Kordofan de una »jihad« en las Montañas Nuba. Se hicieron repetidos alegatos de que los »rebeldes restantes« estaban siendo dispersados. El batallón »New Cush« del SPLA fue forzado en retirada, mientras que el Coronel Ismail Adam, comandante de las »Fuerzas Populares de Defensa« dijo que sus hombres están prontos para »limpiar cada franja de territorio manchada por los delincuentes«. Los ametrallamientos desde helicópteros fueron usados repetidamente contra las bases del SPLA en el sur de las montañas y en Jebel Tuleishi. Otros ataques »contrainsurgentes« significaron la quema de aldeas enteras, y la cosecha de cultivos por las FPD. Los intentos de algunos comandantes militares y policiales así como del entonces Comisionado de Kor-

dofan del Sur, de moderar la ferocidad de la campaña fueron en vano.

A pesar de una continua prohibición de acceso a las Montañas Nuba para todos excepto algunos invitados selectos del Gobierno, los informes de atrocidades siguen escapándose del área. A fines de 1991 las aldeas de Kowalib-Um Heitlan en el norte de las montañas fueron abandonadas, y sus habitantes desalojados fueron selectivamente ejecutados en Kurgol, en el camino de Dilling a Kadugli. En marzo de 1992 las aldeas alrededor de Jebel Abu Januq, al norte de Lagowa, fueron evacuadas con 72 horas de plazo, y la aldea centro-meridional de Karalaj fue destruida. Docenas de otras aldeas en las montañas centrales también fueron arrasadas, y los aldeanos huyeron a los campamentos de las afueras de Kadugli, la capital provincial. Los servicios médico y sociales han sido eliminados o confinados al ejército y los miembros de las FPD. En junio de 1992, al menos 16 civiles, posiblemente hasta 100, fueron muertos después de una batalla entre el SPLA y las FPD.

La reubicación masiva de gente desalojada de los campamentos de tránsito a pequeños pueblos distantes en el norte de Kordofan han estado en evidencia desde junio de 1992. Decenas de miles han sido desplazados hasta ahora. En los campamentos transitorios regenteados por el gobierno para los desplazados alrededor de Kadugli, Dilling y Lagowa, sólo tienen acceso las organizaciones de ayuda islámicas amistosas al régimen. En estos centros la gente es amontonada en camiones y llevada en caravanas bajo escolta militar, con alimentos inadecuados y sin asistencia médica. Su destinación incluye los llamados »Campos de Paz« en Um Rawaba, donde se informa que mueren diez por día, Bara, En Nahud, Er Rashad y Sodiri. En El Obeid, en julio, dos personas murieron en un convoy de 635. Al desplazarlos tan al norte, el gobierno está haciendo su retorno efectivamente imposible.

Fuentes gubernamentales de Kordofan dicen que un procedimiento investigativo intenta separar a los hombres de capacidad »productiva« y mandarlos a trabajar en los proyectos de agricultura mecanizada, mientras que las mujeres y los niños serían trasladados a familias sudanesas del norte, como mano de obra doméstica no paga. Esta amenaza de separación de familias contribuirá también a la eliminación de los nuba como pueblo distinto.

El arresto y la desaparición de nubas educados, independientemente de su afiliación política, continuó durante todo el año. En diciembre de 1992, la Organización de Dere-

chos Humanos de Sudán publicó una lista de 156 individuos nuba, con nombre, que, según alegó, fueron ejecutados sumariamente. Al mismo tiempo 28 hombres, en su mayoría nuba, fueron transferidos a la prisión de Suakin de otras prisiones y centros de detención, donde habían sido detenidos sin proceso. El resultado de las visitas de los representantes de las Naciones Unidas al área a fines de 1992, no es todavía conocido. El gobierno sudanés ha negado todas las acusaciones elevadas en su contra; deberían prepararse a substanciar esas negativas permitiendo el libre acceso de observadores foráneos a la región montañosa de Nuba.

Conclusión

Si esta sistemática violación de los derechos humanos continúa, los nuba dejarán de existir como pueblo con estilos de vida e identidad propios, y los individuos que sobrevivan corren el riesgo de ser reducidos a una sub clase permanente de gente desplazada y desarraigada.

Fuentes: Supervivencia Internacional

NOTICIAS BREVES • NOTICIAS BREVES

Tanzania: Fuera de nuestra tierra, dicen los ancianos Maasai al cazador

Los ancianos *maasai* del Distrito de Loliondo, en la Región de Arusha, han rechazado la entrada de una familia real árabe a sus tierras para la apertura de un centro de negocios de caza.

Hablando desde Arusha, las fuentes dicen que los ancianos maasai tomaron esta medida después de que se enteraron que la parte de tierra adjudicada al Sheikh cazador era parte de la tierra a la cual ellos tenían título legal desde el 1 de julio de 1990.

Las fuentes dicen que lo que sorprendió a los ancianos maasai es que el gobierno no estaba de acuerdo con los consejeros del Distrito de Loliondo quienes se oponían al hecho.

A continuación de la negación de los consejeros, los líderes gubernamentales del Distrito Regional mantuvieron varias reuniones en el área para tratar de convencer a la gente sobre el proyecto del Sheikh.

El Sheikh responsable se reunió también con los ancianos, y les dijo que su proyecto les brindaría la oportunidad de beneficiarse de sus negocios, realizando proyectos de desarrollo con las ganancias obtenidas de los mismos.

Fue en esta oportunidad que los ancianos maasai tomaron una posición categórica de rechazo a la entrada del Sheikh al área, porque dijeron que no podría haber ningún plan de desarrollo tan importante como para que les negara el derecho a su tierra, a la cual poseían títulos legales otorgados por el mismo gobierno.

Las aldeas pastoras maasai fueron medidas por el Agrimensor Regional de Arusha con fondos de la Oficina de Desarrollo de la Diócesis de Arusha (ADDO) y el Proyecto de Estrategia de Conservación Regional de Serengeti, del Ministerio de Recursos Naturales.

Mientras tanto, se supo que el presidente y el secretario ejecutivo de una organización no gubernamental que trabaja con los pastoralistas del norte de Tanzania (KI-POC) viajará a Nueva York para tomar parte en las celebraciones del Año de los Pueblos Indígenas, a comienzos del próximo mes.

El presidente Daniel Murumbi y Moringe

Parkipuny representarán a los pastoralistas *barbaig sand maasai*.

Fuentes: *The Express*, noviembre 26-diciembre 2, 1992. □

Timor Oriental: Líder de la Resistencia capturado

Xanana Gusmao, de 45 años de edad, jefe de la resistencia de Timor y comandante de su ala armada, Falintil, fue arrestado el 20 de noviembre de 1992, después de haber eludido al ejército indonesio durante 16 años. El gobierno de Indonesia ha intentado utilizar su arresto para debilitar la moral política del movimiento pro independentista.

El arresto de Gusmao se produjo en Dili, al amanecer, luego de una redada en la casa de la madre y hermana de Abilio Araujo, el líder del Fretilin residente en Portugal. De acuerdo a la práctica normal en Timor Oriental y en Indonesia, Gusmao fue conducido a un centro militar de detención e interrogado.

En contravención con el propio Código Penal indonesio en ejercicio, se le negó el acceso a un abogado, y al Comité Internacional de la Cruz Roja también se le negó el acceso hasta el 7 de diciembre. Los dos representantes del CICR no hicieron comentarios, después, sobre la condiciones del prisionero.

El 24 de octubre fueron también arrestados, junto a dos de sus hijos, Armandina Gusmao y Gilmar Exposto -la hermana y el cuñado de Xanana- despertando el temor de que ellos pudieran ser usados para acentuar la presión sobre Xanana.

Los arrestos fueron la culminación de una intensiva campaña por parte de las fuerzas indonesias de ocupación al cumplirse el primer aniversario de la masacre de Santa Cruz, ocurrida el 12 de noviembre de 1991. Centenares de personas de Timor Oriental fueron arrestadas e interrogadas, y se temía, al momento de escribir este informe, que algunos de los detenidos aún se encontrara incomunicado.

Video como presión

Xanana fue llevado inicialmente a Denpasar, en Bali, antes de ser trasladado a Yakarta. A principios de diciembre, las autoridades indonesias dieron a conocer un video, realizado por el ejército de Indonesia, en el cual Xanana, hablando en portugués, reconocía que Timor Oriental pertenecía a Indonesia, y

llamaba a las guerrillas de las montañas a detener la lucha.

El video, descaradamente preparado, y donde Xanana aparecía sentado junto a José Abilio Osorio Soares, el nuevo gobernador de Timor Oriental, muestra a un hombre pálido y golpeado, claramente bajo extrema presión.

El video intentaba agravar el desesperado sentimiento de desmoralización sentido por los habitantes de Timor Oriental desde el arresto de Xanana. Este ha sido una inspiración para ellos desde el momento en que se hizo cargo de la dirección de la resistencia, sucediendo a Nicolau Lobato, muerto por las fuerzas armadas indonesias en 1979. Los militares estuvieron persiguiendo a Xanana durante años, y su captura representa un gran triunfo. De acuerdo a un informe reciente en Jakarta Post, los militares responsables del arresto serán recompensados con condecoraciones.

Xanana, junto con otros dos sobrevivientes de un ataque efectuado por militares indonesios en 1979, tuvo éxito en reagrupar la diezmada resistencia para convertirla nuevamente en un efectivo ejército guerrillero. En 1989 reorganizó el movimiento internamente, distanciándose del Fretilin para constituirse en el presidente de una estructura hermana paralela, el Consejo Nacional de la Resistencia Maubere, que incluía tanto a la UDT como al Fretilin.

Xanana se mantuvo escondido en las montañas la mayor parte del tiempo, viajando ocasionalmente a Dili durante las noches y bajo cobertura. Sólo una vez, en 1990, fue entrevistado por los medios extranjeros de comunicación, cuando el abogado australiano Robert Domm se puso en contacto con él en su refugio en las montañas.

Preocupación

En todo el mundo los defensores de la causa de los habitantes de Timor Oriental recibieron con consternación la noticia del arresto de Xanana. Organizaciones de derechos humanos, tales como Amnistía Internacional, se dirigieron al gobierno de Indonesia a fin de que se autorizara la visita del CICR a todos los prisioneros de Timor y se permitiera el inmediato acceso de abogados elegidos libremente, de acuerdo al propio código penal de Indonesia.

El 25 de noviembre, el gobierno de Portugal emitió una declaración apelando a la comunidad internacional a actuar sin demo-

NOTICIAS BREVES • NOTICIAS BREVES

ra a fin de «obtener la libertad y asegurar la integridad física de Xanana Gusmao, y garantizar que sus derechos como ser humano sean completamente respetados por las autoridades de Indonesia».

La Plataforma Internacional de Juristas de Timor Oriental (PUTO) envió un escrito al secretario general de la ONU citando la cuarta Convención de Ginebra, que Indonesia ratificó en marzo de 1961. «Toda persona arrestada bajo sospecha de haber cometido un acto criminal» -decía la carta- «no sólo está protegida por derechos humanos no derogables, sino también por los derechos acordados bajo las Leyes Humanitarias de Guerra, incluyendo aquellas expresadas en los artículos 64-76 de la cuarta Convención de Ginebra...

«Instamos a controlar su tratamiento de manera de poder informar de cualquier violación a los estados miembros signatarios de las Convenciones de Ginebra, a fin de que estos puedan efectuar los arrestos y llevar a juicio a aquellos que estén involucrados en la comisión de estos abusos. Esto debería estar en concordancia con la práctica que los estados miembros fueron invitados a seguir en el caso de la ocupación de Kuwait por parte de Irak (Resolución del Consejo de Seguridad 674 del 29 de octubre de 1990). Le solicitamos que lleve este asunto a la atención del Consejo de seguridad, donde se podría aprobar una resolución en los términos apropiados».

Por su parte, el CIIR instó al secretario general de la ONU a intervenir personalmente en relación con el arresto de Xanana. La carta expresaba: «Estamos seguros de que usted comparte nuestro interés en que las autoridades de Indonesia incluyan a los habitantes de Timor Oriental en las actuales conversaciones bilaterales con el gobierno de Portugal, y que el futuro del señor Gusmao sea visto en este contexto.»

¿Efecto desmoralizador?

Todavía es temprano para evaluar completamente las consecuencias que el arresto de Xanana ha tenido para la resistencia dentro de Timor Oriental. La prensa proindonesia ha informado sobre la rendición generalizada de más de 1.000 guerrilleros. Esta cifra se diferencia un tanto de los aproximadamente 200 guerrilleros que, según informan regularmente las fuentes militares indonesias, aún permanecen en las montañas.

Es probable que muchos de esos «rendidos» hayan consistido en miembros no arma-

dos de la juventud pro independentista y de grupos de estudiantes acorralados en la represión de noviembre. Pueden haber sido obligados a firmar «declaraciones de rendición», y se teme que algunos sean llevados a testimoniar bajo compulsión contra Xanana, en lo que casi con seguridad será un simulacro de juicio.

De acuerdo a fuentes de Timor Oriental, los detenidos han sido objeto de malos tratos e intimidaciones. Varios hombres de negocios de esa región debieron esconderse dado que se sospecha que han estado abasteciendo a Xanana para cubrir sus necesidades en su escondite.

Según el periódico proindonesio Jawa Post, a comienzos de diciembre de 1992, una organización juvenil -Fitun- utilizó una extraña ceremonia de juramento similar a aquella descrita en el artículo en la pág. 7-8 para disolverse a sí misma. Ante la presencia del comandante militar local, Tte. Cnel. Syarifudin Zein, personalidades religiosas y líderes locales, los jóvenes juraron disolverse, no constituir una nueva organización con las mismas directivas que Fitun, y unirse a las organizaciones juveniles legalmente aprobadas por el gobierno y el estado unificado de la República de Indonesia, basadas tanto en la ideología estatal de Indonesia (Pancasila), como en la constitución de 1945. Es sabido, sin embargo, que muchas de estas organizaciones fueron establecidas, ante todo, por los militares indonesios.

Dudas sobre el desmentido de torturas

El general Try Sutrisno, comandante de las fuerzas armadas de Indonesia, ha negado los informes de que Gusmao haya sido torturado. Sin embargo, Mario Carrascalao, recientemente reemplazado como gobernador de Timor Oriental, no le cree. «Perdón, pero no somos tan estúpidos... Yo estoy en contra del Fretilin, pero como habitante de Timor me avergoncé cuando leí la declaración. Fue un insulto a mi condición de tal». De acuerdo a un informe de Washington Post del 19 de diciembre, Carrascalao expresó que el arresto de algunos de los familiares cercanos de Xanana probablemente lo haya colocado en una situación de presión.

Tampoco se engañaban los refugiados timorenses, al contar recientemente sus impresiones en Portugal. Gregorio Henriques, otro combatiente de la resistencia capturado por los indonesios en 1978, fue también forzado a «cambiar de bando». El explicó de esta ma-

nera la conducta de Xanana: «Se debe al hecho de no poner en peligro a parientes y amigos detenidos al mismo tiempo que él, y no arriesgar ni la resistencia ni la propia vida... Para resistir se debe sobrevivir. Si muere, no podría continuar la lucha.»

Para algunos habitantes de Timor, el espíritu de la resistencia de Gusmao debe vivir a pesar de su arresto. Donaciano Gomes, que también vive en Lisboa, expresó: «La persona que capturaron era Jose Alexandre Gusmao, no Xanana. Xanana está ya en el alma, el cuerpo y el espíritu del pueblo de Timor.»

En una carta recibida en Gran Bretaña a fines de noviembre, exiliados de Timor que viven en Bali se describían a sí mismos como «un poco descorazonados ante las noticias del arresto de Xanana» y con temor por su retractación a manos de los militares. Pero ellos afirmaban la confianza de que su pueblo continuaría la lucha bajo una nueva dirección.

Aparentemente, la resistencia ha elegido a Ma Honu como su nuevo líder, quien ocupaba el segundo puesto en la comandancia, después de Xanana.

Se abre el juicio

El primero de febrero se abrió, en Dili, el juicio de Xanana. Algunos informes sugirieron que podría ser acusado de subversión, lo que acarrearía la pena de muerte; en tanto que otros exigían que fuera juzgado bajo la ley penal de Indonesia, la que le evitaría la muerte pero lo condenaría a cadena perpetua.

El 14 de diciembre, Jawa Post informó que abogados de la Fundación de Institutos de Asistencia Legal y de Ikadin, la Asociación de Abogados, estaban dispuestos a defender a Xanana. El Instituto de Asistencia Legal, con sede en Yakarta, ofreció sus servicios que, según los periódicos indonesios, fueron rechazados por Xanana. El 5 de enero, tanto las agencias AFP, como AP informaron que la policía indonesia había designado a un abogado indonesio de nombre Sydjono para que representara a Xanana.

Fuentes: *Timor Link*, N° 25, Marzo, 1993. □

Australia: El caso Mabo

A continuación presentamos el material presentado al Primer Ministro y otros ministros por los isleños de Estrecho Torres para el histórico encuentro del 27 de abril:

NOTICIAS BREVES

NOTICIAS BREVES

Temas de discusión de los isleños de Estrecho Torres con el Primer Ministro y el Gabinete. 27 de abril de 1993. Preparado por el Consejo Coordinador de la Isla (CCI), Estrecho Torres.

Los *isleños* agradecen la histórica oportunidad brindada por la decisión Mabo de discutir el futuro de nuestro pueblo y nuestra región.

Apreciamos el compromiso del Primer Ministro para usar esta oportunidad para considerar las más amplias implicancias de las relaciones entre los indígenas y el gobierno. Este es un encuentro sin precedentes, y esperamos que sea el comienzo de una nueva relación entre el gobierno y los pueblos indígenas de Australia.

Creemos que juntos podemos resolver antiguas diferencias y romper el ciclo de las dificultades sociales y económicas que afligen a nuestro pueblo. En este Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo, nosotros en Australia podemos tomar pasos, tal como otros países del «primer mundo» lo han hecho en años recientes, para usar procesos y acuerdos políticos y constitucionales en forma creativa para:

1. La primera necesidad es un compromiso claro de parte del gobierno federal para controlar y garantizar el «título nativo» – o sea, los derechos indígenas de los isleños de Estrecho Torres y los aborígenes. A menos que las políticas frecuentemente divisionistas de los políticos del Estado y del Territorio sobre derechos indígenas y necesidades indígenas sean unificadas por una dirección federal tal como está previsto en el referéndum constitucional de 1967, Australia continuará siendo denigrada en el mundo por sus políticas retardatarias y sus actitudes racistas.
2. La principal necesidad política práctica es continuar el diálogo a los niveles más elevados para asegurar la persistencia por parte de los gobiernos en la solución conjunta de los problemas con nosotros. *Recomendamos que el Primer Ministro y sus colegas responsables de su gabinete para política indígena formen un comité ejecutivo junto con los líderes isleños para dirigir, controlar, supervisar, y aprobar los procesos y negociaciones políticas subsidiarias dirigidas a asuntos especiales.* Tal como lo han demostrado los procesos en otros países, sin un tal grupo «conductor» a alto nivel, el trabajo falla o es silenciosamente socavado por el oficialismo.

3. Las principales áreas de trabajo conducido bajo los auspicios y supervisión del comité ejecutivo descrito en N° 1 debe incluir

- poderes, estructuras y fuentes de ingreso gubernamentales locales y regionales en Estrecho Torres;
- resolución de las demandas isleñas a islas, áreas marinas, arrecifes, etc.;
- implementación de una estrategia marina para Estrecho Torres según las líneas exploradas en un trabajo de discusión publicado este mes por el Consejo Coordinador de la Isla con la asistencia de la Unidad de Investigación del Norte de Australia, ANU;
- la efectividad y/o adecuación de políticas y programas sociales, sanitarios, educativos, económicos y de empleo de todos los niveles de gobierno deben ser considerados a partir del resultado para los isleños y no por las buenas intenciones de sus diseñadores, y la reorganización de nuevas orientaciones necesarias para hacerlos más efectivos;
- mecanismos de desarrollo económico orientados hacia las necesidades de los isleños y su relación con la estructura institucional de Estrecho Torres;
- la necesidad de locales e infraestructura tales como un museo y un centro cultural de Estrecho Torres;
- revisión de ATSIC en relación con las necesidades de Estrecho Torres, y la cuestión de una identidad isleña separada;
- el Tratado de Estrecho Torres cuyos mecanismo e implementación han sido insuficientes, con el beneficio de la experiencia hasta la fecha, para proteger a los isleños y los intereses generales australianos; y
- reconocimiento de los isleños de Estrecho Torres y sus derechos en una constitución australiana renovada.

4. Los isleños requerirán financiación de varios años para llevar adelante trabajos independientes, particularmente investigación, asesoría legal, encuentros, información y consulta comunitaria, etc., necesarios para una participación efectiva en estos procesos. La experiencia de los pueblos indígenas en otros países occidentales indica que a menos que puedan participar como iguales en tal fundamental discusión política y de políticas, con el

beneficio de asesoramiento de expertos, los resultados son insatisfactorios.

En ningún lugar del planeta los gobiernos subnacionales tales como provincias, estados o territorios han tratado justamente a los pueblos indígenas *a menos que* se les aplicara presión constitucional y política nacional.

Muchos australianos no entienden que la autonomía indígena es una norma reconocida mundialmente por la política pública. Los pueblos indígenas no son simplemente otro grupo inmigrante a ser asimilado. En cambio, somos culturas distintas con una voluntad de supervivencia y adaptación en nuestros territorios tradicionales. *Es irónico que para participar plenamente en las oportunidades y vida de Australia necesitemos más autonomía y autogobierno.* Hoy, los incontables programas provistos por unos 35 departamentos y agencias gubernamentales en Estrecho Torres tienen como resultado una falta de coordinación y de efectos concertados. La responsabilidad frente al pueblo local es esencial para la formación de una política socioeconómica efectiva.

Encontramos en los acuerdos institucionales del extranjero, ya sea en operación o en forma emergente, muchos modelos para tomar en consideración. Nuestro propósito no es importar o copiar un modelo extranjero, sino reconocer que existen modelos prácticos y que los peligros de la autonomía indígena y autogobierno, temidos por algunos australianos, no han sucedido en otros lugares.

Suecia: Elecciones para el Parlamento Saami

Por: Mette Duekilde

El domingo 16 de mayo tendrá lugar la primera elección para un parlamento *saami* en Suecia. Los 31 miembros son elegidos en un distrito electoral nacional. Para obtener el derecho al sufragio, los *saami* tienen que estar registrados como tales (ver Boletín 1/93).

La ley del Parlamento Saami fue aprobada el 15 de diciembre de 1992 y la última fecha para registrarse se fijó para el 25 de enero. Este corto período de registro ha sido muy criticado. Como las vacaciones navideñas en Suecia duran hasta el 6 de enero, las organizaciones han tenido sólo un par de semanas para informar a la población *saami* sobre el registro. Debido a esto, el registro de 5.300 votantes de un total aproximado de 17.000

NOTICIAS BREVES

NOTICIAS BREVES

saami en Suecia es visto como un éxito. Se difundió información a través de anuncios y en el programa de información pública de la televisión nacional. En áreas con un elevado porcentaje saami fue distribuida información a todos los hogares por las organizaciones saami, pero no hubo tiempo de discutir el asunto con la gente. Muchas personas mayores no entendían porqué se tenían que registrar súbitamente como saami, otros no veían la necesidad de procurar derechos especiales saami, cuando son granjeros tal como sus vecinos suecos. Un gran grupo de gente, que han abandonado las ocupaciones tradicionales saami, no quieren reconocer su origen saami, porque ha habido mucha discriminación contra éstos.

En el pueblo norteño de Kiruna, dónde el parlamento está ubicado en forma preliminar, la municipalidad contrató a alguien para ubicar a todos los saami, darles información y persuadirlos de registrarse a tiempo. Esto otorgó buenos resultados. Fuera de Sapmi, entre los saami que se habían trasladado al sur de Suecia, el porcentaje de registro también ha sido relativamente alto. En general, hay esperanzas de un electorado mucho mayor para las próximas elecciones dentro de 3 años.

El parlamento saami no ha sido otorgado todavía el estatus legal esperado. Es una autoridad estatal, según la ley. Esto significa que el gobierno nombra al presidente del parlamento y regula su esfera de influencia. Los saami suecos no han ganado más influencia, su influencia sobre la cultura, educación y ocupaciones saami han obtenido simplemente un nuevo foro. A pesar de muchas protestas sobre la ley aprobada el 15 de diciembre (ver Boletín 1/93), no ha habido ningún boicot organizado de los registros electorales y tampoco hay ninguno planeado para las elecciones. Se espera que el parlamento aumente su estatus a través de su trabajo, una vez que esté funcionando. Un buen presidente del parlamento será capaz de darle autoridad a la institución.

Trece listas de candidatos compiten sobre 31 escaños. Se espera que la mayor parte de los votos vayan a la gran organización sueca Svenska Samernas Riksförbund-SSR (Asociación Nacional Sueca Saami) y a Same Ätnam. Las organizaciones opositoras locales, Landsförening Svenska Samer-LSS (Asociación de los Saami Suecos) y Renägersförbundet (Asociación de Propietarios de Renos, una división de SSR), están postulando

do sus propios candidatos también. No hay ningún partido político nacional entre las 13 listas de candidatos, tal como sucede en el Parlamento Saami Noruego, pero hay partidos políticos que toman parte en la elección. Samernas Vål (Bienestar de los Saami) es una organización política establecida, que ya tiene escaños en el consejo municipal de Jokkmokk. Samerna (Los Saami) es un partido recientemente establecido que dice ser un movimiento pansaami. Otra organización que presenta candidatos es Samisk Solidaritet (Solidaridad Saami). Se espera que obtenga votos de la juventud y personas que no son activas de otra manera en cuestiones saami. Uno de sus candidatos es la estrella nacional sueca de hockey Börge Salming. Para gente que sólo de mala gana admite su origen saami, significa mucho que él reivindique su identidad saami.

Los pescadores saami y los saami del bosque tienen sus respectivas listas de candidatos separadas, a pesar de que normalmente no están organizados separadamente. Esperan la oportunidad de poder presentar sus intereses particulares en el parlamento. La organización de la juventud, Saminuorra, presenta una lista especial de candidatos llamada Min Geaidna, nuestro camino. Las demás listas son de base local.

Hay voces críticas contra las organizaciones como SSR y Same Ätnam, y ha habido incluso criticismo sobre la manera cómo esta organización ha nominado a sus candidatos, pero queda por verse si un número sustancial de votantes elegirá las listas alternativas o si los saami en general quieren que su parlamento sea establecido a través de las organizaciones conocidas antes de que se convierta en una arena de luchas políticas internas □

Filipinas: Monte Apo - ¡¡¡Una acción urgente es necesaria!!!

Nuevos poderes de emergencia

El 5 de abril de 1993, al Presidente Ramos le fueron otorgados »poderes de emergencia« como parte de la »Ley de Crisis Energética«. El Presidente filipino tiene ahora control personal sobre el futuro de los proyectos de generación de energía. Varios esquemas controversiales que suponen severas amenazas ambientales y sociales, y que han sido detenidos por protestas locales, pueden ahora ser impuestos por decreto presidencial sustentado por la fuerza.

El más prominente entre los proyectos energéticos controversiales es el plan de la Compañía Nacional de Petróleo de Filipinas, de construir una planta de energía geotérmica en el Mte. Apo. Los *lumad*, apoyados por una amplia coalición de organizaciones de la iglesia, granjeros y ambientales, han contenido al proyecto desde que fue propuesto por primera vez en 1987.

Violación de derechos

Durante los últimos meses el Gobierno filipino ha ejercido una fuerte presión para tratar de reprimir a la oposición local. Las actividades militares y paramilitares en el área han aumentado rápidamente. Comunidades indígenas enteras están siendo evacuadas a la fuerza y la lista de violación de derechos humanos (incluyendo matanzas) está creciendo rápido. El PNOC ha tratado de impresionar a la comunidad internacional con abundante publicidad sobre la aprobación del proyecto por parte del Presidente Ramos y los informes de »acuerdos« con supuestos representantes lumad.

Silenciando protestas

Todas estas medidas son vistas como parte de una estrategia de intimidación con el objetivo de silenciar a la oposición local para abrir el camino para que los bancos y compañías internacionales se comprometan abiertamente en el proyecto. Es por lo tanto ahora más importante que nunca ejercer presión al Banco de Exportación-Importación del Japón (identificado como el financiador potencial más importante actualmente) y al gobierno de las Filipinas para que abandonen este proyecto erróneo, tanto desde un punto de vista ambiental como desarrollista.

¡ACTÚE AHORA!
¡ESCRIBA AL PRESIDENTE RAMOS!

Por favor enviar cartas de protesta a:
Makaki Horiguchi
Director General, Loan Department 1
The Export-Import Bank of Japan
4-1 Ohtemachi 1- Chome
Tokio, JAPON
Fax: +81 (3) 3287-9539

Secretary Angel Alcala
Department of the Environment and Natural Resources
Visayas Avenue
Diliman
Quezon City, FILIPINAS □



Fiolstraede 10
 DK-1171 Copenhagen K
 Dinamarca
 Tel (45) 3312 4724
 Fax (45) 3314 7749
 Giro Postal 4 17 99 00

Suscripción Publicaciones IWGIA 1993

		PARTICULARES			INSTITUCIONES		
		US\$	UK£	DKK	US\$	UK£	DKK
	Newsletter	25	15	175	35	22	250
	Document + Yearbook	35	22	250	50	30	350
	Newsletter + Document + Yearbook	50	30	350	70	44	500
	Boletín	25	15	175	35	22	250
	Documento + Anuario	25	15	175	35	22	250
	Boletín + Anuario + Documento	45	28	320	65	40	450
Adjunto orden pagable a IWGIA (cheque en US\$, Eurocheque, giro postal, órdenes bancarias pagables a través de banco danés)							
nombre (de inst.)				dirección			
país				No. de teléfono			

Por favor cargar a mi

Master Card		Visa Card		Eurocard	
la cantidad de US\$			No. de tarjeta		
fecha de vencimiento			firma		
nombre en la tarjeta (si es diferente al arriba mencionado)					

Reports printed in the Documentations series are:

No. 1: Declaration of Barbados. (1971) US \$ 2,20-

No. 6: René Fuerst: Bibliography of the Indigenous Problems and Policy of the Brazilian Amazon Region. 19574972. (1972) US \$ 3,60-

No. 7: Bernard Arcand: The Urgent Situation of the Cuiva Indians of Columbia. (1972) US \$ 3,60-

No. 15: Alicia Barabas and Miguel Bartolomé: Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinotec People of Oaxaca, Mexico. (1973) US \$ 2,90-

No. 16: Richard Chase Smith: The Amuesha People of Central Peru: Their Struggle to Survive. (1974) US \$ 4,30-

No. 17: Mark Münzel: The Aché: Genocide Continues in Paraguay. (1974) US \$ 3,60-

No. 18: Jürgen Riester: Indians of Eastern Bolivia: Aspects of their Present Situation. (1975) US \$ 6,50-

No. 19: Jean Chiappino: The Brazilian Indigenous Problems and Policy: The Example of the Aripuana Indigenous Park. (1975) US \$ 2,90-

No. 20: Bernado Berdichewsky: The Araucanian Indians in Chile. (1975) US \$ 3,60-

No. 21: Nemesio J. Rodríguez: Oppression in Argentina: The Mataco Case. (1975) US \$ 3,60-

No. 22: Jacques Lizot: The Yanomani in the Face of Ethnocide. (1976) US \$ 3,60-

No. 23: Norman E. Whitten: Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence Amidst Andean Colonialism. (1976) US \$ 3,60-

No. 24: Torben Morberg: The Reaction of People of Bellona Islands towards a Mining Project. (1976) US \$ 4,60-

No. 25: Felix Razon and Richard Hensman: The oppression of the Indigenous Peoples of the Philippines. (1976) US \$ 4,60-

No. 27: Peter Kloos: The Akuriyo of Surinam: A Case of Emergence from Isolation. (1977) US \$ 3,60-

No. 28: Ernesto Salazar: An Indian Federation in Lowland Ecuador. (1977) US \$ 4,60-

No. 29: Douglas E. Sanders: The Formation of the World Council of Indigenous Peoples. (1977) US \$ 2,20-

No. 30: Julio Tumiri Apaza: The Indian Liberation and Social Rights Movement in Kollasuyu, Bolivia. (1978) US \$ 4,80-

No. 31: Norman Lewis: Eastern Bolivia: The White Promised Land. (1978) US \$ 2,20-

No. 32: Ernest G. Migliazza: The Integration of the Indigenous People of the Territory of Roraima, Brazil (1978) US \$ 2,20-

No. 33: Guatemala 1978: The massacre at Panzos. (1978) US \$ 4,60-

No. 36: Gerald D. Berreman: Himachal Science, People and »Progress«. (1979) US \$ 3,20-

No. 39: A. Barrie Pittock: Australian Aborigines: The Common Struggle for Humanity. (1979) US \$ 4,30-

No. 40: Torben Retbøll: East Timor, Indonesia and the Western Democracies. (1980) US \$ 7,20-

No. 42: Brigitte Simón, Barbara Riester and Jürgen Riester: I sold Myself, I was bought. (1980) US \$ 8,70-

No. 44: Paul L. Aspelin and Silvio Coelho Dos Santos: Indian Arcas Threatened by Hydroelectric Projects in Brazil. (1981) US \$ 10,10-

No. 45: Robert Paine: Dam a River, Damn a People? (1982) US \$ 7,20-

No. 46: Nicolás Iñigo Carreras: »Violence« as an Economic Force. (1982) US \$ 3,80-

No. 47: Klaudine Ohland and Robin Schneider: National Revolution and Indigenous Identity. (1983) US \$ 11,60-

No. 48: Robert Barnes: Whaling of Lembata: The Effects of a Development Project on an Indonesian Community. (1984) US \$ 4,30-

No. 49: Jean Pierre Chaumeil: Between Zoo and Slavery: The Yagua of Eastern Peru in their Present Situation. (1984) US \$ 5,80-

No. 50: Torben Retbøll: East Timor: The Struggle Continues. (1984) US \$ 10,10-

No. 51: Wolfgang Mey: Genocide In the Chittagong Hill Tracts, Bangladesh. (1984) US \$ 10,10-

No. 52: Kaj Árhem: The Maasai and the State. (1985) US \$ 5,80-

No. 53: Marcus Colchester: The Health and Survival of the Venezuela Yanoama. (1985) US \$ 8,00-

No. 55: Andrew Gray: And After the Gold Rush...? Human Rights and Self-Development among the Amaraeri of Southeastern Peru. (1986) US \$ 9,40-

No. 56: The Naga Nation and its Struggle against Genocide. (1986) US \$ 10,90-

No. 57: Mariel Otten: Transmigrasi: Indonesian Resettlement Policy 1965-1985, Myths and Realities. (1986) US \$ 11,60-

No. 58: Self Determination and Indigenous Peoples. Sami Rights and Northern Perspectives. (1987) US \$ 10,10-

No. 59: Carmen Junqueira and Betty Mindlin: The Aripuana Park and the Polonoeste Programme, Brazil. (1987) US \$ 6,30-

No. 60: Robert Lizarralde, Stephen Beckermann and Peter Elsass: Indigenous Survival among the Bari and Arhuaco: Strategies and

Perspectives. (1987) US \$ 5,80-

No. 61: Pierre Rossel (Ed.): Tourism: Manufacturing the Exotic. (1988) US \$ 11,60-

No. 62: Ward Churchill (Ed.): Critical Issues in Native North America. (1989) US \$ 11,60-

No. 63: IWGIA (Ed.): Indigenous Self-Development in the Americas. (1989) US \$ 11,00-

No. 64: Ticio Escobar: Ethnocide: Mission Accomplished! (1989) US \$ 5,00-

No. 65: Daniela Renner (Ed.): People In Between. (1990) US \$ 8,00-

No. 66: Indigenous Women on the Move. (1990) US \$ 10,00-

No. 67: Indigenous Peoples of the Soviet North. (1990) US \$ 6,00-

No. 68: Ward Churchill: Critical Issues in Native North America - Volume II. (1991) US \$ 11,60-

No. 69: IWGIA/Inuit Circumpolar Conference: Arctic Environment: Indigenous Perspectives (1991) US \$ 7,50-

No. 70: Andrew Gray: Between The Spice of Life and the Melting Pot: Biodiversity conservation and its impact on Indigenous Peoples. (1991) US \$ 7,50-

No. 71: Alan R. Marcus: Out in The Cold: The Legacy of Canada's Inuit Relocation Experiment in the High Arctic. (1992) US \$ 10,00-

No. 72: Mauro Leonel: Roads, Indians and Environment in the Amazon: From Central Brazil to the Pacific. (1992) US \$ 13,00-

Documentos en Castellano

No. 1: Ricardo Falla: Masacre de la Finca San Francisco Huehuetenango, Guatemala (17 de Julio de 1982). Septiembre 1983. US \$ 9,00-

No. 2: Robert Barnes: Pesca de Cachalote en Lembata: Consecuencias de un Proyecto de Desarrollo en una Comunidad Indonesia. Julio 1984. US \$ 4,30-

No. 3: Jean Pierre Chaumeil: Entre el Zoo y la Esclavitud: Los Yagua del Oriente Peruano en su Situación Actual. Noviembre 1984. US \$ 5,80-

No. 4: Torben Retbøll (red.): Timor Oriental: La lucha continúa. Mayo 1985. US \$ 10,10-

No. 5: Andrew Gray: ¿Y después de la fiebre del oro...? Derechos Humanos y Autodesarrollo entre los Amaraeri del Sudeste de Perú. Diciembre 1986. US \$ 9,40-

No. 6: Carmen Junqueira & Betty Mindlin: El Parque Indígena Aripuana y el Programa Polonoeste. Junio 1987. US \$ 6,30-

No. 7: Pierre Rossel (red.): Turismo: La Producción de lo Exótico. Junio 1988. US \$ 11,60-

No. 8: K.R. Chowdry, D.V. Subba Rao,

G.Krishmurthy y G. Narendranath: A la Sombra del Dique Srisailámico. Diciembre 1988.

No. 9: Susana B.C. Devalle El Colegio de México: La Problemática Indígena en el Pacífico. Junio 1989.

No. 10: Autodesarrollo Indígena en las Américas. Actas del Simposio de IWGIA en el 46o Congreso Internacional de Americanistas. Diciembre 1989. US\$ 11.00

No. 11: Mujeres Indígenas en Movimiento. Julio 1990. US\$ 10.00-

No. 12: Pueblos Indígenas del Norte Soviético. Julio 1990. US\$ 6.00-

No. 13: Mauro Leonel: Carreteras, Indios y Ambiente en la Amazonía - del Brasil Central al Océano Pacífico. 1992. US\$ 13.00-No.

14: Andrew Gray: Entre la Integridad Cultural y la Asimilación: Conservación de la Biodiversidad y su Impacto sobre los Pueblos Indígenas. US\$ 7.50-

IWGIA BOLETIN
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; el BOLETIN IWGIA (en castellano), y el IWGIA NEWSLETTER (en inglés) aparecen cuatro veces al año. Los editores agradecerán toda clase de sugerencias y contribuciones a las publicaciones IWGIA.

Los precios de suscripción para 1993 son los siguientes:

	Instituciones	Particulares
Boletín:	US\$ 35.-	US\$ 25.-
Documento + Anuario:	US\$ 35.-	US\$ 25.-
Boletín + Anuario + Documento:	US\$ 65.-	US\$ 45.-

Los pagos deberán ser extendidos a nombre de:

IWGIA, Fiolstraede 10, DK - 1171 Copenhague K, Dinamarca
Tel.: +45 33 12 47 24; Telefax: +45 33 14 77 49
Giro Postal: 4 17 99 00

Consejo Internacional de IWGIA:

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

Comité Ejecutivo:

René Fuerst, Georg Henriksen, Teresa Aparicio, Jens Dahl, Karen Andersen

Secretariado Internacional de IWGIA:

Directores Ejecutivos: Jens Dahl, Teresa Aparicio (Año Sabático)

Investigador: Andrew Gray

Asesor (América Latina): Alejandro Parellada

Secretaria de Dirección: Lola García-Alix

Administración: Karen Bundgaard Andersen

Publicaciones: Mario Di Lucci, Alejandro Parellada

Colaboradores: Jørgen Abelsen, Sheila Aikman, Anna Farrell, Jette Howalt, Mayté Lomelín, Jorge Monrás, Lonnie Nielsen, Claus Oreskov, Peter Riis, Karin Sonne-Jensen

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. Norte de Africa

2. Mali

3. Namibia

4. Zaire

5. Botswana

6. Zimbabwe

7. Tanzania

8. Sudán



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
pb 20. Blindern
N-0313 Oslo 3
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