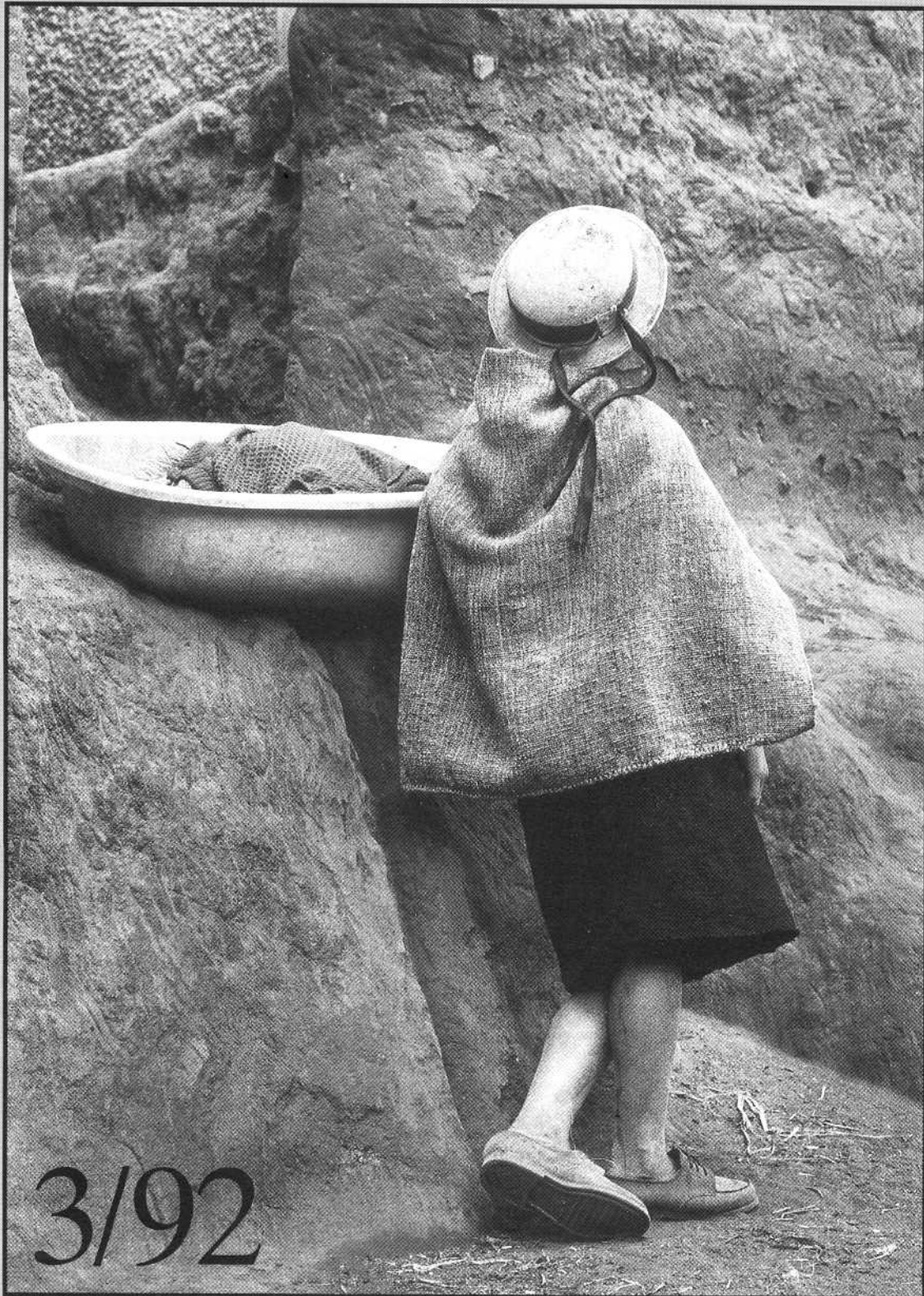




BOLETIN

No. 3 · julio / agosto / septiembre · 1992

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas



Contenido

Editorial

Pág. 2

Las Américas

El Otricidio

Por: Eduardo Galeano

Pág. 3

Brasil

La co-responsabilidad internacional en la cuestión indígena y ambiental de la Amazonía Brasileña

Por: Mauro Leonel, Betty Mindlin y

Carmen Junqueira

Pág. 6

Buscadores de oro invaden el

Area Indígena Sararé

AWARU-Comisión de Apoyo

Indigenista al Pueblo Nambiquara

Pág. 21

Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU

"La cultura es nuestra forma de supervivencia". Entrevistas con cinco representantes indígenas de las Américas sobre los 500 años y las Naciones Unidas

Por: Heidi Moksnes

Pág. 24

Reportaje fotográfico

Otras Américas

Fotografías de Sebastião Salgado

Pág. 30

Ecuador

500 Kilómetros de Resistencia Los Indios Amazónicos marchan hacia Quito

Por: Peter G. Veilleux

pág. 36

Uruguay

La Presencia Mbya en Uruguay

Por: Juana Olivero Sesini

Pág. 39

Estados Unidos

El Pueblo de los Indios:

Indiantown, Florida

Por: Allan F. Burns

Pág. 41

Pilín Shapín - Un Maya Contemporáneo con 500 Años de Historia

Por: Jerónimo Camposeco

Pág. 48

América del Sur

El Tiempo, los Mitos y las Estrellas en la Amazonía y los Andes

Por: Tim Cloudsley

Pág. 51

NOTICIAS BREVES

Pág. 59

Editorial

A 500 años de la presencia europea en América, los indígenas del continente siguen siendo, en las palabras de Eduardo Galeano, "...víctimas del más gigantesco despojo de la historia universal, siguen sufriendo la usurpación de los últimos restos de sus tierras, y siguen condenados a la negación de su identidad diferente. Para ellos, la conquista continúa".

Con motivo de estos cinco siglos de conquista, dedicamos este Boletín a la situación de los indígenas del continente americano.

En este contexto un tema ineludible es la cuestión socioambiental de la Amazonía brasileña y la contribución indígena para la conservación del medio ambiente. Si bien los indios son minoría en el Brasil, ellos están en el centro de la problemática ambiental de la Amazonía. El artículo que aquí publicamos sostiene que las fuerzas económicas que amenazan a los indígenas son similares a las que destruyen la selva o llevan a la pobreza a la mitad de los brasileños. Sin embargo los indios son los mejores conocedores de la biodiversidad de la selva y quienes tendrían la capacidad de llevar adelante actividades productivas sin la devastación de la selva.

Un claro ejemplo de la grave situación que viven los indígenas de la Amazonía es el caso del Area Indígena Sararé, donde los indios *nambiquara* continúan sufriendo las consecuencias de la invasión de sus tierras por parte de los buscadores de oro.

Mientras tanto en Ginebra se celebró la décima reunión del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas. En esa ocasión, IWGIA entrevistó a cinco líderes indígenas de los pueblos *mohawk* (Canadá), *blackfoot* (Estados Unidos), *triqui* (Méjico), *quiché* (Guatemala) y *amara-kaeri* (Perú), sobre los 500 años de resistencia indígena, sobre su identidad y futuro.

También presentamos, bajo la óptica

del fotógrafo Sebastião Salgado, una selección de su trabajo "Otras Américas" sobre los indígenas latinoamericanos.

En Ecuador persiste la resistencia de las organizaciones indígenas contra el despojo de sus tierras y la contaminación ambiental como ha sido demostrado con la marcha de abril donde miles de indios de la selva se dirigieron a la capital del país para protestar por su situación.

Uruguay por su parte exterminó a su población indígena a comienzos del presente siglo y así el país se ha enorgullecido de verse libre del "problema indígena". Pero a comienzos de los años 70 se asentaron en el país algunas familias *guaraní-mbya* provenientes del Paraguay. La nueva presencia indígena llamó la atención sobre una problemática a la que los uruguayos permanecían ajenos.

En Guatemala, miles de indígenas *maya* se vieron obligados a dejar sus tierras para refugiarse en Florida, Estados Unidos, a causa de la violencia en la región centroamericana. En los diez años que los mayas se establecieron en la comunidad de El Pueblo de los Indios (Indiantown), ésta se ha adaptado a ellos así como los inmigrantes han cambiado diferentes aspectos de sus costumbres. Mientras que Allan Burns analiza aquí los cambios en la identidad y organización de los mayas refugiados en Florida, José Camposeco acompaña la trágica historia del exilio maya en la figura del indio Pilín Shapín.

Para finalizar, y más allá de la conquista española, presentamos un estudio sobre los mitos en la Amazonía y los Andes. Los orígenes de las identidades de los indígenas americanos se remontan a las historias prehispánicas. La historia cultural considerada en este artículo muestra la interrelación fundamental de la costa, los Andes y la selva a pesar del aislamiento mutuo que predomina hoy. □

Alejandro Parellada

El Otrrocidio

Por: Eduardo Galeano

El arzobispo Desmond Tutu se refiere al África, pero también vale para América:

-vinieron. Ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra. Y nos dijeron: «Cierren los ojos y recen». Y cuando abrimos los ojos, ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la Biblia.

Los Indios de las Américas, víctimas del más gigantesco despojo de la historia universal, siguen sufriendo la usurpación de los últimos restos de sus tierras, y siguen condenados a la negación de su identidad diferente. Para ellos, la conquista continúa. Se les sigue prohibiendo vivir a su modo y manera, se les sigue negando el derecho de ser. Al principio, el saqueo y el otrrocidio fueron ejecutados en nombre del Dios de los cielos. Ahora se cumplen en nombre del Dios del progreso.

Antes y ahora, el racismo convierte al despojo colonial en un acto de justicia. El colonizado es un sub-hombre, capaz de superstición pero incapaz de religión, capaz de folclore pero incapaz de cultura, capaz de artesanías pero incapaz de arte: el sub-hombre merece trato sub-humano, y su escaso valor corresponde al bajo precio de los frutos de su trabajo. El racismo legítima la rapiña colonial y neocolonial, todo a lo largo de los siglos y de los diversos niveles de sus humillaciones sucesivas. América Latina trata a sus indios como las grandes potencias tratan a América Latina.

La Iglesia admitió, en 1537, que los indios estaban dotados de alma y razón, pero bendijo el crimen y el saqueo: al fin y al cabo, los indios eran sub-personas poseídas por el demonio y, por lo tanto, no tenían derechos. Los conquistadores eran el brazo armado de Dios extirpando la idolatría, y los indios ofrecían continuas pruebas de inferioridad y perdición y motivos indudables de condenación:

¿Se suicidan los indios de las islas del mar Caribe, por negarse al trabajo esclavo? Porque son holgazanes.

¿Andan desnudos, como si todo el cuerpo

fuera cara? Porque los salvajes no tienen vergüenza.

¿Ignoran el derecho de propiedad, y comparten todo, y carecen de afán de riqueza? Porque son más parientes del mono que del hombre.

¿Se bañan con sospechosa frecuencia? Porque se parecen a los herejes de la secta de Mahoma, que bien arden en los fuegos de la Inquisición.

¿Jamás golpean a los niños, y los dejan andar libres? Porque son incapaces de doctrina ni castigo.

¿Creen en los sueños, y obedecen a sus voces? Por influencia de Satanás o por pura estupidez.

¿Comen cuando tienen hambre, y no cuando es hora de comer? Porque son incapaces de dominar sus instintos.

¿Aman cuando sienten deseo? Porque el demonio los induce a repetir el pecado original.

¿Es libre la homosexualidad? ¿La virginidad no tiene importancia ninguna? Porque viven en la antesala del infierno.

Desde el principio, fue una historia de equívocos. Cristóbal Colón creyó que Haití era Japón y que Cuba era China, y creyó que los habitantes de China y Japón eran indios de la India.

Cuando se supo que Colón había llegado a una tierra que Europa no conocía, se llamó «Descubrimiento» a este regalo del azar, como si España hubiera sido descubierta por las legiones romanas que la invadieron en el año 218 antes de Cristo.

Apenas cuatro años después del tal «Descubrimiento», el hermano de Cristóbal, Bartolomé Colón, inauguró el quemadero de Haití. Seis indios, culpables de sacrilegio, ardiéron en la pira. Los indios habían cometido sacrilegio porque habían enterrado unas estampitas de Jesucristo y la Virgen. Pero ellos las habían enterrado para que estos nuevos dioses hicieran más fecunda la siembra del maíz, y no tenían la menor idea de pecado o culpa.

Desde entonces, los indios han sido y son

condenados por el delito de ser. El 12 de octubre de 1492, Cristóbal Colón escribió en su diario que él quería llevarse algunos indios a España para que aprendan a hablar (»que dependan hablar«).

Cinco siglos después, el 12 de octubre de 1989, en una corte de justicia de los Estados Unidos, un indio mixteco fue considerado retrasado mental (»mentally retarded«) porque no hablaba correctamente la lengua castellana. Ladislado Pastrana, mexicano de Oaxaca, bracero ilegal en los campos de California, iba a ser encerrado de por vida en un asilo público. Pastrana no se entendía con la intérprete española y el psicólogo diagnosticó un claro déficit intelectual. Finalmente, los antropólogos aclararon la situación: Pastrana se expresaba perfectamente en su lengua, la lengua mixteca, que hablan los indios herederos de una alta cultura que tiene más de dos mil años de antigüedad.

Los indios de las Américas viven exiliados en su propia tierra. El lenguaje no es una señal de identidad, sino una marca de maldición. No los distingue: los delata. Cuando un indio renuncia a su lengua, empieza a civilizarse. ¿Empieza a civilizarse o empieza a suicidarse?

Guatemala, pongamos por caso: Guatemala desprecia a los indios, Guatemala se autodesprecia. De cada diez guatemaltecos, seis son indios, pero en Guatemala la palabra »indio« se usa como insulto. Las lenguas nativas son meros ruidos guturales y la religión nativa, pura idolatría, porque para los indios toda tierra es iglesia y todo bosque, santuario. En este país se descubrió, hace pocos años, el mayor yacimiento de petróleo de América Central: en los años ochenta, en consecuencia, ocurrió la matanza. Hoy el ejército reconoce, con alegre impunidad, que ha borrado del mapa 440 aldeas indígenas entre 1981 y 1983. Los conquistadores ya no usan caparazones de hierro, sino que visten uniformes de la guerra de Vietnam. Y no tienen piel blanca: son mestizos avergonzados de su sangre o indios enrolados a la fuerza y obligados a cometer crímenes que los suicidan. La represión es una cruel ceremonia de exorcismo. No hay más que mirar las fotos, las caras de los oficiales y los grandes figurones: estos nietos de indios, desertores de su cultura, sueñan con ser George Custer o Buffalo Bill y ansían convertir a Guatemala en un gigantesco supermercado. El racismo brinda coartadas al crimen: una raza inferior, condenada al vicio y a la holgazanería, incapaz de orden y progreso, merece el horror.

Mil doscientos años antes que los matemáticos europeos, esta raza inferior había des-



"Otrocidio " por Hermenegildo Sabát

cubierto la cifra cero. Y había conocido la edad del universo, con asombrosa precisión, mil años antes que los astrónomos de nuestro tiempo. Actualmente, los mayas siguen siendo viajeros del tiempo:

—¿Qué es un hombre en el camino? Tiempo.

El tiempo, fundador del espacio, les parece sagrado, como sagrados son su hija, la tierra, y su hijo, el ser humano: como la tierra, como la gente, el tiempo no se puede comprar ni vender. La Civilización sigue haciendo lo posible por sacarlos del error.

¿Civilización? La historia cambia según la voz que la cuenta. En América, en Europa, o en cualquier otra parte. Lo que para los romanos fue la invasión de bárbaros, para los alemanes fue la emigración al sur.

No es la voz de los indios la que ha contado, hasta ahora, la historia de América. En las vísperas de la conquista española, un profeta maya, que fue boca de los dioses, había anunciado: Al terminar la codicia, se desatará la cara, se desatarán las manos, se desatarán los pies del mundo. Y cuando se desate la boca, ¿que dirá? ¿que dirá la otra voz, la jamás escuchada?

Se acercan los quinientos años del llamado

Descubrimiento, y ya va siendo hora de que América se descubra a sí misma. (Y cuando digo América, no me refiero solamente al norte, sino también a la América que ha sido despojada de todo, hasta del nombre, a lo largo de estos cinco siglos de servicio al progreso ajeno).

Y este necesario descubrimiento, revelación de la cara oculta bajo las máscaras, pasa por el rescate de algunas de nuestras tradiciones más antiguas.

No soy de los que creen en las tradiciones por ser tradiciones: creo en las herencias que multiplican la libertad humana, y no en las que la enjaulan. Parece obvio aclararlo, pero nunca está demás: cuando se refiere a las remotas voces que desde el pasado nos ayudan a encontrar respuesta a los desafíos del tiempo presente, no estoy proponiendo la reivindicación de los ritos de sacrificio que ofrecían corazones humanos a los dioses, ni estoy haciendo el elogio del despotismo de los reyes incas o aztecas. En cambio, estoy celebrando el hecho de que América pueda encontrar, en sus más antiguas fuentes, sus más jóvenes energías: el pasado dice cosas que interesan al futuro.

Es desde la esperanza, y no desde la nos-

talgia, que hay que reivindicar el modo comunitario de producción y de vida, fundado en la solidaridad y no en la codicia, la relación de identidad entre el hombre y la naturaleza y las viejas costumbres de libertad. No existe, creo, mejor manera de rendir homenaje a los indios, que desde el Ártico hasta la Tierra del Fuego han sido capaces de atravesar sucesivas campañas de exterminio y han mantenido viva su identidad y vivo su mensaje. Ellos, las principales víctimas de estos quinientos años, siguen brindando a toda América, y no sólo a nuestra América Latina, claves fundamentales de memoria y profecía.

Esa es la oscura amenaza que los indios irradian, porfiadamente viva a pesar del largo tiempo del crimen y el desprecio.

Esos son los fantasmas que exorcizan sus verdugos. Ese es el pánico que el racismo delata: el pánico testimonio de otra América posible, que no repite la historia pero que la contiene.

Memoria de los días idos, memoria de los días por venir. Para los navegantes con ganas de viento, la memoria es un puerto de partida. □

Publicaciones Recibidas

KONING, Hans

Colón y su Empresa.

EEUU: Monthly Review Press; Gran Bretaña: Latin America Bureau

Una amarga y controversial exposición de la realidad detrás del mito de Colón. Para Koning, Colón no es el héroe marino de los libros de escuela, sino un hombre con una obsesión, cuyo fanatismo y crueldad ensombrece la fama de la conquista que encabezó.

En un claro y legible estilo, Koning explica el estado de Europa al final del siglo XV, y cómo fue que el hijo de un tejedor se las arregló para persuadir a la familia real española que lo respaldara en su búsqueda de una ruta occidental a las »Indias«. Los cuatro viajes son descritos, y relata, con horribles detalles, los devastadores efectos del »descubrimiento« sobre los pueblos nativos del continente.

La co-responsabilidad internacional en la cuestión indígena y ambiental de la Amazonía Brasileña

Por: Mauro Leonel, Betty Mindlin y Carmen Junqueira

Este trabajo resume algunas consideraciones de los investigadores del IAMA-Instituto de Antropología y Medio Ambiente, sobre la interrelación entre la degradación ambiental, la destrucción de los bosques tropicales, la dependencia externa, el modelo exportador y el avance de la frontera económica. Pretende destacar algunos temas socio-ambientales, tomando como ejemplo la Amazonía brasileña, y la actualidad del derecho y de la contribución de la minoría indígena, al esfuerzo común de conservación del planeta. El objetivo es juntar algunos tópicos, que reaparecen con frecuencia, pero algunas veces dispersos, en este año fértil para el diálogo con las múltiples visiones y propuestas, más o menos consensuales, pero que contribuyen para aumentar la eficacia del entusiasmo que despierta hoy la preservación de la biodiversidad. Para orientar un esfuerzo común por una mejor calidad de vida en el planeta, uno de los caminos es constatar que la degradación ambiental viene acompañada de la degradación de las relaciones que los pueblos, las culturas y los seres humanos, mantienen los unos con los otros.

1. Introducción:

la responsabilidad internacional

Hay una clara relación entre pobreza y degradación ambiental, opresión de las minorías étnicas y dependencia económica, en

particular en los países del llamado tercer mundo. Un primer orden de explicación debe ser buscado en las relaciones económicas desiguales entre países ricos y pobres, y en la herencia del colonialismo. Un segundo orden debe considerar las relaciones en el interior de estos países.

La deuda externa de los países del tercer mundo fue estimada en casi un trillón doscientos billones de dólares. La llamada ayuda externa al tercer mundo, de cerca de 40,3 billones de dólares(1) es inferior al servicio de la deuda (de intereses y amortizaciones) que los países pobres pagan a los ricos.(2) O sea, la ayuda externa es anualmente menor que los recursos transferidos a los países ricos, que definen el monto a pagar de intereses.

Es verdad que el comportamiento de los países ricos es diferenciado entre sí, por ejemplo, países como Noruega, Holanda, Dinamarca, Suecia y Francia, gastan proporcionalmente más en ayuda externa que los Estados Unidos, Japón, Suiza, Austria, Inglaterra y Alemania, no obstante que estos últimos sean comparativamente los mayores acreedores del tercer mundo. Algunos privilegiaban apenas a sus propias ex colonias, o simplemente financian obras de infraestructura para facilitar las importaciones que necesitan.(3)

La base desigual en que se da el intercambio internacional y el dominio de la tecnología están en el origen de esa dependencia

que estrangula al tercer mundo. Los países pobres están obligados a disputar los mercados del primer mundo, como la única salida para acumular monedas estables para pagar tan pesadas obligaciones. Se enfrentan con dos factores adversos: las medidas de protección de los mercados desarrollados y los bajos precios en que son cotizados sus productos, en general materias primas, recursos naturales no renovables, generalmente con poco valor adicional.

Esas son tesis antiguas de una de las vertientes de la economía política, pero la situación no parece haberse alterado. Al contrario: los 7 países grandes, en los últimos 20 años, pasaron a dominar el 70% de la renta mundial (Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Japón, Alemania, Francia y la URSS). Es tal la disparidad entre la renta de los unos, y la deuda y la dependencia de los otros, que si un dólar de cada 1.000 dólares de las transacciones de las Bolsas de Valores de Tokio, Londres y Nueva York fueran retirados, la deuda del tercer mundo sería pagada en un año. Las diferencias entre los países ricos y pobres, en el siglo XVIII eran de 2 a 1; hoy son del orden de 100 a 1.

Por otro lado, se estableció, a partir de la competencia por los mercados desarrollados, un aumento de los gastos de armamentos de éstos países ya empobrecidos. Los países desarrollados gastan 860 billones de dólares por año en armamentos. Los países en desarrollo gastan 170 billones, de los cua-

les 38 billones son comprados a los países ricos(4). El desarme mundial, si dejase de ser una especulación, y pasase a ser una condición de programa político eficaz, reorientado al desarrollo sustentable, liberaría en poco tiempo a los países pobres de la carga de la deuda externa, y a la humanidad de un enorme desperdicio.

2. La responsabilidad nacional

La responsabilidad por la pobreza y por la degradación ambiental tiene dos facetas interligadas. Un segundo orden de explicaciones, en una esfera propia, es la forma por la cual las élites del tercer mundo estimulan en su propio favor una excesiva concentración de la renta, en perjuicio de la mayoría de la población, intermediando intercambios internacionales desiguales.

El gobierno brasileño ha sido el que más enfatiza en los foros internacionales la cuestión de la soberanía, siempre y cuando la cuestión ambiental surja como una perspectiva de responsabilidad global, futuro común y esfuerzo planetario. Argumenta, con diversos matices, que pretende reservarse el derecho a la degradación, por necesidades de desarrollo. Enfatiza que los países ricos son por lejos los mayores contaminadores, lo que no deja de tener razón. Mientras tanto, su modelo de desarrollo endocolonial, en particular en lo que se refiere a la apertura de nuevas fronteras económicas, como la Amazonía, es también una reproducción de las relaciones de intercambio desiguales que se mantienen con los países de las economías centrales del hemisferio norte.

Con frecuencia, las alternativas propuestas por el gobierno como vía para el progreso y para pagar la deuda externa, de US\$ 110 billones, implican una alta degradación ambiental. En el caso de la Amazonía, el gobierno y las élites afirman necesitar los recursos madereros, minerales e hidroeléctricos para alcanzar los niveles de vida del primer mundo. Se interpretan las manifestaciones de conciencia ambientalista crecientes, o de la defensa de los derechos de las minorías, como una tentativa camuflada de internacionalización de la Amazonía, de ingerencia externa en el espacio geopolítico brasileño.

La manifestación de esta interpretación gubernamental y de las élites, viene siendo la resistencia de la diplomacia brasileña al esmero de las instituciones internacionales de control ambiental, desde Estocolmo, en 1972, en la primera conferencia internacional sobre el ambiente del planeta.

En el caso brasileño, no se debe olvidar el

carácter ilegítimo, antidemocrático, de la deuda externa contraída por los gobiernos militares, en favor de grandes empresas que favorecían a una minoría, intermediando los intereses de los países ricos. No se puede olvidar que estos gobiernos autoritarios brasileños contaban con el reconocimiento y el apoyo económico interesado de los países desarrollados. El gobierno brasileño se endeudó con el exterior al realizar grandes proyectos económicos, justificados por el propósito de exportar para el primer mundo materias primas, o en el mejor de las hipótesis, productos industrializados fabricados con mucha energía y poca tecnología, con alto costo ambiental.

Todos los grandes proyectos, que suman hoy el equivalente a la deuda externa brasileña, combinan el modelo exportador, dependencia externa, degradación ambiental, aumento de la pobreza y opresión de la minoría indígena. Como en estos ejemplos, se refieren generalmente a:

- 1) polos minerales, como el hierro y el aluminio en el caso de Carajás (US\$ 1,8 billones/CEE/Japón/Banco Mundial), que implicó la construcción de una vía de ferrocarril para el transporte minero;
- 2) grandes represas hidroeléctricas, como Tucuruí (US\$ 16 billones), para producir energía para la exportación de aluminio; Itaipu (US\$ 23 billones); Balbina y Samuel (Francia/Brasil);
- 3) Angra dos Reis (US\$ 15 billones), programa nuclear Brasil-Alemania.
- 4) Carreteras, como la Transamazónica (US\$ 450 millones — BID); Polonoeste, con el asfaltado de Cuiabá-Porto Velho (US\$ 1,5 billones, 450 millones — Banco Mundial), para pavimentación de carreteras, abriendo la ocupación empresarial del centro-oeste, explotación de madera y minerales como la casiterita y oro; actualmente, el asfaltado del trecho Porto Velho-Rio Branco (US\$ 160 millones — BID), y pretende el asfaltado sin medidas previas hasta el Océano Pacífico.

Todos estos grandes proyectos fueron hechos sin ninguna decisión popular y democrática, decididos por gobiernos de la dictadura militar. El modelo de explotación no industrializada de recursos no renovables exigió comunicaciones, energía y carreteras asfaltadas. Fueron privilegiados los intereses y el lucro de pocas empresas — como el oligopolio de las constructoras de obras públicas, en el Brasil algunas grandes hermanas, como Camargo Correia, Andrade Gutiérrez, Odebrecht, Mendes Júnior, Parapanema y otras, encargadas de la cons-

trucción o pavimentación de carreteras, represas hidroeléctricas, plantas mineras, todas con influencia palaciega decisiva en los planeamientos y decisiones gubernamentales.

Nunca hubo, por consiguiente, una discusión democrática sobre la conveniencia o no de los grandes proyectos, sobre lo qué debe ser el desarrollo, sobre la necesidad de ampliación del mercado interno, en vez del modelo exportador e introduciendo, como imperiosa primacía, la eliminación de las desigualdades sociales y económicas internas brasileñas. Lo que la élite brasileña impone a la sociedad como un todo ha sido un modelo que contiene dentro de sí, a pesar de los años de crecimiento industrial y del PIB, una depredación de los recursos naturales y la expansión de la pobreza y el desempleo, en particular en regiones de frontera y parte de la Amazonía, hacia donde millones de migrantes fueron inducidos a buscar, sin éxito, una mejor vida.

La ausencia de mecanismos sociales reguladores, por otro lado, permite la tendencia a la miseria y la degradación ambiental, dada la fragilidad de las instituciones y de la sociedad civil brasileña. Somos un país en que el 10% de la población detenta el 46% de la renta nacional, o sea, uno de los mayores índices de desigualdad del mundo actual. La concentración de la renta aumentó en los últimos años, y los niveles de escolaridad son inferiores a los de Paraguay o Colombia, países con una menor producción industrial. Curiosa sociedad ésta, donde conviven los altos índices de producción industrial con los índices más bajos de pobreza del mundo contemporáneo, en una variante económica del apartheid.

Por otro lado, algunas mentalidades del hemisferio norte parecen pretender eximirse de cualquier responsabilidad en cuanto al pasado de acumulación que provocó y provoca importantes daños ambientales y a la minoría indígena de la Amazonía. Como si incumbiese sólo al gobierno y a la sociedad brasileña reponer y controlar los daños ocasionados por las explotaciones que generan recursos que, en última instancia, son drenados al exterior. Un buen ejemplo es el »garimpo« (explotación del oro): generó US\$ 10 billones de dólares de la Amazonía brasileña en la última década, según un estudio del Banco Mundial. Muy poco quedó aquí, y en pocas manos. Es difícil esperar que se pueda reponer y prevenir, sobre todo cuando las acciones que degradan son, con frecuencia, articuladas o encomendadas por intereses no residentes.

3. Pobreza y degradación ambiental

La degradación ambiental y la miseria son dos caras de una misma moneda. La estructura de tierras se concentró por estímulo de una política fiscal favorecedora de empresas y del acaparamiento de tierras incultas u otras, como si allí no hubiese ya poblaciones originarias y de antiguas ocupaciones. Los 527 proyectos de ocupación de tierras con incentivos fiscales para la ganadería en la Amazonía (US\$ 1 billón – 1975 a 85) resultaron en 8 millones de hectáreas desarboladas y provocaron el éxodo de millares de antiguos ocupantes sin títulos.

El conjunto de incentivos fiscales de la Amazonía es uno, apenas, de los ejemplos de políticas que favorecieron a las grandes empresas en detrimento de políticas sociales. Las cifras de desempleo y pobreza lo comprueban: 12 millones de trabajadores sin tierra, casi 7,5 millones de familias como meta de asentamiento rural en 1985, estimándose un contingente de 30 millones de miserables entre los sin tierra y sus dependientes(5).

Esta concentración terrateniente, iniciada en el sureste del país, al norte del Paraná con el ganado y la soja, expandiéndose para el oeste de San Pablo, con los cítricos, la caña de azúcar y el ganado, en dirección al Mato Grosso, fue llevando consigo una masa de miserables sin tierra. La monocultura de exportación se tornó la actividad agrícola por excelencia, degradando los suelos y aumentando la pobreza rural.

No hay duda de que la concentración de tierras fue la proveedora de los desesperados que irán a constituir esa masa de 1 millón de *garimpeiros*, y de otros 3 millones de miserables que de ellos dependen, una población errante, que nada gana con el más grave daño ambiental a largo plazo de los ríos de la Amazonía, que es el garimpo. La falta de tierras, y el modelo industrial también concentrador, es responsable además de los 1,5 millones de desocupados de una megalópolis como San Pablo, de 20 millones de habitantes. La excesiva concentración de tierras creó también la colonización descontrolada en dirección a los suelos infértiles de la Amazonía, resultando en centenas de millares de colonos víctimas de la malaria y culminando por crear las nuevas periferias de las viejas ciudades de la Amazonía, las ciudades nuevas, de las que más crecen del mundo, como en el caso de Rondonia, donde dos tercios de la población se encuentran en las periferias miserables e insalubres de las ciudades, a pesar de la política gubernamental que pretende estimular

lo contrario, o sea, la colonización por la agricultura, y no por la urbanización. Es verdad que estos contingentes pasan, devastan al servicio de otros, y sufren de malaria y cólera, actualmente en dirección hacia Acre y Roraima.

La Amazonía está repitiendo la ocupación endocolonial del sureste del país. Su población es hoy estimada en 14 millones de personas, la mayoría absoluta en las ciudades, más del 60%. Manaus, por ejemplo, con un millón de habitantes, tiene apenas el 4% de la ciudad servida por redes de desagüe, y está amenazada, como Belem, por la epidemia de cólera.

4. Bosques y deforestación

La destrucción de las selvas tropicales, de los más importantes centros de biodiversidad, dada la alta diversificación de las especies de flora y fauna, es uno de los aspectos del modelo económico de degradación ambiental, exportador de productos primarios para los países ricos.

Se estima que el 7% de la superficie terrestre está cubierta de selvas tropicales(6). De éstas, gran parte, tal vez la mitad, están en la Amazonía.

La Amazonía brasileña representa el 60% del territorio brasileño, y la Amazonía, que comprende también las áreas de otros países, está en un 60% en el Brasil.

Fearnside estima que en el Brasil se deforesta una Bélgica por año, un campo de fútbol por segundo. La tasa de deforestación pasó de 3,6% en 1978 a 9,6% en 1990.(7) Salvo importantes medidas de política pública, la más importante selva tropical del planeta podrá verse comprometida en el próximo milenio, a menos que la crisis económica haya contribuido involuntariamente a la disminución temporaria de la velocidad de deforestación.

La pérdida en biodiversidad con el desmatamiento es inestimable. Diez hectáreas de selva amazónica contienen 700 especies de árboles de uso económico – lo mismo que el territorio entero de los Estados Unidos. ¡Estas mismas diez hectáreas tienen 100.000 especies diversas de fauna y flora! Apenas en el río Negro, un río pobre en nutrientes, afluente del Amazonas, hay 700 especies de peces – 4 veces más peces que los ríos de Europa. Tres especies de peces por día se pierden a causa de la degradación ambiental. Se estima que la cuenca amazónica entera contiene 1.000.000 de especies de animales y plantas, incluyendo 2.500 especies de árboles, 1.800 especies de pájaros y más de 2.000 especies de peces.

Se estima que el mundo pierde 17.000 especies por año, en su mayoría en las selvas tropicales.

En 1988 el Brasil exportó 60 millones de metros cúbicos de madera – 14% para el Japón, 40% para Europa. Las madereras dicen que extraen apenas una pequeñísima parte de la selva en forma selectiva, pero destrozan el 40% de la vegetación de la selva para tumbar un árbol, y los tractores arruinan los cursos de agua por donde pasan. De las 700 especies comercializables, se aprovechan menos de una decena, las más conocidas internacionalmente,(8) como la caoba, un árbol centenario. El proceso de degradación ambiental es también generador de miseria, pues los peones de las madereras llegan a ser sometidos a trabajo de esclavos, cuando la caoba es negociada en los puertos a US\$ 600 el metro cúbico, pudiendo llegar a US\$ 1.300 internacionalmente. El desmatamiento es también generador de miseria, pues destruye a los peces, principal fuente proteica de la Amazonía y expulsa, como la agropecuaria, a las comunidades ribereñas y de cauchuteros, los ocupantes tradicionales.

5. Los indios, la conservación ambiental y la pobreza

¿Cómo llamar la atención de la comunidad internacional, del estado y de la sociedad brasileña, sobre un contingente poblacional de 300.000 sobrevivientes indígenas, frente a este ejército de millones de miserables de las zonas rurales y de las periferias de las ciudades brasileñas?

En primer lugar hay que decir que estos 300.000 indios no se confunden con la masa de millones de miserables brasileños, simplemente porque ellos se distinguen culturalmente, por la lengua y las costumbres, y políticamente, porque se tratan de pueblos diferenciados con derecho a un territorio claramente demarcado, derecho milenario anterior a la ocupación colonial de las Américas.

Por otro lado, la actualidad de la cuestión ambiental nos ofrece la ocasión de llamar la atención a la condición primaria de su derecho a la tierra, anterior a cualquier otro derecho. O sea, la ocupación original y anterior a cualquier posesión, tanto a la de los pobres, como a la de los ricos del territorio brasileño. De esta manera, los indios no son un elemento más en las políticas sociales y de reforma agraria, son detentadores de derechos anteriores a cualquier política pública, son acreedores de una deuda social colonial.

Por ésto, el primer paso de una política de conservación de la selva es la definición de los espacios a los cuales tienen derecho, y de



*La pérdida en biodiversidad con el desmatamiento es inestimable.
Diez hectáreas de selva amazónica contienen 100.000 especies diversas de flora y fauna.
Foto: Carlos Ruggi.*

la forma en que la sociedad brasileña les garantizará sus derechos y obligaciones especiales de autonomía en sus territorios. No es su condición de pobres que obliga a priorizarlos en la política pública nacional y en la cooperación internacional, sino su condición de pueblos diferenciados, detentadores de derechos.

En el caso de los indios, además, está el problema de afirmar los principios democráticos — si no se respetan los derechos de unos pocos a la diferencia cultural y social, y al territorio del cual eran los dueños originarios, no hay pluralismo o sueño de mayor igualdad, o equilibrio, social posibles.

Son los indios, los más profundos conocedores de la biodiversidad de la selva, **exac-**

tamente, quienes podrían, con políticas adecuadas, mantener actividades productivas sin devastarla. Son ellos, en verdad, quienes habitan la selva interior — aparte de la población de cauchuteros, quienes de ellos aprendieron y se mezclaron — y viven de sus recursos. Los cauchuteros y ribereños han estado allí desde hace décadas, los indios hace milenios. En muchos municipios de, la Amazonía, por ejemplo, constituyen además la mayoría de la población rural, salvo cuando hay irrupción **garimpeira**. Los garimperos están mientras que hay oro, los colonos hasta que se agotan los suelos, que se tornan infértiles con la destrucción de la cobertura vegetal y de las nutrientes ofrecidas por la selva. A largo plazo, los indios son

los habitantes permanentes y la principal garantía de conservación del uso adecuado de las grandes extensiones de selva, si se les garantiza la sobrevivencia física y cultural, y las salidas económicas de sus productos especiales.

Si bien son una minoría en el Brasil, 0,2% de los 150 millones de brasileños — los indios están en el centro de la cuestión ambiental de la Amazonía y del Brasil, y los intereses económicos que los amenazan son semejantes a los que destruyen la selva o reducen a la pobreza a más de la mitad de los brasileños.

Pequeña como es la población indígena brasileña, está dispersa en más de 500 áreas, la mayoría absoluta en la Amazonía y en el

sur del Mato Grosso. Representan un universo cultural amplio y complejo, con más de 170 lenguas, y diferentes formas de vida, música, arte, organización social y saber en todos los campos, como la flora, fauna, valores humanos, ritmo y tiempo interior, y aventuras cósmicas. Su interacción con los recursos naturales aseguró, a la humanidad, la persistencia de un conocimiento sobre un espectro amplio de variedades de especies biológicas y ecosistemas — parte del acervo cultural indígena, hoy llamado etnocencia, expresión tal vez inadecuada, para un cuerpo de conocimientos trabajado lentamente por la tradición y que se renueva en el ritmo propio de la dinámica comunitaria. Ese conocimiento desaparecerá con ellos, en caso de que sean conducidos a la extinción, en caso de que la humanidad no descubra el privilegio de tenerlos como contemporáneos, mostrando la evidencia de que se puede vivir otra forma de vida, más adecuada al medio, con menor dominio de ciertas tecnologías, pero seguramente con una mejor calidad de vida.

Según la actual Constitución Brasileña de 1988, los indios tienen derecho al 9% del territorio brasileño, 79 millones de hectáreas(9), de las cuales el 98% de la extensión se encuentra en la Amazonía, lo que sería equivalente a poco menos de 30 veces la extensión de Holanda. Este derecho, teórico, pues del total nacional, apenas 13% de las tierras previstas para los indios (en extensión, por lo tanto, 1% del territorio nacional) están aseguradas legalmente (con demarcación, garantías legales como decretos, y registro en archivos, para conocimiento público). Incluso estas áreas legalmente aseguradas son muchas veces invadidas y no son respetadas. Así, la situación de tierras de los indios es incierta e inquietante.

Las reservas ecológicas, forestales y parques naturales, suman cerca del 2% del espacio de la Amazonía. Los indios reivindican cerca del 20% de la Amazonía, y las comunidades de cauchuteros y ribereños otro 20%. Es fácil concluir que una política de conservación en escala adecuada de las selvas tropicales de la Amazonía brasileña pasa por la viabilización del uso sustentable de la selva por estas poblaciones.

Numerosos jóvenes líderes indígenas han sido inducidos por sus vecinos blancos a la venta indiscriminada de la madera y al garimpo, como forma de viabilizar su acceso al mercado, a los bienes que el contacto hizo necesarios, desde la atención médica hasta los bienes superfluos del consumismo dominante. Sólo la valorización de los productos extraídos de la selva, como plantas **medici-**

nales, castañas de Pará, jeringuilla, frutas, miel, pesca, permitirán el uso adecuado y sustentable, garantizando la reproducción de los recursos renovables, representando una alternativa concreta y compensatoria de las actividades predatorias aparentemente lucrativas, como la venta indiscriminada de maderas nobles y la extracción mineral, del oro en particular.

El uso milenario adecuado creado por el modo de vida indígena es una alternativa al comportamiento predatorio del frente económico en expansión. Los indios son detentadores de la técnica del adensamiento, el replantar en el interior de la selva, que nuestra sociedad desconoce. Un grupo, por ejemplo, conoce más de 130 variedades de mandioca. Sus huertas tradicionales cuentan con un mínimo de 70 especies plantadas, conviviendo en consorcio en la selva, volviendo comparativamente ridícula y anti-económica la monocultura introducida por el frente agrícola. Es un hecho que los amerindios son pioneros en la agricultura, con una inestimable contribución contemporánea: patatas, maíz, frutas, mandioca, cacahuate, castañas de Pará, óleos vegetales, etc....

Los indios conocen íntimamente los usos de millares de especies de la selva, que podrían tornarse en uso de valor económico, como anticoagulantes, remedios para adelgazar, hongos con utilidades diversas, pudiendo representar una contribución inestimable para la biotecnología y la industria farmacéutica, siempre que se les asegure la propiedad intelectual.

6. Situación legal y de tierras

En términos de legislación, los indios todavía cuentan con fuertes, pero abstractos, instrumentos de defensa. Hubo una victoria en la Constitución de 1988, que reafirmó el derecho de los indios a la tierra que habitan y estableció un plazo de 5 años para la conclusión de la demarcación de las tierras indígenas, dependiendo de leyes reglamentarias a ser votadas para tornarse efectiva. En 1973 el gobierno también se comprometió a demarcar sus tierras en cinco años: hace catorce años se agotó el plazo, y hoy se repitió la promesa vacía de compromiso, sin una dotación presupuestaria compatible con el propósito.

Hay, por parte del gobierno, una amenaza de extinguir la tutela, figura del código civil brasileño para asegurar derechos de protección especial a los indios. Esa medida, en sí, puede ser un paso para la autonomía, pero apenas si habrían otras formas de defender

los derechos a la tierra, más allá de una previsión de protección especial a otros derechos particulares. Por el contrario, está el peligro de la «emancipación», concepto que siempre retorna, y que bajo pretexto de equiparar a los indios a los otros ciudadanos, extingue una protección jurídica especial, indispensable frente al endocolonialismo salvaje brasileño, a la diferencia cultural y lingüística y al desconocimiento sobre el comercio y otras reglas creadas por nuestra sociedad.(10)

Una multitud de decretos presidenciales contrarian la Constitución, abriendo la posibilidad de rever las demarcaciones de tierra (decreto 22 de 4/2/91). Lo mismo ocurre con una propuesta de Estatuto del Indio presentada por el gobierno en julio de 1991. El autoritarismo torna difícil discutir las cuestiones importantes para el avance de los derechos de los indios, además los defensores de la causa indígena temen que, en votaciones y cambios, se pierdan derechos ya conquistados. Un ejemplo es la cuestión de la propiedad inalienable de la tierra — los indios apenas tienen la posesión y el usufructo, y las tierras pertenecen a la Unión. Mientras tanto, por este instrumento, la ley asegura derechos a las futuras generaciones.

Es desanimante, para la situación indígena, la omisión clásica de la FUNAI y del gobierno brasileño, a pesar del nombramiento de un indigenista, funcionario de FUNAI, para la Presidencia de la institución, en julio de 1991, tomando medidas positivas como la relativa a la interdicción del área yanomami, un paso preliminar a la demarcación. Hay todavía entorpecimientos autoritarios, como la posibilidad (inconstitucional) de revisión de las demarcaciones, con poderes especiales para el Ministro de Justicia. Prácticamente no hubo demarcaciones de tierras indígenas desde 1987.

La *ingerencia militar* en las cuestiones indígenas y ambientales está dificultando la obediencia a la Constitución. El Consejo de Seguridad Nacional, cuya secretaría hoy se llama Secretaría de Asesoramiento de la Defensa Nacional, SADEN, se ha pronunciado contra la mayoría de las demarcaciones en áreas de frontera, bajo la excusa de que son áreas ricas en minerales y de extensión excesiva. La cuestión indígena es vista como de seguridad de fronteras. Confunden la necesidad de autonomía en sus territorios de los pueblos de la selva, organizados en pequeños grupos de cazadores-recolectores, con los pueblos programáticamente luchando por la creación de estados nacionales, como es el caso de los vascos o irlandeses en Europa. Mientras tanto, el movimiento **indi-**

gena brasileño en ningún momento se presentó como separatista, al contrario, está reivindicando formas adecuadas para su articulación democrática con la sociedad y las instituciones brasileñas, garantizado su derecho a la diferencia cultural.

La atribución de la protección de los intereses indígenas a los militares provocó a la sociedad brasileña en muchos momentos. Durante décadas controlaron la política indigenista y la FUNAI. Por ejemplo, cuando comenzó el PMACI, (Programa de Protección del Medio Ambiente y Comunidades Indígenas, en Acre y sur del Amazonas) en 1988 – un préstamo del BID de 146,7 millones de dólares para la pavimentación de la carretera Porto Velho-Rio Branco, incluyendo un componente de defensa ambiental e indígena, de 9 millones de dólares. Los militares tomaron en sus manos el programa ambiental e indígena, para lo cual no tienen preparación específica, ni atribución legal, suprimiendo protestas y perjudicando reivindicaciones y diagnósticos. Terminaron por no demarcar las áreas indígenas, de cauchuteros y las reservas forestales previstas, pero permitieron el proseguimiento del asfaltado de la carretera. Los *kaxarari*, por ejemplo, tenían en sus tierras una mina de grava de la constructora Mendes Júnior, para abastecer de piedras al asfaltado, que contaminó sus aguas, estragó a las plantaciones de jeringuilla y castañas, provocando centenas de enfermos, y cinco muertes, según sus líderes.

La influencia militar se hace patente en el proyecto Calha Norte, de 1985 – de ocupación de 6.500 km. de fronteras – seguido por el PROFFAO, Programa para el Desarrollo de la Faja de Frontera de la Amazonía Occidental, de 1988, con la estrategia de liberación de tierras indígenas del norte y este amazónico para la exploración económica. (11) La visión es la de integración de los indios, sin comprensión de su especificidad cultural y de sus derechos garantizados por la Constitución.

En verdad la interferencia militar es confesadamente un desprecio etnocéntrico de la sabiduría indígena: el ex ministro de guerra, general Leônidas Pires, llegó a decir públicamente en el día del indio, que no cuentan con una cultura respetable y deberían ser integrados. El temor de los militares de que los indios sean manipulados por intereses internacionales que querrían una ocupación de la Amazonía, es un camuflaje retórico de la estrecha relación que mantienen, desde el régimen militar, con grandes compañías constructoras y mineras. Prueba de ésto es el reciente proyecto Transfrontera



Algunos grupos indígenas localizados en la Amazonía brasileña:

- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| 1. <i>Macuxi</i> | 10. <i>Gavião Arara Karo</i> |
| 2. <i>Yanomami</i> | 11. <i>Arará</i> |
| 3. <i>Tukano</i> | 12. <i>Zoró</i> |
| 4. <i>Tikuna</i> | 13. <i>Suruí</i> |
| 5. <i>Gavião</i> | 14. <i>Cinta-Larga</i> |
| 6. <i>Kaiapó-Gorotire</i> | 15. <i>Nambiquara</i> |
| 7. <i>Mekranoti</i> | 16. <i>Kaiowá</i> |
| 8. <i>Kaiapó-Kubenkokre</i> | 17. <i>Pataxó</i> |
| 9. <i>Uru Eu Wau Wau</i> | |

que circula en el Congreso Nacional, inspirado por esa antigua espiral de intereses que prevé el asfaltado, sin ningún criterio socioambiental, o de protección de los indios, de 8.000 km. en las fronteras amazónicas.

7. Violación de derechos y genocidio

Hay masacres, infelizmente, muy recientes: 1) 14 indios *tikuna*, incluyendo niños, del estado de Amazonas, en Benjamin

Constant, próximo al Perú, fueron muertos por una empresa maderera local, dentro de tierra indígena, en 1988 y todavía no ha habido ningún procesamiento de los criminales;

2) en 1988, además de dos *tikuna*, 22 indios más fueron asesinados: un indio *suruí*, en el área Zoró, en Mato Grosso. habiendo casi una masacre de todo el grupo (hasta hoy no hubo procesamientos); 1 indio

pataxó, 9 *yanomami*, 2 *masco* aislados, 1 hombre *macuxi* y otros.(12) En 1990, otros 2 *macuxi* fueron asesinados. La lista fúnebre incluye muchos otros líderes cada año;

- 3) *omeré*: — en 1985, testigos vieron cadáveres en el sur de Rondonia. El área de los indios fue liberada para las empresas, las cuales obtuvieron títulos de propiedad, todavía hay indios en fuga, vistos algunas veces sin ropas en las inmediaciones de las aldeas de la región;
- 4) *yanomami* — murieron cerca de 1.500 indios, de una población global de 10.000, desde 1989, de enfermedades y asesinatos, en el más trágico caso de violación de los derechos indígenas. Hubo una invasión de 50.000 garimpeiros en 1989; falta de respeto al territorio indígena hasta por el mismo gobierno brasileño, el cual ese año mutiló las tierras *yanomami* y las fraccionó en 19 áreas discontinuas, cuya extensión total no llegaba a 1/3 del área indígena de derecho. Las tierras *yanomami*, si son respetadas, representan el 10% de las tierras indígenas nacionales y hay más grupos para defender en el mismo estado y vecindades. De un modo u otro, la situación incambiada de la protección persiste hasta hoy, más allá de que varias veces los garimpeiros hayan sido parcialmente retirados, y la FUNAI en julio de 1991 haya propuesto nuevamente la demarcación del área original — todavía no aprobada en otras instancias superiores del gobierno;
- 5) *uru eu wau wau* — otro grupo de reciente contacto, todavía con grupos aislados en su área, que es también reconocida como área de protección ambiental, por abrigar importantes nacientes de ríos formadores de la Cuenca Amazónica. Los derechos de estos indios fueron reconocidos en 1985, y fueron revocados en 1990, por presión de las empresas mineras de casiterita y oro, madereras y agropecuarias. El gobierno actual restableció los derechos indígenas, pero prosiguen las invasiones;
- 6) *kaiowá* — hubo 60 suicidios de 1987 a 1991, en una población de 6.000 personas, en un área pequeña de 3.500 hectáreas, en la región de Dourados, en el Mato Grosso. Probablemente las causas de la tragedia son la falta de perspectivas de vida decente material y espiritual, la

acción nociva de los misioneros y sectas que desprecian las creencias de los indios, tal vez son asesinatos simulados como suicidios, una demostración más de como las áreas restringidas, condenan a los pueblos a la extinción, inviabilizando su modo de vida;

- 7) *wassu* — asesinato de un líder en Alagoas, setiembre de 1991(13);
- 8) reciente asesinato de un *zoró* por madereros en Rondonia, sin ninguna providencia, entre tantos otros.

El genocidio ha sido físico y cultural. De 230 grupos identificados en 1900, apenas 143 sobrevivían en 1957(14). La población indígena era estimada, a principios de siglo, en un millón, al inicio de la colonización de cinco a ocho millones. Hubo invasiones, murieron, los sobrevivientes se fundieron en la masa de brasileños. En cada década, por ejemplo en los años cuarenta, cincuenta o sesenta, en cada nuevo ciclo económico, como el resurgimiento de la explotación del caucho, la apertura de carreteras, la explotación minera, la mitad de la población indígena murió en algunos estados como Rondonia o Mato Grosso — de enfermedades como el sarampión, o a causa de masacres.

La situación sanitaria siempre fue grave; hace poco, se suprimió el servicio médico especial atribuido a FUNAI, que ya funcionaba mal, y ahora cuentan con el sistema de atención para la población brasileña en general, aunque son mucho más sensibles a nuestras enfermedades. Es común encontrar tasas de mortalidad infantil altas, como de 300/1.000, aunque algunos grupos de más antiguo contacto, después de las epidemias, han aumentado la cifra, con sucesivas despoblación a causa del sarampión y tuberculosis. Se trata de un genocidio por omisión y connivencia, y también de un etnocidio, pues, al liquidar a los más viejos, los principales animadores de las tradiciones milenarias, se condena también al universo cultural.

Las pérdidas culturales son grandes y simultáneas. La ingerencia frecuentemente indebida de los funcionarios gubernamentales, se suma al adoctrinamiento de la conversión religiosa de sectas millonarias norteamericanas, con la influencia de los garimpeiros y colonos invasores. El cuadro general es de hostilidad a la tradición cultural y de introducción de transformaciones económicas y nuevas relaciones comerciales y de asalariamiento, predatorias y sin garantías de renovabilidad de los recursos naturales.

8. Grandes proyectos. Invasiones de las tierras indígenas y degradación ambiental

La integridad del territorio indígena es sistemáticamente violada, y su sobrevivencia puesta en peligro por diversos proyectos en las fronteras económicas. Las carreteras cortan las áreas, las represas hidroeléctricas son planeadas y construidas, las empresas madereras, los garimpos, las empresas mineras y los proyectos de colonización avanzan sobre las tierras de los indios, así como los excedentes de corrientes migratorias, sin empleo o tierra. Un modelo social más justo de la sociedad mayoritaria, permitiría una defensa efectiva de los derechos indígenas y bloquearía la tendencia actual de lanzar a los miserables los unos contra los otros.

Los indios son acusados de tener extensiones exageradas de tierra, de impedir el desarrollo nacional. Mientras tanto, sus tierras, debidamente protegidas, son fundamentales para la preservación de los bosques del mundo. Muchos pretenden concederles lotes como a los colonos, negándoles la condición de pueblos. Si bien los indios son la mayoría de la población interior en varios puntos de la Amazonía, y las tierras pretendidas son menores que las de las grandes agropecuarias, se habla de mucha tierra para pocos indios, procurando imponerles un límite cuantitativo a las tierras que ocupan, aunque este criterio no existe para los grandes propietarios de tierras improductivas. Se pretende negarles la posesión y usufructo de lugares tradicionales de caza y pesca, aldeas y huertas antiguas, cementerios, enfín, derechos que se admite a otros por reciente ocupación. Los *kaiapó-kubenkokre* del área Mekrantoti, por ejemplo, tienen derecho de ocupación histórica a 5 millones de hectáreas, casi 1,5 la superficie de Holanda, cubiertas de selva tropical, todavía no demarcadas. En las tierras de los *uru eu wau wau*, parcialmente coincidentes con un área de preservación ambiental, nacen todos los ríos de Rondonia; las tierras de los *yanomami* representan el 10% de las tierras indígenas del país.

9. El Programa Polonoeste, o el anti-modelo de prevención del impacto ambiental de un gran proyecto

La pavimentación de la carretera BR 364, Cuiabá-Porto Velho fue hecha con un programa de US\$ 1,5 billones, con 1/3 de financiamiento del Banco Mundial, comprendiendo también proyectos de colonización, programas de salud y regularización de tic-

ITAS. El llamado Programa Polonoroeste realizado en los años 1982-87, y todavía con una continuación prevista para los próximos años, el Planaflo, también mal planeado, impulsó millones de migrantes a los estados de Rondonia y Mato Grosso.

El programa se tornó tristemente famoso por las consecuencias nocivas sobre los indios y el ambiente, para cuya defensa, mientras tanto, tenía recursos previstos, de 3% sobre el total. Hubo una enorme devastación ambiental provocada por la pavimentación, debido a la valorización de las márgenes de la carretera y de los caminos de acceso y de la política de concesión de derechos a las tierras a quien las desmate. Desorganizó la vida de 60 pueblos indígenas de la región (casi 10 mil indios), con masacres, invasiones, pérdidas territoriales y enfermedades, aunque se había hecho un gran número de demarcaciones (30 de 60 áreas), conquista del movimiento indígena y ambientalista al exigir al gobierno brasileño, como cláusula del contrato de préstamos del Banco Mundial, el respeto a los derechos de los indios. El préstamo del Banco llegó a ser suspendido durante algunos meses, en 1985, con la exigencia de que algunas áreas indígenas importantes fuesen defendidas.

Este programa, en cuya evaluación el equipo del IAMA trabajó varios años, es un buen ejemplo de los efectos de los grandes proyectos. Con la pavimentación de la carretera, 200 mil migrantes entraron cada año en Rondonia, que experimentó un crecimiento de población del 20% anual. El estado sólo asentó permanentemente a 25 mil colonos — el resto continuó en su ruta de pobreza, o invadió tierras indígenas y parques, víctimas de la malaria y otras enfermedades, que aumentan mucho con el desmatamiento. A pesar de ser un programa de asentamiento rural, hizo saltar a la población de Rondonia de 700 mil a 1,5 millones, dos tercios en las ciudades, decenas de millares en los garimpos y en las madereras.

La penetración de empresas madereras, mineras y garimpos fue asustante. El desmatamiento alcanzó el 24% de la superficie del Estado de Rondonia, en 1988 — cuando era apenas de 1,7% en 1978(15). En apenas una década, milenios de preservación por los indios, fueron destruidos.

Se estima que, sólo de las áreas indígenas, el valor de la madera extraída, ilegalmente, contra la Constitución y sin ningún beneficio para los indios o para las arcas públicas brasileñas, fue de US\$ 450 millones — por lo tanto el valor del préstamo, y destruyendo un recurso no renovable, principalmente la caoba, de la cual los indios quedaron con apenas

US\$ 30 el metro cúbico, el cual es estimado, como mínimo, en US\$ 500 en el mercado internacional.(16) La explotación desordenada de madera desembocó en el camino a la droga, denunciado en 1991.

Las mayores víctimas, en el Polonoroeste, fueron numerosos grupos de indios aislados, en la selva, todavía sin contacto pacífico con los blancos (como algunos grupos de los *uru eu wau wau*, los del igarapé (pequeño canal donde sólo pueden pasar igaras=pequeños barcos — nota del E.) Omeré, los *tupi-cawahiba* del río Madeirinha, los de la Reserva Biológica del Guaporé, los *»baixinhos«* próximos a los *cinta-larga* y muchos otros), siempre en fuga del frente pionero, hasta incluso en 1991; muchos asesinados, muertos por enfermedades, sin entender la violencia que se daba en sus tierras, tomadas por los conquistadores.

10. Las madereras

La legislación brasileña es clara al prohibir la explotación de la madera de las áreas indígenas, consideradas de preservación ambiental. Por ley, la explotación sólo puede ser hecha si hay reforestación, o sea, reposición de los recursos renovables, y si los beneficios fueran usados en proyectos de interés indígena. La Procuraduría General de la República reafirmó recientemente la interpretación de que los indios tienen pleno usufructo de sus bienes, lo que no implica la destrucción de los árboles.

El gobierno, a través de FUNAI, mientras tanto, estimuló una explotación predatoria, en especial a partir de 1986. El entonces Presidente de FUNAI hizo contratos ilegales con las madereras, y, cuando éstos fueron denunciados, estimuló a los indios a transacciones directas con las empresas, en las cuales los funcionarios de la institución se beneficiaban, sin que los indios recibiesen el valor de la madera que vendían, tuviesen asistencia jurídica, o fuesen orientados para un uso provechoso de los recursos monetarios en inversiones técnicas o sociales.

Este Presidente de FUNAI, acusado de varios crímenes y teniendo en su contra 5 procesos, fue nombrado, en 1988, gobernador del Estado de Roraima, donde fue uno de los responsables de la tragedia de los *yanomami*, al impulsar la entrada de los garimpeiros en su área.(17) Su impunidad muestra que estaba amparado por altas esferas del gobierno brasileño. Perdió la elección al gobierno, pero eligió a su esposa diputada federal por Roraima, pretendiendo ahora orientar la legislación indigenista.

Las áreas indígenas fueron muy presiona-

das por el desmatamiento, siendo éstas las últimas reservas, en algunas regiones, donde la selva sobrevive. Lo que fue descrito con relación a Rondonia, ocurrió también con otros grupos, como los *kaiapó*, en Pará, que vieron sus reservas ser degradadas. Ya en 1984 la FUNAI intentaba persuadirlos a que admitieran a un garimpo (y después a vender madera) con la promesa de demarcar el área, sin que los indios tuviesen la exacta comprensión de que ése era el deber del gobierno, independiente de la existencia o no de cualquier tipo de explotación forestal.

En 1989, en sólo un área *kaiapó*, en Gorotire, en Pará, un dato oficial de FUNAI afirmaba que habían sido vendidos 70 mil metros cúbicos de caoba — lo que, al valor de exportación de US\$ 500 el metro cúbico, equivale a un valor total de US\$ 35 millones. Los réditos financiaron la elección de políticos conservadores, y redundaron en el crecimiento de empresas poco idóneas y estimularon la apropiación territorial desordenada del oeste.

Todavía está por hacerse un estudio en el Brasil, de los circuitos y mercados de la madera, y de cómo impedir la devastación — multar a los madereros y tomar la madera, prohibir la importación, constituyen medidas más fáciles que exigir a los indios una acción unilateral de preservación, y todavía sin presentarles alternativas económicas de acceso al mercado y a la salud. Es más fácil robar a los indios que a los hacendados o empresas privadas, y el desmatamiento allí es violento. Depende de la decisión política, del poder de la Policía, de las inversiones en alternativas económicas, el que la reversión del proceso sea posible.

Las madereras continúan argumentando que las agropecuarias son las principales responsables del desmatamiento, con las quemadas. Mientras tanto, los estudios muestran que al buscar la madera noble de explotación, destruyen un 40% del área donde entran sus tractores, semejantes a los vehículos militares que abrieron carreteras en recientes guerras coloniales. Destruyen los igarapés, crean erosión y pantanos, espantan a las aves y animales. A pesar de que son precarios, son por estos caminos precarios de las madereras que entran las marcaciones de pretendientes a la posesión en el área indígena. Raramente los acuerdos pasados con las madereras fueron útiles a las comunidades, generalmente quedando la poca renta en manos de unos pocos, ya que las madereras pagan a los indios bastantes menos que a los colonos. Algunos líderes son engañados con cheques sin fondos, vehículos no registrados y promesas incumplidas.

La minería

La minería en tierras indígenas es inconstitucional en el Brasil; sólo puede ser hecha con previa autorización del Congreso Nacional y de la comunidad indígena. Hay un verdadero duelo entre las empresas mineras y los derechos indígenas, aquellas tratando siempre de conseguir la extracción de minerales y autorizaciones de pesquisa. En 1986, había 537 patentes y autorizaciones de pesquisa mineral en áreas indígenas, y otras 1.700 en tramitación; en la Amazonía, el 34% de la extensión de las áreas indígenas está bajo la codicia de las empresas mineras (50% son empresas nacionales, 40% multinacionales y 10% estatales).

Los efectos, para los indios, son nocivos — cráteres abiertos en sus tierras, contaminación de mercurio con efectos letales, mezcla de los sedimentos de fondo, desvío del curso de los ríos, desaparición de los peces, rotura

de diques de decantación, entre otros. Surgen ciudades hongos, abandonadas y transformadas en ciudades fantasmas, cuando se acaba el mineral. Hay invasiones de áreas por parte de extraños, degradación de la vida indígena, una relación con el consumo y el dinero mal conducida y aprovechada, sin la comprensión verdadera de las relaciones en juego. Como ejemplos, tenemos la explotación de la casiterita de los *waimiri/atroari* o de los *tenharim*, por la empresa Paranapanema, una de las mayores compañías del país. En la tierra de los *waimiri/atroari*, nueve diques de contención de desechos de casiterita de la Paranapanema reventaron, lanzando sustancias contaminantes al único río limpio que todavía disponían los indios, luego el Uatum fue bloqueado por la hidroeléctrica de Balbina y el Pitinga está siendo destruido hace años por la explotación de casiterita de la misma Paranapanema.

Los *garimpos* (así son llamados, en contraposición a la minería de empresa), las multitudes de trabajadores individuales que se dedican a explotar oro, casiterita o diamantes, tienen consecuencias ambientales todavía más perjudiciales, no sometidas a ningún control. El efecto de la polución por mercurio, poco estudiado entre los indios, puede ser irreversible y debido a su forma orgánica, manifestarse muchos años después. Hay cerca de 30 áreas con *garimpos* de no-indios en su mayoría, con *garimpos* mixtos y *garimpos* indígenas, manipulados por las empresas informales de *garimpagem*, dominados por las grandes empresas internacionales de comercialización del oro. Holanda es uno de los suministradores de mercurio al Brasil, junto con Inglaterra, aunque sea extraído en España, Argelia y Turquía.

A esto se suma la extinción de los peces y otros recursos naturales, fuentes de *alimen-*



Rondonia hoy tiene más de 2.000 aserraderos y en el norte del Mato Grosso hay unos 6.000.

Foto: archivo IAMA, Brasil.

tación y renta. Las invasiones desordenadas de las tierras indígenas por garimpeiros, trayendo enfermedades y contaminación; la corrupción de los funcionarios de FUNAI, con el abandono de la defensa de los derechos indígenas; las ganancias fáciles, haciendo que los indios desistan de la producción agrícola, de la caza, de los modos tradicionales; los problemas con las mujeres indígenas, pues los garimpeiros vienen sin familia; la desorganización social interna, con la aparición de desigualdades económicas desestabilizadoras, que no existían en la vida tribal; la mezcla de los indios en la vida de las ciudades de frontera, con aumento de las enfermedades venéreas y marginalidad; los conflictos armados y muertes – todo eso hace parte del cuadro introducido por el garimpo.

Recientemente dos mil garimpeiros entraron en las tierras de los *nambiquara*, al norte del Mato Grosso. El gobernador acordó con ellos un plazo de 60 días para su retirada. Introdujeron nuevas máquinas y aumentaron en número. El gobierno, al conciliar y diferir, dificultó todavía más la retirada, a pesar de la inconstitucionalidad del garimpo en área indígena, sin previa autorización del Congreso Nacional en concordancia expresa de los indios. Es la repetición en escala de lo que deliberadamente se dispuso para los *yanomami* y que Megaron viene denunciando también con respecto al área del Bau.

Las expectativas y necesidades de dinero se tornan muy altas, pero, con frecuencia, sólo benefician a algunos líderes, a pesar de que la posesión y el usufructo son previstos como un derecho colectivo. Aunque no consigan ni siquiera solucionar los problemas de salud, ni brindar atención médica, hubo casos de indios fletando aviones para buscar productos de consumo e incluso bebidas alcohólicas. En suma, los indios no reciben por la minería (como tampoco por la madera) el correspondiente valor de mercado, y no utilizan la renta monetaria de forma conveniente, no teniendo orientación para eso. Son ejemplo los *tukano* del Amazonas, los *cinta-larga* del Parque de *Aripuanã*, los *kaiapó kikretum*. La experiencia del mercado y del dinero, demasiado brusca, es nociva y no llega a ser un aprendizaje de un posible desarrollo autosustentable. Terminado el mineral, quedan en la miseria, no habiendo invertido nada, y sin los recursos de la selva y la alimentación que disponían antes.

El clima de lejano oeste e insalubridad creado por los garimpos entre los indios es una réplica de lo que ocurre entre los garimpeiros en general. Ejemplo de matanza fue la masacre de los garimpeiros de Serra

Pelada en 1987 – con ríos de sangre corriendo próximo al puente sobre el Tocantins, en las inmediaciones de Marabá, cuando los garimpeiros fueron asesinados por la Policía Militar.

El área indígena más golpeada fue la de los *yanomami*, la mayoría sin contacto o conocimiento de la sociedad brasileña hasta hace poco. El fraccionamiento del área facilitó invasiones y epidemias de enfermedades, hizo que los indios perdieran tierras de plantaciones, caza y pesca provocando hambre y mendicidad en un grado tal que algunas fotografías parecen campos de concentración. Las empresas, los garimpos, organizados con apoyo del gobierno del Estado, abrieron en el área 120 pistas de aterrizaje en ciertas épocas, desmatando y originando focos de malaria, contaminando los ríos y perjudicando la pesca. Además del mercurio, el garimpo ocasiona la mezcla de los sedimentos del fondo de los ríos y de las márgenes, causando polución física. Los asesinatos de indios fueron numerosos, dentro de sus propias *malocas*. Se tornó célebre el caso de un adolescente que subió a un árbol para buscar una flecha, y recibió un tiro de un invasor, como si fuera un mono – aunque el criminal sabía muy bien de que se trataba de un ser humano. (Felizmente el niño fue socorrido por un avión y consiguió salvarse).

11. Proyecto Carajás

El proyecto Grande Carajás, en la Amazonía Oriental, comprende un área de 900 mil km², o sea el 10% del territorio brasileño (casi 25 veces Holanda). Inicialmente planeado, en 1980, como una inversión de U\$ 62 billones(18), está estructurado en torno a la minería y el procesamiento de una gama de metales ferrosos y no ferrosos. La mina de hierro de Carajás, cerca de Marabá, administrada por la Compañía Vale do Rio Doce, es uno de los ejes del proyecto, y originó la construcción de una línea de ferrocarril de 890 km. hasta San Luis, una inversión de U\$ 1,5 billones.

Hay en Carajás una serie de otros macroproyectos para la producción de aluminio (en total, 71 proyectos aprobados). Están planeadas siderúrgicas a lo largo de la vía, movidas por carbón vegetal nativo, en una política pensada de destrucción de la selva. Además en la región de Grande Carajás está la mina de oro de Serra Pelada, palco de violencia, dónde murieron más de 2 mil personas entre 1981 y 1988.

Destinada a las industrias del área de Grande Carajás, fue construida la represa hidroeléctrica de Tucuruí, la mayor del mun-

do en área de selva tropical, para producir energía barata para la producción de metales y hierro, en lo que constituye un verdadero subsidio de los importadores de los países desarrollados.

Conviene recordar, en esta región, la importancia, hasta hace poco, de la autoridad del Consejo de Seguridad Nacional, al cual estaba sometida, a través del GETAT (Grupo Ejecutivo de Tierras de Araguaia y Tocantins), la regularización territorial de la región. El proyecto Grande Carajás vino a exasperar los conflictos de tierra, en un estado ya de los más violentos del país en los años 80, con asesinatos de trabajadores y líderes rurales, en especial en la región conocida como Bico do Papagaio (Pico del Papagayo).

Los préstamos externos hechos al Grande Carajás hasta 1988 sumaban U\$ 1,8 billones, excluyendo de esa cifra la usina de Tucuruí. La vía de ferrocarril fue parcialmente financiada por el Banco Mundial, en un proyecto que incluía, como en el caso del Polonoeste, un componente de defensa indígena y ambiental.

Los recursos previstos no fueron suficientes para resguardar a los indios del impacto de las obras faraónicas y de las transformaciones económicas. Hay en el área de influencia del ferrocarril una población de 13 mil indios, distribuidos en 16 grupos distintos(19). La vía cortó varias áreas indígenas, como la de los *gavião* (los cuáles después de mucha movilización, consiguieron recibir de la CVRD una indemnización); estimuló el asedio de participantes y empresas y la explotación de la madera. Como conquista del movimiento indígena-ambientalista, varias áreas fueron demarcadas, y un programa de salud fue implantado; el balance, sin embargo, según muchos antropólogos y otros observadores, no fue favorable a los indios.

12. Las hidroeléctricas

Según la pesquisa de desarrollo de IAMA, las obras en curso del sector energético estatal, que es orientado por grandes empresas constructoras, comprenden 23 usinas hidroeléctricas, afectando a 42 pueblos indígenas. El nuevo Plan energético hasta el año 2010 elevaría ese total a 78 usinas, afectando a 124 comunidades. Cerca del 80% de estas obras están en la Amazonía, y en 24 de ellas se constató la posible presencia de indios aislados.

Los efectos sobre las comunidades son graves: porcentajes grandes del territorio indígena pueden ser inundados – en el caso de Ji-paraná, 40% de las áreas de los *gavião* y

arara de Rondonia sería afectada, por ejemplo. La reproducción de la ictiofauna está comprometida: los peces, principal fuente de la alimentación, desaparecen, especialmente bajo el reflujó de las represas, como en el Tocantins con Tucuruí. Los insectos, plagas y enfermedades pueden multiplicarse.

Los *parakaná*, indios de contacto reciente, de la década del 70, son un ejemplo triste de lo que puede ocurrir. Fueron removidos dos veces de su área, por la gigantesca usina de Tucuruí y protestaron cuando fueron transferidos de sus tierras, la cuales aunque al final no inundadas, fueron usadas para el reasentamiento de colonos, cerca de 600, con los cuales los indios entraron en conflicto. Con el contacto desordenada, ya en 1982 más de la mitad de la población parakaná murió de enfermedades, y había todavía cerca de 100 indios aislados tratando de aproximarse a los parientes remanentes. Mientras tanto, en 1984, la usina fue inaugurada sin que el área parakaná fuese demarcada.

Las hidroeléctricas son planeadas y construidas sin que se tomen medidas anteriores de defensa de las tierras e información a los indios. Los movimientos sociales y la conciencia ambiental creciente resultaron en un programa ambiental como el de la Eletróbrás, empresa del gobierno, que es incluso insuficiente.

Se repiten muchos de los errores cometidos con la población no-indígena, que no es oída, tiene las condiciones de vida gravemente perjudicadas, sólo parcialmente consigue indemnizaciones por las tierras y bienes perdidos y pasa al conjunto de los desempleados sin tierras.

Recientemente se pasó a las empresas hidroeléctricas privadas, agravándose el descontrol. Hay negociaciones en que llegan a proponer un vehículo a cambio de una inundación de millares de hectáreas.

13. Caminos

Indispensables para el crecimiento económico, y anhelados por la población en general, sólo deberían ser construidos con un atento y ampliamente discutido escalonamiento de las prioridades sociales, y nunca desordenadamente, como es la regla. Los intereses de los habitantes de la región, no sólo de los migrantes, tiene que estar al frente de cualquier planeamiento.

No hay carretera que no haya causado, al menos en el Brasil, destrucción ambiental inmediata. Para los indios, son las carreteras el canal para lo peor de la sociedad brasileña – enfermedades, invasiones, explotación comercial de recursos no renovables, desor-

ganización social y cultural, formas de vida cambiadas para ventajas individuales y no comunitarias, alcoholismo, mendicidad.

Una lista elaborada por el IAMA indica los grupos indígenas afectados por las carreteras. En cualquiera de estos casos el genocidio por enfermedades y asesinatos, conflictos armados, lucha por la tierra podría ser descrito. Con la carretera Cuiabá-Porto Velho, p. ej., los *nambiquara* vieron su territorio, antes de la demarcación, cortado por la carretera, en los años 70-80, y violentamente disminuido; fueron transferidos de la selva al *cerrado*, incluso en aviones, y gran parte murió, incapaz de sobrevivir en un habitat diferente; etc. Los *suruí* perdieron la mitad de su territorio a manos de los colonos ilegalmente instalados, y vieron morir a la mitad de la población de sarampión, en los años 70. La Transamazónica cruzó el territorio de 20 grupos indígenas conocidos, el 90% aislados en la mata, como los *krenakarore*, dispersándolos mortalmente.

Una defensa efectiva de los derechos y tierras indígenas debería ser garantizada anteriormente a las obras – y eso era lo que se preveía en los Programas como el Polonoeste y PMACI. Los intereses comprometidos en la construcción y en la apropiación territorial y de recursos permitida por las carreteras son siempre tan grandes, que se adelantan a la demarcación y asistencia de los indios, que exigen fuerza política y firme poder de decisión.

14. Conflictos armados

Las victorias indígenas al conseguir respeto de sus derechos fueron conquistas – también de movimientos rebeldes y legítima defensa. Indios *kaiapó*, *xavante*, *apinagé* y otros cortaron las carreteras, tomaron haciendas, tomaron rehenes, exigiendo la demarcación de tierras y la expulsión de los invasores. Lo mismo ocurrió en muchas regiones, como Rondonia y Mato Grosso, con los *suruí*, *cinta larga* y *gaviáo*.

Con formas guerreras y políticas distintas a las nuestras, los indios están muy lejos de ser observadores pasivos del genocidio. Esta justa indignación se ha transformado, en especial en los años 80, en formas organizadas, aunque todavía iniciales, integrándose y articulándose con la sociedad civil brasileña.

15. La organización indígena

La organización indígena creció a partir de la década de los 80. Un hecho importante fue la elección de un diputado federal indígena en 1978; y la creación de organizaciones

como la Unión de las Naciones Indígenas en 1980, y muchas otras, como la FOIRN (Federación de las Organizaciones Indígenas del Río Negro), COIAB (Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña), y en 1991 el Comité Intertribal y la Comisión de Movilización Indígena, etc.

16. Desarrollo sustentable, autonomía y preservación de los recursos naturales

Estos elementos constituyen la plataforma central y posible, pero debe estar unida a una acción en muchos otros campos, para contener la devastación y unirse a políticas de defensa ambiental.

Hoy, es innegable que los indios necesitan un ingreso monetario y quieren los mismos beneficios que cualquiera, tanto tecnológicos como de crecimiento económico. El comercio para los indios comienza con el contacto – e introducción del »trabajo«, palabra que no tenían, sino »obra«. Esa introducción ha sido, en el Brasil, de la forma más destructiva posible, pernicioso a sus intereses. Encontrar maneras de producir para el mercado, apoyando la organización social, cultural y los valores indígenas es el desafío que se impone. Ubicar los productos de la selva viables en el mercado, artesano, obras de arte – nuevas formas rentables deben ser inventadas.

17. Contribución del Norte para impedir la destrucción de las selvas y el derecho de las minorías

Hay sin duda una contribución en forma de conciencia social y ambiental del hemisferio norte para una mejor calidad de vida en el hemisferio sur. Frente a las causas complejas del desastre ambiental y de la miseria que le corresponde, esta contribución debe ser orientada por una mayor reflexión, para ganar en eficacia. Sin pretender responder apresuradamente a un tema nuevo y difícil, algunos marcos deberían ser considerados para orientar una propuesta de co-responsabilidad:

a) los puntos abordados a seguir no deben ser confundidos con algunos discursos gubernamentales, como el brasileño, que enfatiza la soberanía para encubrir un desarrollismo ciego e inmediateista, de alto costo social y ambiental y en provecho de una minoría exportadora de materias primas y productos semiindustrializados a precios degradados. Es ver-



*Carretera BR-429 en el Valle de Guaporé.
Foto: archivo IAMA, Brasil.*

- dad, en cambio, que una reorganización global de la política ambiental no puede ser impuesta de afuera hacia adentro. Una política pública adecuada, en dirección a la justicia social y al desarrollo sustentable, debe provenir de un movimiento interno de opinión en los países tropicales, transformándose en fuerza política eficaz;
- b) así, la acción del norte deber ser entendida, menos como una intervención por la manifestación de fuerza, y más como una contribución, cuyo eje es el apoyo y la cooperación para la formación de mecanismos de prevención internos en los países de economía dependiente;
- c) el primer paso es el ejemplo, la aceleración de medidas preventivas y correctivas, y la recuperación de los ríos y las áreas degradadas, la disminución de la polución atmosférica en el propio hemisferio norte, que seguramente concentra los mayores contaminantes del planeta;
- d) el control de las importaciones de productos de extracción predatoria es indispensable, con cambios del modo de vida del primer mundo, economizando los recursos naturales no renovables. La madera, o la casiterita destinada a las latas de cerveza y coca-cola son buenos ejemplos, así como el oro arrancado de los ríos de la Amazonía a un alto costo social, ocasionando contaminación mercurial y degradación por la erosión;
- e) la ampliación del mercado y la valorización de los productos renovables de la floresta tropical, a través de la introducción de tarifas preferenciales, dispensaciones fiscales y cooperación tecnológica para la producción de las poblaciones tradicionales que contribuyen a la conservación de las selvas tropicales, como la castaña, el caucho, las plantas medicinales, frutas, entre tantos otros;
- f) vigilancia activa sobre los préstamos e inversiones bilaterales y multilaterales para las obras en los países tropicales (actividades mineras, hidroeléctricas, carreteras, agropecuarias, colonización), cuando no sean precedidas de medidas preventivas y correctivas en cuanto a su impacto socioambiental, en especial sobre las poblaciones tradicionales;
- g) renegociación de la deuda externa en provecho del desarrollo sustentable y de las poblaciones tradicionales y desfavorecidas;
- h) reconocimiento de la autorepresentación de los pueblos indígenas y de comunidades como la de los cauchuteros y ribereños, como interlocutores de programas que combinen protección ambiental, renovabilidad de los recursos y desarrollo social. Mientras tanto, no basta la simple presencia de representantes indígenas, sino la de representantes de las comunidades directamente afectadas e interesadas, en caso de que se pretenda la legitimidad de la representación;
- i) estímulo y apoyo a las ONG, en particular a los centros de investigación que puedan contribuir para calificar estas cuestiones, creando instrumentos programáticos, y contribuyendo a la ampliación de la conciencia de la necesidad de cambios en el interior de la sociedad brasileña, como de otras sociedades de economía dependiente, aumentando la eficacia del movimiento;
- j) programas de reforestación de las regiones ya degradadas, orientados por la llamada forestería social, diversificando las especies, usando especies nativas, en favor de comunidades, y no de grandes empresas de explotación de madera o de uso de carbón vegetal, introduciendo inclusive especies para la producción extractiva como cultivos perennes;
- k) privilegiar los programas de apoyo a la protección de las tierras, salud y educación recíproca y bilingüe de los pueblos indígenas, a través del apoyo a la formación de sus propios profesores, diferenciadamente de otros contingentes sociales, aunque desfavorecidos como la mayoría de las poblaciones tropicales, de los cuales se distinguen como pueblos;
- l) estimular los estudios sobre el manejo milenario que las poblaciones tradicionales hacen de las selvas, en el sentido de aprovechar su conocimiento en programas de uso adecuado de la selva, garantizándoles la propiedad intelectual de los conocimientos provenientes de su saber;
- m) profundizar las negociaciones internacionales para una priorización del derecho a la diferencia cultural, del derecho de los pueblos y de las minorías étnicas y por el desarrollo. Un paso interesante viene de Colombia, donde se prevé la

presencia de parlamentarios indígenas. Un tema semejante se viene introduciendo en Canadá y los Estados Unidos, aunque no sea de fácil igualdad de condiciones;

- n) priorización de los mecanismos de control contra la acción de las grandes empresas transnacionales cuando actúen en el mundo tropical, a través de una más estricta legislación internacional;

Estas observaciones son algunas de entre las muchas que podrían ser hechas en un tema como éste, que apenas comienza a ser estudiado, y que encuentra todavía fuerte resistencia. Es importante contribuir para consolidar la visión de que la degradación ambiental, la miseria y la opresión de los pueblos indígenas, van junto con la concentración de la renta y del modelo importador impuesto al mundo tropical por la mentalidad endocolonial. Por otro lado, como demuestra la intensificación de los intercambios de opinión entre grupos independientes del norte y del sur, el esfuerzo por una nueva sociedad dará resultados cuando se estreche la cooperación entre personas e instituciones que, de los dos lados del ecuador, luchan y priorizan valores comunes, como calidad de vida, garantía de los derechos de las minorías y conservación de los recursos naturales, pasos que se articulan para un mejor futuro común del planeta. □

Notas

- 1) BANCO MUNDIAL 1990:128.
- 2) The Ecologist, 17(4/5), 1987:132.
- 3) BANCO MUNDIAL 1991.
- 4) BANCO MUNDIAL 1991:140.
- 5) Estimaciones de RIBEIRO, Nelson 1987.
- 6) Journal official des communautés européennes, N.0 264:2, 16/10/89.
- 7) CIMA 1991:106.
- 8) The Ecologist, 17(4/5), 1987.
- 9) CEDI/PETI 1990.
- 10) DALLARI, Dalmo 1991.
- 11) Estudio n.007/30 de SG/CSN, citado por Bruce Albert, 1989:34.
- 13) Folha de São Paulo, setiembre de 1991.
- 14) RIBEIRO, Darcy, 1970.
- 15) FEARNSIDE 1989 y LEONEL 1991.
- 16) Cálculos del IAMA y otras ONG ambientalistas de Rondonia, reunión promovida por la ECOPORE en Rolim de Moura, mayo de 1991.
- 17) Revista Veja, 2/11/88.
- 18) HALL, Anthony, 1988.
- 19) VIDAL, Lux, 1988.

Bibliografía

ALBERT, Bruce. Tierras Indígenas, Política Ambiental e Geopolítica do Desenvolvimento Amazônico no Brasil: O caso Yanomami. *URIHI*, Boletim da Comissão Pela Criação do Parque Yanomami, p. 3-36, enero de 1989.

CEDI/CONAGE. *Empresas de mineração e terras indígenas na Amazonia*. San Pablo, CEDI, 1988.

CEDI/PETI, *Tierras Indígenas no Brasil*, San Pablo, Cedi, 1990.

CEE, La conservation des forêts tropicales: Le rôle de la communauté, Journal officiel des communautés européennes, N.0 264

CCPY, Comissão pela Criação do Parque Yanomami. History of the CCPY Campaign: Thirteen Years of Struggle. En *Yanomami Dossier*, San Pablo, 1991:2.

CIMA, Comissão interministerial para a preparação da conferência das Nações Unidas sobre meio ambiente e desenvolvimento, *Subsídios técnicos para a elaboração do relatório nacional do Brasil*, Brasília, julio de 1991.

DALLARI, Dalmo. O índios, sua capacidade jurídica e suas terras. En *A Questão da Emancipação*, Cadernos da Comissão Pró-Índio 1, San Pablo, Global Editora, 1979.

DALLARI, Dalmo. Parecer para a Comissão Especial para a revisão do Estatuto de Índio, 1991.

DAVIS, Shelton. *Indigenous Peoples, Environmental Protection and Sustainable Development*, The World Bank, Office of Environmental and Scientific Affairs, Washington, 1985.

DAVIS, Shelton. *Vitimas do Milagre*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

FEARNSIDE, Philip. Processo Predatório na floresta tropical úmida da Amazônia Brasileira. En Instituto de Estudos IEA/USP, 1989, 3(5); 21-25.

HALL, Anthony. Brazil's Carajás Programme: agrarian crisis and social conflict in Eastern Amazonia. Comunicacão no 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 1988.

JUNQUEIRA, Carmen y MINDLIN, Betty. *The Aripuaná Park and the Polonoroeste Programme*, Copenhagen, IWGIA Document 59, 1987.

LEONEL, Mauro. *As Hidroelétricas e os Índios*, San Pablo, Instituto de Antropologia e Meio Ambiente-IAMA, 1986.

LEONEL, Mauro. Índios e ambiente: a eficacia da pressão externa sobre governos latino-americanos. En PRIETO, Esther y otros, *Entre la resignación y la esperanza*, Asunción, CEDHU, 1989.

LEONEL, Mauro. *Estradas, Índios e Ambiente na Amazonia*, Copenhagen, IWGIA, 1991.

LEONEL, Mauro. *Etnodocéia Unt Eu Wau Wau*. San Pablo, Edusp. (en prensa).

MINDLIN, Betty y LEONEL, Mauro. O que o Polonoroeste deve aos Índios. Arquivos do Instituto de Antropologia e Meio Ambiente, 1989.

MINDLIN, Betty. Le Projet Polonoroeste et les indiens. *Ethnies-Droits de l'Homme et Populations Autochtones*, Survival International - France, vol. 5 n. 11-12:87-96, primavera 1990, número especial: *Brésil: indiens et développement en Amazonie*.

PAIVA, Maria Eunice. Índigenas, Tutela e Emancipação. Texto inédito, Instituto de Antropologia e Meio Ambiente, San Pablo, IAMA, 1991.

POSEY, Darrel. Manejo da floresta e capoeira, campos e cerrados (Kayapó). En RIBEIRO, Berta (coord.), *Suma Etnológica Brasileira*, Vozes, Petrópolis: 173-185, 1986.

POSEY, Darrel. Introdução. Etnobiologia: Teoria e Prática. En RIBEIRO, Berta (coord.) *Suma Etnológica Brasileira*, Vozes, Petrópolis: 15-25, 1986.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

RIBEIRO, Nelson. *Caminhada e esperança da reforma agrária*, Rio, Paz e Terra, 1987.

VIDAL, Lux. Os índios da Amazônia, um desafio recíproco. Trabajo presentado al 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 1988.

WORLD BANK, *World development report 1990, Poverty*, Washington, World Bank, 1990:128.

WORLD BANK, *World development report. The challenge of development*. Washington, World Bank, 1991.

5 DOCUMENTOS IWGIA SOBRE **BRASIL**



en Inglés:

19. The Brazilian Indigenous Problem and Policy: The Aripuana Park
by Jean Chiappino, 1975
22. The Yanomami in the Face of Ethnocide
by Jacques Lizot, 1976
32. The Integration of the Indigenous Peoples of the Territory of Roraima, Brazil
by Ernest C. Migliazza, 1978
44. Indian Areas threatened by Hydroelectric Project in Brazil
by Paul Aspelin & Silvio dos Santos, 1981

en Español:

6. El Parque Indígena Aripuana y el Programa Polonoeste
de Carmen Junquiera y Betty Mindlin, 1987

U\$ 10 + Franqueo por los 5 documentos

Brasil: Buscadores de oro invaden el Area Indígena Sararé

AWARU-Comisión de Apoyo Indigenista al Pueblo Nambiquara

Antecedentes históricos

En la historia del Mato Grosso existe un capítulo en que se atribuye la decadencia de Vila Bela da Santíssima Trindade y la transferencia de la capital del Mato Grosso para Cuiabá en el siglo 18, a las epidemias de malaria y la agresividad de los indios de la región.

Hoy, al configurarse una situación por lo menos alarmante, en que las tierras de los indios del Valle del Río Sararé están invadidas por más de 5.000 buscadores de oro (garimpeiros), se torna bastante oportuno rescatar la historia del contacto de aquel grupo indígena con la sociedad nacional.

El grupo indígena que habita el Valle de Sararé es un subgrupo *nambiquara*, que hasta inicios de siglo sumaba una población de 6.000 individuos que ocupaban unos 5.000 km², una vasta región que iba desde el alto Guaporé hasta lo que es hoy el Estado de Rondonia.

En el siglo 18, con la implantación de Vila Bela, esos indios procuraron resistir la invasión de sus territorios tradicionales, pero fueron afectados por las epidemias de enfermedades para ellos desconocidas, traídas por los colonizadores.

Ruinas y restos arqueológicos de «quilombos» (comunidades de esclavos negros fugitivos) del área dan testimonio de la situación conflictiva en que se encontraban los indios.

A inicios de este siglo, Rondón relata, de sus innumerables viajes a la región, el saqueo de los huertos de los indígenas y que los recolectores de caucho (seringueiros) atacaban sus aldeas para instalarse allí.

El golpe mortal para esos indios vino con la apertura de la carretera BR-364 en 1961 y con la implantación del Programa POLO-AMAZONIA por la SUDAM (Superintendencia del Desarrollo de la Amazonía), que permitió la penetración en las tierras del Guaporé de innumerables compañías madereras y grandes agropecuarias. En esa época se registró la situación de mayor vio-

lencia y exterminio en masa de los nambiquara.

En la década del 70, ese grupo indígena vio sus reservas de alimentos afectadas por nubes de Tordon 155 (Deforestador químico utilizado por las grandes agropecuarias para la deforestación del Valle del Guaporé).

Para que dejaran sus tierras a las empresas, estos indios fueron forzados a dejar su territorio para trasladarse al «cerrado» (monte bajo), transportándolos en aviones de las agropecuarias.

Luego de algunos meses, en que las tierras del «cerrado» no producían trigo, su base alimenticia, los indios retornaron a pie a su valle de origen, enfrentando toda suerte de privaciones, hambre, enfermedades y persecuciones.

Este cuadro llamó la atención de una misión de la Cruz Roja Internacional en 1970, que calificó la situación de «Biafra Brasileña».

En 1977 la cuestión de las tierras indígenas del Sararé y Guaporé fue objeto de una Comisión Investigadora Parlamentaria.

Con el advenimiento del POLONORO-ESTE en la década del 80, fue demarcada para esos indios un área de 67.420 hectáreas, inferior a todas las áreas propuestas anteriormente.

Al mismo tiempo, se multiplicaron las presiones ejercidas por la penetración de otras actividades económicas en la región, favorecidas por la implantación de aquel proyecto. Actividades estas, muchas veces ilegales, como es el caso vergonzoso del robo de madera del interior de las áreas indígenas y ahora el garimpo ilegal invadiendo el Area Indígena Sararé.

Indios y garimpo

Desde finales de 1990, los garimpeiros frecuentan las márgenes de la garganta del río Agua Suja, límite natural del Area Indígena Sararé. En marzo de 1991, la visita del jefe del puesto de la FUNAI (Fundación Nacio-

nal del Indio) juntamente con la Comunidad Indígena Katitauriu, constató la contaminación de la referida garganta y el inicio de la invasión del Area Indígena. Afirmaba el informe del funcionario de la FUNAI: «Fueron observadas también (por los indios) la existencia de enormes cráteres, en la margen de la garganta, próxima al canal, que comprometerán en breve el lecho natural del río, pudiendo estos agujeros transformarse en grandes lagos, portadores de focos de diseminación de enfermedades».

La invasión del Area Indígena Sararé por el garimpo tuvo origen en una maniobra ilegal de la compañía minera Santa Elina, que autorizó la entrada de buscadores de oro en un área concedida para la búsqueda de tantalio. La ilegalidad consiste en que el que concede la licencia es el Departamento Nacional de Pesquisas Mineras (DNPM/MIN-FRA) y el que tiene la concesión no la puede pasar a terceros.

La instalación de garimpeiros en el Valle del Río Sararé fue encubierta por un «protocolo de intenciones» del 18 de mayo de 1990, firmado entre la compañía Santa Elina y la Cooperativa Mixta de Garimpeiros y Productores de Oro del Valle de Sararé. El documento es firmado incluso por el Gobierno del Estado (gestión anterior). En este documento la referida empresa permitía que los integrantes de la cooperativa extrajesen oro del área a pesar de que estaba reservada para la investigación de minerales. Como se desprende del contenido de la cláusula 6, todo oro extraído, obligatoriamente es vendido a la compañía minera, aparte de ésto, está estipulado por la cláusula 11 el pago de 5% de toda la producción bruta de cada garimpeiro como forma de indemnización por los perjuicios sufridos por la compañía minera de acuerdo con los gastos de la obtención de la autorización para el desarrollo de los trabajos de búsqueda de oro. A través de la cláusula 9 se obliga a la compañía minera a brindar equipos, alimentación y

remédios a los garimpeiros en actividad. El plazo de duración del contrato de extracción de metales es de dos años, habiéndose iniciado el 18 de mayo de 1990.

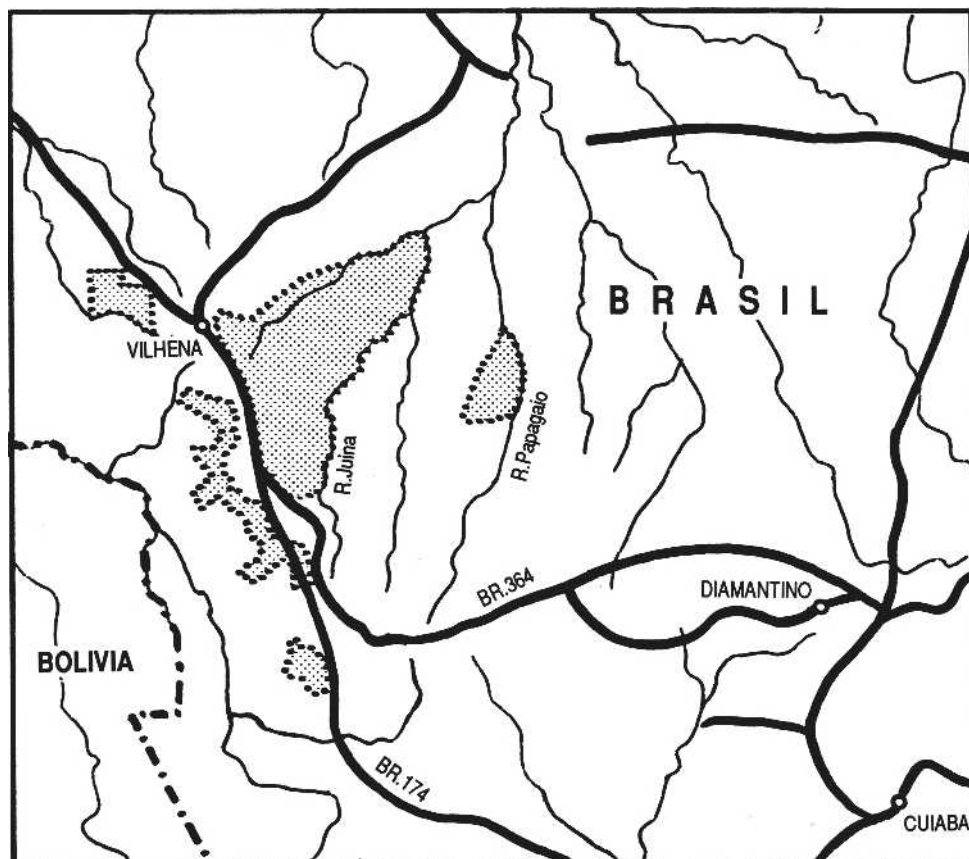
La intención del protocolo firmado con la Cooperativa, es la simple y pura contratación de la entidad cooperativista para que, a través de sus miembros, exploten la tierra reservada a la compañía minera.

Por otro lado la FUNAI no evitó que los garimpeiros instalados en los límites del Area Indígena Sararé, avanzasen para su interior.

En mayo de 1991, tras una visita al área, un informe de la FUNAI dice que: «En la ocasión notamos todavía un clima tenso durante nuestra presencia en el local. Aclaramos que debido al elevado número de garimpeiros y el pequeño número de indios no tenemos condiciones de fiscalizar la reserva en las proximidades del garimpo, ni tampoco impedir el avance de las actividades garimpeiras para el interior de la Reserva Indígena».

En junio de 1991, hubo una visita inter-institucional al garimpo. Se hicieron presentes IBAMA, FEMA, la Policía Federal, FUNAI y la CAIEMT. En esta ocasión la Coordinadora de Asuntos Indígenas del Mato Grosso constató la presencia de un garimpo situado a 8 kilómetros más arriba del primero, de aproximadamente 250 buscadores de oro, y creando una situación semejante de degradación ambiental. Todavía más arriba habían tres grupos pequeños con aproximadamente cuarenta personas en cada grupo. Fue solicitada la presencia de representantes de IBAMA para incautar ocho motores que trabajaban en el área indígena, cosa que no ocurrió.

En esta situación calamitosa y al ver que no llegaba ayuda, se reunieron los indios nambiquara, los sub-grupos *sabané*, *mama-indé*, *negarote*, *hahaintesu*, *anunsu*, *alantesu* y *katitaurlu*, funcionarios de la FUNAI y miembros de la AWARU (Comisión de Apoyo Indigenista al Pueblo Nambiquara). Así, con más de 100 personas, se encontró la única forma de verificar el avance de la invasión garimpeira. El informe presentado fue alarmante: «Llegando allí lo que vimos nos impactó mucho, a indios y no indios. Se trataba de una ciudad de barracas de lona plástica, con comercios, residencias, etc. A los costados de la vista se pierde en agujeros, arena, hilos de agua barrosa y máquinas. No existe ningún río, sólo cráteres y deforestación. La arena se extiende mucho más allá de la región devastada alcanzando lo que resta de selva y destruyendo varias especies de pequeño porte. Los árboles tienen más de



 TERRITORIO NAMBIQUARA

un metro de su tronco hundido en la arena. No pudimos precisar cuanto del Area Indígena Sararé fue invadida, porque en la región el límite natural sería la garganta de Agua Suja que ya no existe más... En la «ciudad» las condiciones son las peores posibles. Calculamos que allí viven más de 1.000 personas. No existe ninguna especie de saneamiento. Varias viviendas, transformadas en bares, venden bebidas alcohólicas ininterrumpidamente. Muchas mujeres se dedican a la prostitución. En estas condiciones, el lugar es un foco de enfermedades, propagador ideal del cólera. Sublevados por la situación, y a duras penas, conseguimos evitar la violencia de ambos lados. En este sentido, fue importante el gran número de indios que, por sí solos, intimidó a los garimpeiros». (Septiembre de 1991).

El 10 de junio de 1991, un artículo del periódico «A Folha de São Paulo» divulgó la cuestión a nivel nacional. Con la ayuda de AWARU, del Centro de Trabajo Indigenista (CTI) y del Núcleo de Derechos Indígenas (NDI), la Comunidad Nambiquara de Sararé – los *katitaurlu* – accionó frente al Ministerio Público y consiguió del Juez Federal de 9a. Vara-DF una medida favorable

a sus intereses, disponiendo que la FUNAI, IBAMA, Unión Federal y Policía Federal hagan retirar a los intrusos y recuperen el medio ambiente de la Reserva. Esta decisión fue tomada en enero de 1992 y hasta el momento no se ha tomado ninguna medida más allá de las reuniones.

En octubre de 1991, una Misión Técnica del Banco Mundial, al visitar el Area Indígena Sararé y tomar conocimiento de la situación, incluyó en el «Aide Memoire» firmado entre la Misión y el Gobierno del Estado de Mato Grosso y la FUNAI, un gran número de medidas para implementar la retirada de los intrusos del área y su recuperación ambiental, como requisito previo de negociación del préstamo en discusión por el Estado frente al Banco Mundial para el financiamiento del PRODEAGRO.

Actualmente se estima la presencia de 5.000 garimpeiros, inclusive los que salieron del Area Yanomami. Otro afluente del Rio Sararé, localizado a 6 km dentro del Area Indígena está sufriendo los impactos del garimpo. Sólo ahí existen por el momento más de 50 dragas. Los órganos públicos federales y estatales se echan las responsabilidades los unos a los otros, discutiendo quien debe

rá cargar con los costos de la expulsión de los intrusos del área y la recuperación ambiental necesaria. El clima está cada vez más tenso y todo nos lleva a creer que estamos frente a una situación similar a la de los yanomami.

A pesar de la determinación judicial de retirar inmediatamente a los intrusos del área, el 11 de marzo de 1992 el periódico «O Estado de Mato Grosso» anunciaba pomposamente la noticia, también vinculada a los noticieros locales de radio y televisión, que el gobernador del Estado había hecho un acuerdo con los garimpeiros, dándoles un plazo de 60 días para la salida de los invasores. Entendemos que tal acuerdo es ilegal porque obstruye una determinación anterior de la justicia. Por otro lado sabemos lo que significa este plazo, un aplazamiento al agravamiento del problema. Las informaciones que llegan del área dicen que tras dicho «acuerdo» el proceso de invasión se

aceleró con la entrada masiva de nuevos garimpeiros y dragas.

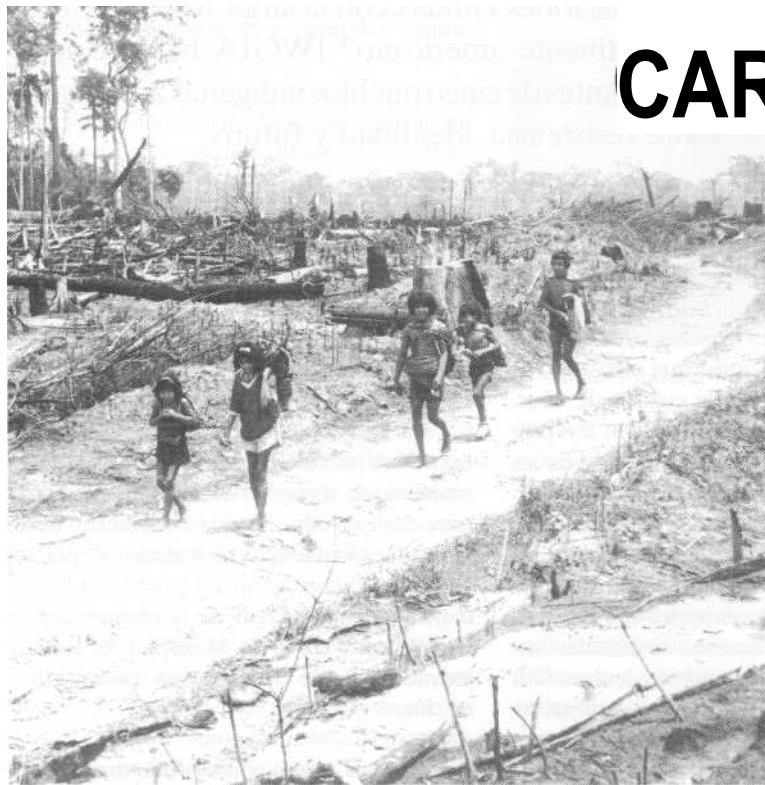
A fines de enero pasado, diez indios procuraron destruir los campamentos garimpeiros instalados en el interior del área en un intento desesperado de expulsar a los invasores de sus tierras. Días después, el 23 de enero, una camioneta llena de garimpeiros armados intentó cortar la corriente del de la FUNAI pero huyeron al notar que los indios se dirigían resueltamente en su dirección.

Tanto los indios, como los funcionarios de la FUNAI están preocupados por su seguridad. La comunidad indígena se encuentra en estado de alerta. Los hombres disminuyeron las salidas para cazar y pescar, temerosos por la seguridad de las mujeres y niños. La malaria recrudesció entre los katitauru, reduciendo todavía más su capacidad normal de sobrevivencia.

Son incuestionables los derechos indígenas en cuanto al usufructo exclusivo de sus tierras y riquezas en ellas existentes. No podemos aceptar el argumento que el garimpo es un problema social, pues esto es una distorsión de los hechos. La verdad es que el garimpo es una consecuencia del problema social brasileño y es inaceptable que los indios que hoy detentan una porción mínima de su territorio tradicional, tengan que ser sometidos, una vez más, a los problemas de los invasores de sus tierras, a costa de sus propias vidas.

La Constitución Federal es clara en su artículo 231, parágrafo 20, «las tierras tradicionalmente ocupadas por los indios se destinan a su posesión permanente, cabiéndoles el usufructo de las riquezas del suelo, de los ríos y los lagos en ellas existentes». □

Nuevo Documento IWGIA (DOCUMENTO 13)



CARRETERAS, INDIOS Y AMBIENTE EN LA AMAZONIA

Del Brasil Central al
Océano Pacífico

POR MAURO LEONEL

U\$ 12

»La cultura es nuestra forma de supervivencia«

Entrevistas con cinco representantes indígenas de las Américas sobre los 500 años y las Naciones Unidas

por, Heidi Moksnes

El año 1992 llama a los pueblos indígenas de las Américas a manifestar sus 500 años de resistencia a la colonización europea. En este año también se celebra otro «aniversario»: la décima reunión anual del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en su trabajo de elaboración de la Declaración de los

Derechos de los Pueblos Indígenas. ¿Cómo se relaciona el trabajo de influencia sobre la Declaración de las Naciones Unidas, con la larga, histórica, lucha del continente americano? IWGIA habló con representantes de cinco pueblos indígenas americanos sobre resistencia, identidad y futuro.

El Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas (GTPI) ha sido establecido por la Subcomisión sobre la Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías, con el propósito de sugerir una Declaración a presentar a la Asamblea General de la ONU. Por eso, el Grupo de Trabajo invita a representantes indígenas de todo el mundo a participar en su reunión anual. Durante las dos semanas del encuentro se discute la última redacción de la declaración y los representantes indígenas exponen asuntos locales como una «Revisión de Acontecimientos» para que el Grupo de Trabajo los considere en su redacción del texto. La reunión junta a representantes indígenas con una larga experiencia sobre asuntos internacionales, y aquellos que van a hablar, por primera vez, en nombre de su comunidad. Muchos participantes del continente americano, consideran el encuentro de este año como particularmente importante. Afirmar que el trabajo de las Naciones Unidas es sólo la última forma de una resistencia que hasta ahora ha cumplido 500 años.

Las experiencias históricas y las realidades que hoy enfrentan los pueblos indígenas de las Américas, muestran grandes diferencias. Para algunos, la colonización europea comenzó con la primera llegada de los españoles al continente, mientras que otros sólo se vieron afectados luego de cientos de años. Los efectos de la colonización han diferido también de acuerdo a la organización de las sociedades indígenas específicas, así como también de acuerdo a las diferentes estrategias de colonización implementadas por las naciones europeas. Sin embargo, hoy los pueblos indígenas de América del Norte y América Latina encuentran similitudes importantes en sus experiencias y luchas. Del norte al sur del continente decidieron enviar representantes al encuentro de las Naciones Unidas del GTPI para colaborar en el proceso de la declaración, así como para llamar la atención internacional hacia los graves problemas locales. Cinco de estos participantes hablan aquí sobre las formas de resistencia de sus pueblos en el pasado y sobre cuál es la forma que ésta toma en el presente.

Una cuestión central para estos representantes la constituye el mantenimiento de la identidad. Las cinco personas provienen de los *mohawk* de Canadá, los *blackfoot* de los Estados Unidos, los *triqui* de Méjico, los *quiché* de Guatemala y los *amarakaeri* de Perú.

Para los mohawk, el trabajo en la ONU tiene una historia larga. Ya en 1923 un jefe mohawk se dirigió a la Liga de Naciones para darles a conocer que el gobierno canadiense había violado el tratado, y que los mohawk todavía eran un pueblo independiente. **Kenneth Deer** de la comunidad de Kahnawake, cerca de Montreal, es uno de los mohawk que continúa esa tradición hoy en día.

Siempre nos hemos considerado una nación. Pero la conciencia ha crecido desde 1960, cuando el gobierno intentó destruirnos. Canadá en 1969 presentó un documento llamado el Papel Blanco, el cual decía que encararían el departamento de Asuntos Indios y Derechos Nativos dentro de diez años. Cuan-

do nos dimos cuenta de que esta legislación afectaría directamente nuestras vidas, nos politizamos mucho más en un sentido general. En vez de estar aislados, quedándonos entre nosotros, tuvimos que involucrarnos en el medio político. La consciencia de nuestro propio pueblo aumentó. Eso provocó un resurgimiento, y la idea misma de que somos una nación.

Deer ha participado en las reuniones del GTPI desde 1987 y dice que los mohawk vienen sin ilusiones. Están conscientes que la estructura de la ONU no es la suya, y que se requiere una gran lucha. Deer dice:

Lo que queremos hacer aquí es ganar el respeto de la gente, no su desprecio. Sabemos que es un trabajo a largo plazo, no de un día para el otro. Pero estamos aquí para promover nuestro derecho de autodeterminación, y hacerlo de una manera muy digna. Y sentimos que a la larga, ganaremos ese respeto.

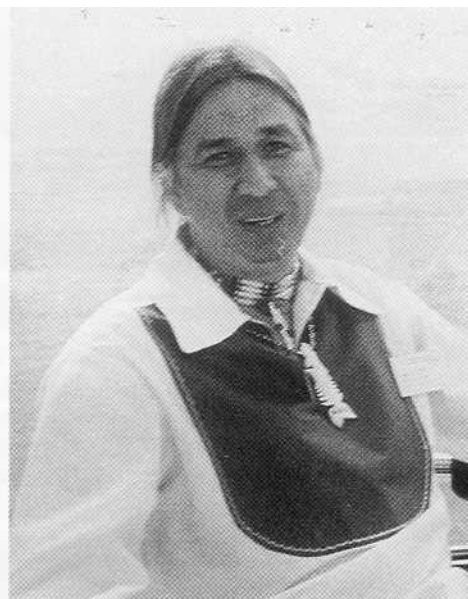
Paciente con el lento proceso de la ONU, Deer está, sin embargo, espantado por la posición que el gobierno canadiense presentó durante la reunión de este año, donde declaró que se oponía al uso de dos conceptos centrales del texto de la declaración, aquellos de «pueblos» y «autodeterminación».

De acuerdo con esta declaración, el gobierno canadiense dice que la «autodeterminación» es inaceptable al igual que el término «pueblos». Esta es una declaración absolutamente escandalosa de un gobierno. Es increíble que un país tan rico, civilizado y democrático como éste, pueda hacer semejante declaración. Tenemos una moral muy fuerte y derechos legales poderosos para poder ser autodeterminantes.

Deer habla sobre la historia de la Nación Mohawk, y de cómo ha podido mantenerse como tal, a pesar de los intentos actuales para desintegrar su cohesión y fuerza.

La razón por la cual hemos sobrevivido los últimos 500 años, es porque somos encarnizadamente nacionalistas. Somos de esta manera porque tenemos una gran tradición de nacionalidad. Antes del contacto europeo, teníamos una constitución, la Gran Ley de Paz. Resalta las responsabilidades del gobierno, cómo el gobierno está estructurado, cómo son elegidos los jefes, los deberes del hombre y los deberes de la mujer. Habla sobre nuestro ciclo espiritual, habla sobre nuestras responsabilidades sociales. Abarca

todo, todo está holísticamente comprendido en esta ley. Esta constitución nos ha permitido ser muy poderosos, muy organizados. Había una alianza, lo que llamamos Haudenoshaunee, en inglés la Confederación de las Seis Naciones. En francés se la llamaba la Iroquesa. Esta confederación es una unidad muy fuerte políticamente que nos ayudó a detener la expansión de los europeos durante doscientos años. Esta alianza y esta ley es una parte muy importante de nuestra nación. Sentimos que tenemos esta constitución, tenemos una base territorial definible, una población, un lenguaje y una cultura. Tenemos la capacidad de hacer leyes, la capacidad de instrumentarlas y de hacer acuerdos con otras naciones – los llamamos tratados. Entonces, esos son todos los componentes de una nación, y nunca hemos renunciado a esta capacidad. Por lo tanto, todavía nos considera-



Kenneth Deer. Foto: Eva Dandanell

mos hoy una nación. Nos sentimos muy seguros con respecto a estas cosas, y por lo tanto, los gobiernos canadiense y estadounidense no han logrado asimilarnos, no han logrado destruirnos. No nos pudieron destruir militarmente, y no pudieron destruir nuestra cultura a través del sistema educacional o mediante su gobierno y estructura política. Sin embargo, estuvieron muy cerca, y se ha hecho mucho, mucho daño.

KM.: ¿Cuáles son los elementos esenciales de la identidad mohawk? ¿Hablan de ello entre ustedes?

Oh, sí, hablamos de ello, y lo enseñamos a nuestros niños. Hay que transmitir el conoci-

miento de una generación a la otra, y así es como hacemos las cosas. Nuestras canciones, nuestra lengua y nuestra cultura tienen que ser transmitidas. Estuvo severamente reducida durante un tiempo, debido a los programas gubernamentales, la religión cristiana, pero no pudieron destruirnos, y ahora nuestras tradiciones están retornando en forma muy fuerte... Pienso que importantes elementos de nuestra identidad son nuestro fuerte sentido de la historia, un sentido del equilibrio entre nosotros, lo espiritual y las responsabilidades sociales. Creo que estos son importantes elementos que nos hacen fuertes y nos permiten sobrevivir. Hemos sido capaces de mantener nuestra lengua y nuestra cultura y nuestros fuerte sentido de identidad. Atribuyo eso a nuestro fuerte sentido nacionalista, nuestro fuerte sentido de quiénes somos, y de que no vamos a renunciar a ello.

Uno de los principales puntos, dice Deer, es controlar la educación. El gobierno canadiense controlaba antes la educación mohawk, pero hace veinte años lograron recuperarla, y por lo tanto, introducir su lengua y su cultura en el sistema escolar. También habla sobre cómo los gobiernos han tratado de detener el desarrollo de la constitución mohawk durante el siglo pasado. Los decretos indios de progreso, los consejos tribales, los sistemas electos y los gobiernos títeres, dice, han todos contribuido a enlentecer la aplicación continua y la adaptación de la constitución, necesarias para su significación en la sociedad de hoy. Todavía pueden, sin embargo, usar mucho de la constitución, y nuevas leyes son escritas para ser añadidas en el futuro. Originalmente transmitida por la tradición oral, a fines del siglo XVIII fue escrita parcialmente, y es ahora enseñada a través de ambas formas complementarias. Deer dice:

Consideramos a todas nuestras tradiciones como compatibles con la vida actual. Queremos mantener todo. Pero la cultura no se estanca, no es algo incambiable. La cultura es nuestra forma de supervivencia. Y el ajuste y el cambio son parte de la supervivencia. Así que pienso que nuestra cultura hoy puede ser ligeramente diferente de nuestra cultura del pasado, pero es cultura a pesar de todo. Y no creo que la deberíamos subestimar con relación a cualquier otra cultura.

La Federación Blackfoot también tiene una larga experiencia en tratar con los gobiernos de América del Norte. Separada por la frontera estadounidense-canadiense, la Federación es todavía capaz de mantener una rela-

ción estrecha entre sus cuatro naciones. **Floyd Heavyrunner** representa a la Nación Pikuni del Sur, de la Federación Blackfoot, cuyo territorio está en el estado de Montana, en los EEUU. Su nación tiene un tratado con el gobierno de los EEUU que ha sido ratificado por el congreso, y él ha venido a la ONU para asegurar que su relación de trabajo de nación a nación sea respetada.

Heavyrunner es el jefe de los Brave Dogs, la sociedad guerrera religiosa más antigua de la nación blackfoot. La sociedad es responsable de la protección de la tribu y la protección de su cultura y de otros eventos sociales de la nación. Heavyrunner explica:

Mi trabajo es defender a nuestra nación, nuestra lengua. Durante los años de cambios, fuimos capaces de mantener nuestros antiguos fundamentos. Estos antiguos fundamentos son una de las razones por la cual todavía estamos aquí – nuestra religión, nuestro modo de vida, y nuestra preocupación por los pueblos del mañana. Tenemos que asegurar la vida que habrá aquí para los pueblos del mañana.

Heavyrunner relata la actual lucha de las naciones blackfoot con su historia de manejo de los efectos de la colonización.

La cuestión de la supervivencia de nuestro pueblo se remonta muchos años, cuando el hombre blanco vino por primera vez a nuestro país, a principios del siglo XVIII. Primero fuimos visitados por los jesuitas. Eran tiempos muy interesantes, ignorábamos totalmente la existencia de esta gente, quiénes eran, y los efectos que tendrían sobre nuestro pueblo en el futuro.

Estos efectos fueron devastadores para los blackfoot. Heavyrunner cuenta sobre epidemias de viruela que casi los hizo desaparecer, sobre masacres de mujeres y niños por la caballería, y sobre hambre cuando los búfalos fueron exterminados por los cazadores blancos. Gradualmente los jefes blackfoot tuvieron que negociar tierras por comida proveniente de las provisiones del gobierno de los EEUU. Entrando en el siglo XIX, se enfrentaron con las misiones establecidas, las cuales fueron designadas por el gobierno para educarlos, y las diferentes leyes estadounidenses para regular la estructura política de sus naciones.

Tuvimos que sobrevivir a todo esto. De alguna manera tuvimos que maniobrar para evitar ser completamente destruidos por la civilización occidental... Pero durante todo este

tiempo, aunque estábamos oprimidos por los cristianos, logramos mantener nuestra lengua. Nuestra religión pasó a la clandestinidad. Recién en 1978, gracias al Decreto de Libertad de Culto, nuestra religión pudo volver a la legalidad. Antes de eso, era ilegal practicar algunas partes de nuestra religión en los Estados Unidos.

Los blackfoot fueron capaces de adaptarse a los tiempos cambiantes y todavía se aferran de sus fundamentos, incorporando soluciones inventadas a los cambios forzados, explica Heavyrunner. Un ejemplo es la lengua de búfalo, tan importante en tantas ceremonias, por ejemplo en la Danza del Sol, que fue sustituida por la lengua de vaca. Esta estrategia les permitió mantener las partes importantes de su cultura: cómo realizar sus cere-

monias para poder curarnos, remediar nuestras almas, mantener nuestra religión, y continuar en el futuro. Ese es mi trabajo, hoy, asegurar que tengamos protección. Y tenemos que protegernos de muchas cosas. Y tenemos que darnos cuenta y aceptar el hecho que el presente es hoy. Tenemos que enfrentar todos los desafíos. Tenemos que enfrentarlos con fuerza. Y la fuerza que tenemos proviene de los tiempos ancestrales, de la edad de piedra.

Hoy, el primer desafío es encontrar un equilibrio entre la necesidad de desarrollo económico de la nación, y la necesidad de conservar nuestro estilo de vida.

Hoy necesitamos dinero. No hay ninguna duda. Por lo que tenemos que tomar en consideración el desarrollo económico. Al mis-



Floyd Heavyrunner. Foto: Eva Dandanell.

mo tiempo no podemos destruir nada de nuestra cultura, no podemos destruir nada de nuestro ecosistema. No podemos hacer nada de eso. Tenemos que maniobrar a través de esta situación de tal manera que podamos preservar los intereses de nuestro pueblo. Es una decisión muy difícil.

Nuestra tribu ha puesto mucha atención sobre la preservación de nuestra lengua, y la preservación de nuestro estilo de vida. Todavía tenemos vastas áreas de campo abierto a donde ir, para proveernos de lo necesario para practicar nuestra religión. Hoy tenemos un último baluarte prístino. El área de sepulturas en el agua, un antiguo cementerio. Los ancestros todavía existen allí. Esto es muy importante para la medicina. Entonces tenemos que aferrarnos a este último baluarte

Heavyrunner explica que han habido controversias en su nación sobre la explotación de petróleo y gas, explotados desde los años 50 por compañías como Chevron y American Petrofina. También hay carbón, que todavía no ha sido explotado. Hoy, el consejo de negocios de la nación más orientado hacia occidente, ha acordado con las autoridades tradicionales que las tradiciones

blackfoot no sólo son una cosa del pasado, sino también algo que debe ser tomado en consideración cuando se tracen los planes económicos futuros para las comunidades. Para Heavyrunner, es importante encontrar recursos económicos que no sean perniciosos para el medio ambiente de los blackfoot, para así no poner en peligro la futura vida de los blackfoot. Una posibilidad que Heavyrunner ve, es aprovecharse de los derechos a las aguas que ellos poseen, por ejemplo, para vender agua limpia embotellada. Otro es desarrollar el comercio internacional de artes y artesanías, en una primera instancia.

El proyecto de comercio es una de las cuestiones que Heavyrunner espera abordar durante su estadía en Europa. Es el único blackfoot presente en la sesión de la ONU, y siente la gran responsabilidad de representar adecuadamente a los pueblos de las otras naciones blackfoot. Cuando era joven, le fue dicho una vez que estaría sentado entre muchas otras naciones, y ve esto realizarse ahora. Sin embargo, siente que el pulso de todos los pueblos indígenas representados, está todavía fuera de ritmo, y dice que le gustaría verlo regulado. Los pueblos indígenas necesitan comprometerse, dice Heavyrunner, a pesar de las grandes diferencias, con un acuerdo único, para desafiar el control, todavía en manos de los gobiernos estatales.

Una de las más largas experiencias de resistencia de la colonización europea de todo el continente americano, es la de los pueblos *maya* de Guatemala. Con la larga lista de dictaduras brutales, o gobiernos semimilitarizados, durante la última parte de este siglo, estos pueblos han sido también sometidos a una de las más duras historias de opresión. **María del Rosario Toj** representa la sección internacional del Comité de Unidad Campesina, CUC, de Guatemala, y es una *quiché*.

Para Rosario, la resistencia de su pueblo, enfrentado a los muchos medios represivos de los gobiernos, es realizada a través de las actividades diarias de las comunidades y en los hogares. Es allí donde la lengua es hablada, y es allí donde los valores son enseñados a las nuevas generaciones.

Alrededor de nuestra comunidad, por ejemplo, nunca nos pusimos a estudiar o hacer una plática profunda de que «miren, estas son nuestras costumbres, esta es nuestra lengua», no. No es tanto por conscientización como práctica cotidiana. La lengua, los trajes se mantienen por práctica cotidiana. Pero hay un momento en nuestras vidas, en nuestra propia organización comunitaria u otros ti-

pos de organizaciones, donde se plantea la necesidad de conscientizarnos también sobre los que somos. ¿Por qué pasa? ¿Qué es la vida alternativa que se nos ofrece a los indígenas? ¡Ninguna! Porque todo, todo, todo es comprado. Si tienes que dejar tu lengua, si tienes que dejar tu traje, tu comunidad, tus raíces, no es porque te va otra cultura mejor, otras raíces mejores, otros trajes mejores, otra lengua mejor, otra visión de la vida mejor. No, porque lo que está en el otro lado todo es en base de dinero. Todo es comprado. Entonces no se presenta como alternativa.

Sin embargo, enfatiza Rosario, esto no significa que ellos quieran continuar viviendo en la pobreza. Parte de la lucha de su organización es, al contrario, mejorar los aspectos materiales de sus vidas. Dice que uno puede todavía ser un *quiché* aunque viva en una casa mejor, o tenga un video, o incluso vaya a la universidad. Quieren crear las condiciones para que también esas formas de vida sean accesibles para una persona **dentro** del marco de su cultura. El derecho de mantener una identidad cultural no es suficiente, sino que sólo llevará a la marginalización. CUC lucha por definir los amplios derechos de los pueblos indígenas, y es este tipo de trabajo que ellos quieren promover en la ONU.

¿Cómo entendemos la autodeterminación que se pide aquí en la ONU? Si hay que verificar el respeto a los derechos humanos en los pueblos indígenas, esos instrumentos tienen que ser indígenas. Si hay que aplicar leyes para los pueblos indígenas, esos instrumentos que verifiquen el cumplimiento de leyes para los pueblos indígenas tienen que ser indígenas. Si hay que impulsar proyectos de desarrollo, esos instrumentos que lo apliquen tienen que ser indígenas. Porque ¿qué pasa ahora? Hay gobiernos no indígenas que elaboran y dictan leyes para los indígenas.

lo tanto, siempre van a estar a favor de ellos, no en favor de los pueblos indígenas. Y si son en favor de los pueblos indígenas, ¿por qué tiene que ser no indígenas? ¡Una forma paternalista! Es una forma de subestimación de nuestras propias capacidades. Y también va a ser una aplicación con otra visión de los problemas del mundo porque ellos no conviven con nosotros. Entonces es eso lo que queremos, instituciones, estructuras que atiendan nuestros problemas, pero en íntima relación con los otros grupos.

En sus muchos viajes a la ONU y Europa, Rosario es frecuentemente confrontada con una imagen estereotipada de qué es ser un

»indio«, y también esta vez. Sin embargo, lo peor es, dice, cuando también los indígenas usan este estereotipo.

Yo me molesto mucho cuando nosotros mismos promovemos la imagen de los indígenas como algo muy poético, muy romántico, como algo ideal. Mitos incluso, como leyendas. ¡No! Sino como algo tan natural que tiene sus cosas científicas también, que tiene su sabiduría como cualquier pueblo. Que tiene sus valores como cualquier pueblo. Como cualquier cultura. Somos diferentes a los demás y así queremos mantenernos.

Rosario reacciona al hecho de que determinados elementos de la cultura indígena son quitados de su contexto y elevados a la categoría de representantes de la identidad indígena.

Creo que hay una parte que es folclórica. Todos nuestros pueblos tienen folclore, pero no es la base de su cultura. Me refiero a los bailes, los trajes, las ceremonias. Es un elemento de nuestra vida. Y es un elemento que tiene sus momentos determinados, que tiene sus practicantes determinados. ¡No lo hace todo el pueblo de Guatemala! Es sólo un elemento de la vida. Es más lo cotidiano lo que aquí no se ve, lo cotidiano, lo que no se te presenta, pero es eso lo que nos hace ser indígenas. No luchamos en contra de que se presente esa parte de nuestra vida, sino que se lo haga el centro de nuestra vida. Y yo creo que mucho de eso viene de las mismas películas de los Estados Unidos. El prototipo del indígena que allá se presenta. Resulta que si un día encuentras un indígena que no se viste en su traje, que tiene zapatos, ya no vas a creer que es indígena. Pero no es eso. Creemos que es uno de los elementos externos, pero no es lo que va a hacer al indígena, indígena.

Las tradiciones de los pueblos indígenas, agrega Rosario, no son estáticas como el estereotipo, sino continuamente cambiantes, mientras que otras tradiciones se mantienen.

Muchas costumbres se mantienen por la validez, pero también por como las va agarrando el pueblo. Hay muchas cosas que han ido cambiando, y seguramente también antes de la llegada de los españoles. Nuestros pueblos han tenido una gran civilización, y yo estoy muy segura que muchas cosas fueron cambiando en ese tiempo también. Pero no dejamos de ser indígenas. No dejamos de ser quichés, en ese caso, o no dejamos de ser mayas, agarremos nuestras raíces – aunque

haya desarrollo, aunque hayan cambios en algunas cosas, en nuestro pensamiento, en nuestros planteamientos, en nuestras tradiciones. Pero no se deja de ser lo que es. Siempre existe esa raíz que te hace ser tu, pues, te hacer ser diferente a los demás.

Este estereotipo de cómo el indígena debería ser, no sólo limita nuestra concepción de lo qué es ser indígena, y quién es indígena. También puede impedir nuestra capacidad de reconocer quiénes son los verdaderos líderes indígenas. Rosario dice que uno no puede juzgar por los rasgos externos, por si la persona ha estudiado, o por si vive en la ciudad o en la comunidad.

No hay prototipos exactos. Es el que pueda y que esté preparado para defender las demandas de su comunidad, y que tenga raíces con ellas. La comunidad es el mejor juez.

También **Elías Kentehuari Bolívar** enfatiza la importancia de que los pueblos indígenas estén representados por líderes auténticos. Kentehuari es *amarakaeri* de la región de Madre de Dios, del Amazonas en Perú, y es presidente de AIDEMAD, una organización para estudiantes indígenas de esta región. Como Rosario, Kentehuari no encuentra que el factor crucial sea si el líder vive en la comunidad o tiene una educación y vive en la ciudad. Más bien es la cuestión de compartir experiencias y metas comunes con las comunidades lo que define la representatividad del líder.

Estos líderes falsos se reconocen por la manera de comportarse. Nosotros como indígenas no podemos sobresalir, hacer mucho número. Ellos no son de la base, elegidos por las comunidades. Ellos en si no sienten como nosotros sentimos como indígenas. Lo que es justo es luchar, por la causa indígena, definiendo lo que sufrimos y lo que queremos. El indígena viene con consciencia limpia a manifestar los problemas, a manifestar el derecho del pueblo indígena. Esto no quiere decir que no hay momentos cuando es justo e importante manifestar su cultura para poner más fuerza a las demandas, para llamar la atención, quizás para que nos respeten las autoridades del gobierno. Pero la intención tiene que ser con su base, y no para su propio prestigio. En Perú hemos tenido bastante problemas en esa cuestión, con líderes que no representan realmente las comunidades. Es cuestión de ver, nada más, pero no es fácil.

Los amarakaeri, junto con otros muchos

pueblos de la Amazonía, tienen una historia colonial marcadamente diferente de la mayoría de los pueblos indígenas de las Américas. Kentehuari dice que su pueblo vivía como un pueblo autónomo hasta los años 50. En ese entonces se establecieron las primeras misiones en el área y los pueblos fueron forzados violentamente a formar congregaciones cristianas. Desde los 80, están enfrentados a la amenaza de una invasión masiva de mestizos que vienen principalmente a causa del oro y la madera. Gran parte de los animales de caza han desaparecido y la dieta es pobre, dice Kentehuari. Estos invasores son hoy el principal problema para este pueblo. En 1983, los pueblos del Madre de Dios formaron una organización, FENAMAD, para, entre otras cosas, enfrentar la amenazante invasión.



Elías Kentehuari Bolívar.
Foto: Eva Dandanell.

Estamos organizados mucho mejor ahora. Antes había a veces peleas con otras comunidades. Pienso que ahora tenemos más fuerza, como estamos unidos varias comunidades, de lo cual ha nacido esa FENAMAD. Pero los indígenas todavía no tenemos suficiente fuerza. A pesar que somos luchadores. No tenemos en que confiar. Los dos nos atacan – el estado y los colonos que realmente nos abusan.

H.M.: ¿Es difícil para los ancianos saber cómo enfrentar esta nueva situación?

Para los viejos no es difícil. El problema es que a veces la juventud no sabemos manifes-

tarlo. Pero en sí, no, como yo soy estudiante, tienen esperanza que yo algún día venga realmente para luchar para la causa indígena, para mi comunidad. Pero también pienso que ellos están equivocados. Porque por más que yo sea estudiante, no puedo solucionar. Nada más les puedo dar herramientas.

Muchas cosas están ahora cambiando en su comunidad, dice Kentehuari. Encuentra necesarios algunos cambios. Hoy es importante, por ejemplo, poder leer y escribir. Sin embargo, dice, no deben perder sus costumbres y su lengua. Por lo tanto han iniciado un proyecto para registrar, entre otras cosas, las canciones y leyendas antiguas para futuras generaciones.

La identidad de su pueblo, afirma Kentehuari, es algo que uno lleva adentro de uno mismo, no algo que uno se pone, como el folclore. Algunos pueblos indígenas, dice, ceden ante la fuerte discriminación a la que se ven confrontados en la sociedad peruana. Pueden perder su orgullo y abandonar su identidad. Sin embargo, el no cree que sea posible en realidad cortar las raíces de uno y olvidar las costumbres y la lengua. Siempre existirán dentro de uno. Siendo hoy un estudiante de economía en la capital, Kentehuari ha aprendido a defenderse. «Tu eres lo que eres», dice «y caramba, estoy orgulloso de ser un nativo. Pienso que soy igual a otros.»

Kentehuari cree que la lucha futura será larga y difícil. El gobierno peruano no considera los derechos de los pueblos indígenas del país.

Pensé con mucha ilusión que iba a haber una solución acá en las Naciones Unidas. Pensé que era otra cosa, que era una reunión para la defensa de las comunidades nativas. Pero veo que no es así. No estoy tan contento como debería ser. Veo que, analizando, siempre hay obstáculos que realmente nos mantienen marginalizados. Lamentablemente el estado y las leyes siempre nos ponen obstáculos. No nos hacen caso y no nos convalidan los derechos que nosotros tenemos.

Esta perspectiva, hasta cierto punto desilusionada, del proceso de la ONU es también compartida por **Josefino Martínez Hernández**, coordinador del *Comité de Solidaridad Triqui en el Area Metropolitana* del estado de Oaxaca, Méjico. La organización trabaja principalmente para apoyar a los triqui que han emigrado de sus comunidades a las áreas urbanas del estado, y quienes enfrentan problemas con sus empleadores y la difícil vida ciudadana.

Es la primera vez que un triqui está pre-

sente en la ONU, y para Martínez este es un importante evento en la historia de su pueblo. Aquí tienen la posibilidad de influir, a partir de su propia experiencia, la redacción de la declaración. Sin embargo, Martínez reconoce que todavía hay muchos obstáculos para que la declaración sea adoptada. Se necesita mucho trabajo, dice, de parte de los pueblos indígenas para permitir el paso a través de diferentes filtros – la Subcomisión, la Comisión de Derechos Humanos, y finalmente, la Asamblea General. Y, sin embargo, si el gobierno mejicano ratificara la declaración, todavía no significaría nada en sí mismo. Méjico es uno de los únicos cuatro países que han ratificado hasta ahora la nueva convención revisada de la OIT sobre derechos indígenas, pero por ahora no ha

mejorado la realidad de los pueblos indígenas de Méjico.

Lo que se necesita, afirma Martínez, es consciencia entre los pueblos indígenas de los derechos legales que ya pueden exigir. Este conocimiento es algo que falta entre aquellos que aplican las leyes. Uno de los proyectos de su organización es brindar asistencia legal a los triqui que están detenidos injustamente. Están por lo tanto conscientes de que incluso leyes existentes, formuladas para proteger los derechos de los indígenas en prisión, son raramente implementadas en su beneficio. Esto, dice Martínez, es uno de los problemas principales a encarar:

Mi gente y muchas otras gentes indígenas no están informadas en este asunto. Si tu no

sabes el derecho que tienes, no puedes exigir. Por otro lado, la gente que se encarga de la justicia, tampoco sabe absolutamente nada de eso. Nosotros no vamos a estar esperando que se saque la declaración. Con o sin la declaración, vamos a empezar a trabajar ya. Hay dos trabajos en lo que yo veo ahorita. Primero, vamos a capacitar la gente. Allí se arma. Vamos al campo nosotros. Cuando la gente ya están informados, entonces ya estarán más seguros de por donde van a caminar. Y en segundo momento, aunque debe ser en primer momento también, haremos una propuesta a todas las universidades para que en la carrera de derecho se abra una especialidad para formar profesionales más especializados sobre el derecho consuetudinario.

PIERRE ROSSEL (ED.)

turismo: la producción de lo **EXOTICO**

DOCUMENTO IWGIA 7 / US\$ 11.60

Otras Américas

■ Fotografías de Sebastião Salgado



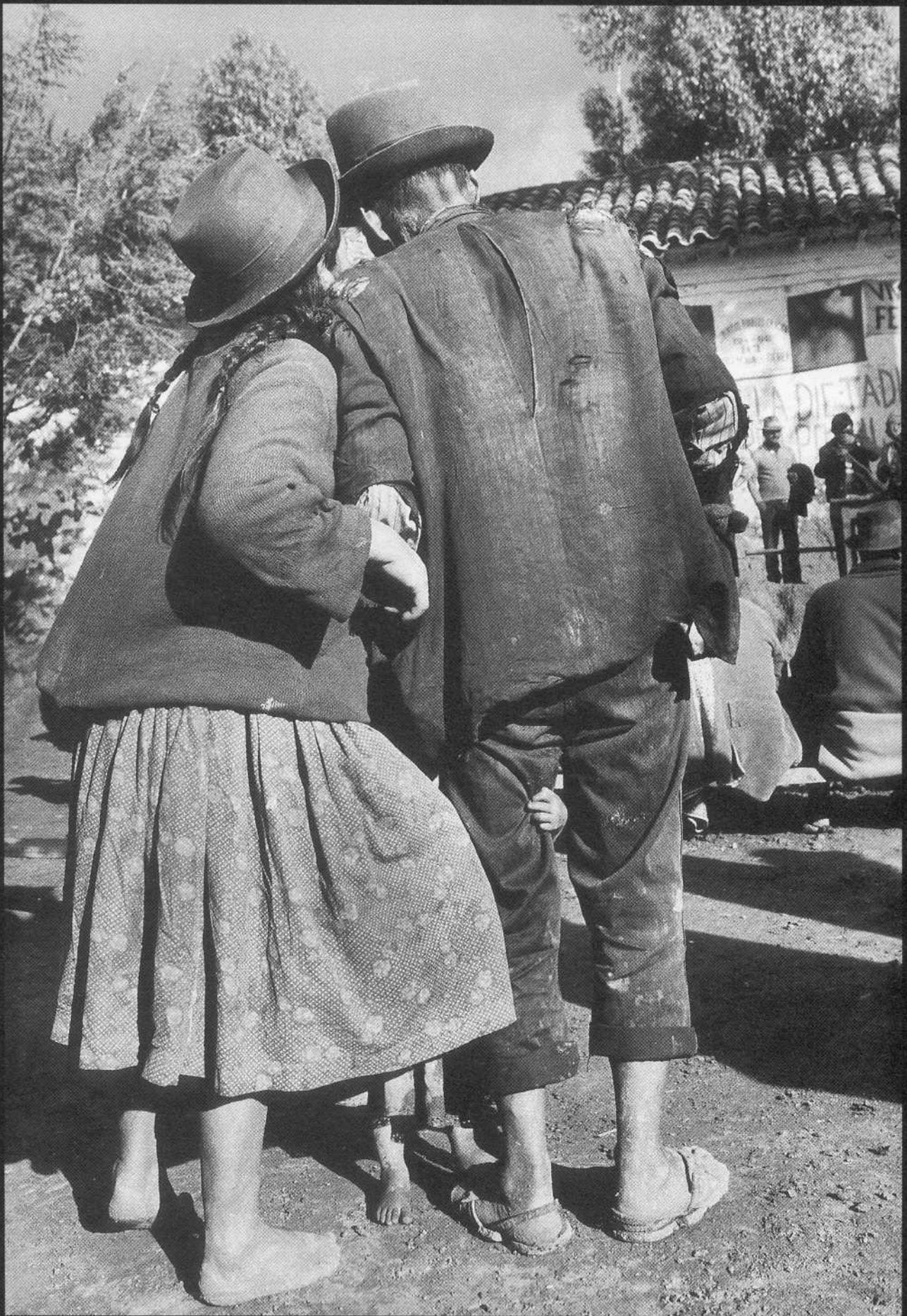
Comunidad Mapuche, Chile. 1978.



Comunidad Mixe, Oaxaca. Méjico. 1980.







Comunidad de Otavalos, Ecuador. 1978.



Comunidad Mixe, Oaxaca. Méjico. 1980.

500 Kilómetros de Resistencia

Los Indios Amazónicos marchan hacia Quito

Por: Peter G. Veilleux

Venimos a hablar en nombre de todas las vidas de la selva, especialmente por aquellas que están desapareciendo.

*Son los espíritus del agua: los Yacurunas.
Son los espíritus de la selva: los Yacharumas.
Son los espíritus de la fertilidad.
Son los espíritus del sueño.
Son los espíritus de la cosecha.
Son los dioses de la abundancia.*

*¡Allapamanda! ¡Causaimanda!
¡Jatarishum!
(¡Por la tierra! ¡Por la vida! ¡Todos nos rebelamos!)*
-de un volante distribuido por los marchantes

Eran 10.000 cuando marcharon a través de los barrios golpeados por la pobreza del sur de Quito. Esparciéndose a través de la ciudad cuando el sol iluminaba los volcanes coronados de nieve, indios de todas partes de Ecuador formaban un río humano conducido por 2.000 personas de la Provincia de Pastaza de la Amazonía Ecuatoriana. Llevando penachos de plumas, tocados de tucanes, y esgrimiendo lanzas, marcharon, seguidos por miles de indios de la sierra con sus ponchos característicos. En las calles del amanecer se alineaban espectadores curiosos. Con frecuencia, la gente se adelantaba de entre las multitudes para ofrecer comida, bebidas, dinero o solamente para estrechar la mano a los marchantes amazónicos. Los indios afluían a la adoquinada Plaza Nacional, en la Ciudad Vieja de Quito, creando un lago de plumas y ponchos de colores brillantes.

Los marchantes pidieron al gobierno que

reconociera legalmente sus territorios, y reformara la Constitución Nacional para proteger a las diferentes nacionalidades y culturas de Ecuador. Los indios están exigiendo control sobre las más grandes tierras de selva amazónica que aún quedan. Bajo una intensa protección militar, el gobierno del Presidente Rodrigo Borja satisfizo parcialmente sus demandas al reconocer oficialmente más de dos millones y medio de los casi cinco millones de acres de las tierras que ocupan. El gobierno también requirió una sesión especial del Congreso para analizar la demanda de los indios de reforma constitucional.

La marcha amazónica fue coordinada por la Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) como respuesta a un diálogo inútil, de casi tres años, entre el gobierno y las Federaciones nacionales indias, que culminó con la negativa del gobierno de legalizar territorios indios y su doblegamiento a la presión de las industrias transnacionales petroleras, madereras, mineras y turísticas para explotar la selva amazónica.

Los marchantes *quichua, shiwiar, zaparo y achuar* seguían las huellas de sus antepasados. Hace noventa años, guiados por el jefe legendario Palati, los líderes de estos grupos marcharon de sus comunidades en Pastaza a la capital, Quito, para reunirse con el gobierno, para exigir los derechos sobre el territorio que habían ocupado durante un milenio. Los líderes regresaron a sus comunidades con el título de todas sus tierras de la Provincia de Pastaza. Este título a siete millones de acres fue literalmente enterrado y legalmente olvidado cuando el jefe murió.

El 23 de abril, el Presidente Borja recibió afectuosamente y agradeció a los indios por su valentía y aceptó negociar la primera de



Ecuador

sus demandas, la legalización de sus territorios tradicionales. A pesar de la bienvenida afectuosa y las promesas, los pacíficos marchantes se encontraron con un contingente imponente de policías y militares en equipo antidisturbios y tanques militares. Tito Merino, el coordinador de la marcha comentó, en forma sinuosa, que el no se había dado cuenta que Ecuador estaba en guerra. Las organizaciones indias denunciaron formalmente la presencia militar, «Nosotros... estamos alarmados de que... hemos sido vigilados por helicópteros militares, espías y amenazados por agentes de inteligencia bajo la excusa de estar protegiéndonos... Queremos enfatizar la naturaleza pacífica en la que hemos conducido la marcha».

Cien de los líderes indios fueron permitidos de pasar a través del bloqueo militar para presentar sus demandas al Presidente Rodrigo Borja. Los líderes indios, desde Luis Macas (el Presidente de CONAIE, la Confederación Nacional India del Ecuador) hasta una partera tradicional, exhortaron al Presidente, a reconocer legalmente los derechos de los indios.

Las negociaciones con los pueblos indios de Pastaza quedaron estancadas a causa de la negativa del gobierno de reconocer legalmente el territorio indio que está dentro de una faja de tierra de 25 por 120 millas a lo largo de la frontera con el Perú. La mayor fuerza que bloquea la legalización de estas tierras es el IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización -la rama del gobierno responsable de la reforma agraria y colonización).

IERAC afirma que esta área de frontera es necesaria para la «seguridad nacional» y recientemente ha empezado una campaña para colonizar la región bajo un programa

conocido como «Fronteras Vivientes». Habiendo perdido casi la mitad de su territorio durante este siglo al Perú, el gobierno ecuatoriano está alentando el desarrollo a lo largo de sus fronteras para prevenir nuevas incursiones.

Los indígenas no piden áreas ya colonizadas, sino solamente tierras que están usando actualmente. Cerca del 35% de las comunidades indias de Pastaza están localizadas dentro de la región fronteriza marcada para la colonización. Están pidiendo que esta zona de seguridad sea reducida considerablemente.

El 13 de mayo, el gobierno de Borja cedió el derecho sobre la mitad de las tierras ocupadas por los indios. Estos piden que todo su territorio debe ser legalizado y que estas tierras deben de ser contiguas para así no separar comunidades de la misma nacionalidad indígena. En cambio, el gobierno está reconociendo 19 bloques separados de tierra, como propiedades de las comunidades individuales.

Los militares acusan a los indios de estar tratando de dividir al país al reclamar su «nacionalidad». CONAIE está claramente en desacuerdo «De ninguna manera estamos pidiendo la disolución del Estado Ecuatoriano. Sólo queremos que nuestro país reconozca legalmente el hecho que nosotros los ecuatorianos estamos integrados por diferentes naciones y culturas», declaró la Confederación Nacional India.

Los indios sospechan que los intereses petrolíferos son la raíz de la renuencia del gobierno para reconocer formalmente todo su territorio. PetroEcuador, la poderosa rama del gobierno Ecuatoriano que supervisa las concesiones de petróleo a compañías transnacionales, anunció el día anterior de que los marchantes llegaran a Quito, que la compañía petrolífera ARCO, con base en EEUU, había descubierto una gran reserva de petróleo dentro del territorio que es reivindicado por los marchantes.

OPIP organizó la marcha para prevenir la destrucción ecológica y cultural que presentaban en las regiones del norte y sur de la Amazonía Ecuatoriana. Debido principalmente a la explotación petrolífera, Ecuador tiene el índice más alto de deforestación de cualquier otro país sudamericano. La Provincia de Pastaza contiene la mayor selva prístina que queda en Ecuador.

Desde que el auge del petróleo en Ecuador empezó a principios de los años 70, más de 12 millones de acres de la selva amazónica fueron cedidos a corporaciones petroleras transnacionales. Millones de galones de petróleo, y desperdicios de productos secunda-



500 kilómetros de resistencia.

Foto: Giovanna Tazzi.

rios tóxicos han sido derramados o arrojados en la selva, contaminando la tierra, el aire y el agua. La explotación del petróleo ha traído deforestación, colonización, militarización, prostitución, alcoholismo, violencia, pobreza, desnutrición, y enfermedades al pueblo indio.

«La tratan (la Amazonía) como una caja llena de recursos», dice Tito Merino sobre la actitud del gobierno hacia la Amazonía, «La dan vuelta y la sacuden y no dejan nada para aquellos que viven en ella.»

Junto con sus demandas, OPIP presentó un plan de administración de recursos naturales en el cual explican su uso tradicional y no destructivo de la selva «no solamente para beneficios a corto plazo, sino para el beneficio de los hijos de nuestros nietos.»

El concepto de territorialidad indígena es bastante nuevo para Ecuador. Las únicas tierras actualmente reconocidas como territorios indios en el país son aquellas ocupadas por los *huaorani* -también localizadas en Pastaza- y la de los *awa* en la frontera con Colombia. Estos territorios fueron legalizados en los 80 debido a la presión internacional ejercida sobre el gobierno. Durante la última década, los activistas de desechos ambientales y humanos se han vuelto cada vez más conscientes de que los derechos territoriales son necesarios para la sobrevivencia del pueblo indígena y la protección de la selva.

OPIP quiere ahora extender estos territorios para incluir el resto de las tierras indias de Pastaza. Afirman que los derechos terri-

toriales son necesarios a fin de garantizar la sobrevivencia de sus culturas y sus comunidades.

La Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza está pidiendo al gobierno que cambie el Artículo 1 de la Constitución para que se lea, «Ecuador es un estado plurinacional, soberano, independiente, democrático y unificado, el cual reconoce, protege y respeta la diversidad cultural».

La mayoría de los países sudamericanos han reformado, o están en el proceso de reformar sus constituciones para reconocer y proteger los derechos de los indígenas. No obstante, el concepto popular en Ecuador es que los indios pertenecen al pasado, parte de lo que es conocido como «folclore», para ser comercialmente explotado.

En un intento de idear una sola y uniforme identidad cultural, el gobierno ha promovido activamente la «integración» y «civilización» de los indios desde su fundación en 1830. Esta estrategia ha llevado a la exclusión o explotación social, económica y política de los indios que comprenden el 40-45% de la población total de Ecuador.

Después de semanas de acampar en un parque público en Quito, los indios se fueron con menos de lo que se habían propuesto. Ganaron los títulos a un poco más de la mitad de las tierras que usan y el Congreso llamó a una sesión especial en junio para analizar la demanda de los indios de reforma constitucional. Pero su éxito más importante fue el de ganarse los corazones de los ecuatorianos. Los amazónicos son ahora recono-

cidos como pueblos valientes y articulados y no como «salvajes invisibles», como fueron considerados durante mucho tiempo.

Los marchantes se reunieron en Puyo, la capital de Pastaza, el 10 de abril, muchos de ellos habían caminado y navegado en canoas desde sus comunidades, a 150 millas de distancia, en la frontera peruana. Hombres, mujeres y niños nerviosamente partieron de Puyo el 11, bajo la lluvia torrencial, sosteniendo hojas y plásticos sobre la cabeza para mantenerse secos. Cuando entraban a una comunidad, multitudes de gente los esperaban, ofreciéndoles donaciones y ayuda.

En su cuarto día, fueron agasajados por músicos y una fiesta en la aldea india de Salasca. La comunidad construyó chozas de bambú en el centro del pueblo para que los marchantes descansaran. Los «salascas» abrieron todas las facilidades públicas para

ellos y los recibieron con discursos de solidaridad.

Más de la mitad de las necesidades de los marchantes, de leña, comida, bebida, cobijas, ropa, alojamiento y medicinas, fueron satisfechas por donaciones de las comunidades a lo largo de su ruta. En un comunicado de prensa, los indios declararon, «Nuestra marcha histórica ha cambiado definitivamente las relaciones entre los pueblos indios y la sociedad blanca/mestiza: las manifestaciones de solidaridad con nuestros objetivos es una señal clara de que es posible para nosotros vivir uno al lado del otro, respetuosos de la unidad dentro de nuestra diversidad.»

Muchos de los marchantes llegaron con resfriados severos y fueron tratados por uno de los doctores y/o shamanes que acompañaban la marcha. El pueblo de la selva de

Pastaza está acostumbrado a un clima muy cálido y cerca del nivel del mar. Durante la marcha, tuvieron que subir a altitudes hasta de 14.000 pies donde en las noches estaban a veces bajo cero.

El año 1992 marca 500 años desde que Cristóbal Colón empezó el proceso de colonización de las tierras indias. En reacción a las celebraciones de gala del aniversario, que son planeadas por los gobiernos e intereses corporativos por todas las Américas y Europa, el pueblo indio está conmemorando 500 años de Resistencia India. En relación a los quinientos años, los indios amazónicos declaran, «Ahora es el tiempo de la descolonización, el tiempo de reconocer nuestras ricas culturas y construir un nuevo Ecuador.» □

ANDREW GRAY

¿y después de la fiebre del oro...?

DERECHOS HUMANOS
Y AUTODESARROLLO
ENTRE LOS AMARAKAERI
DEL SUDESTE DE PERU

DOCUMENTO IWGIA 5
US\$ 9,40

La Presencia Mbyá en Uruguay

Por: Juana Olivero Sesini

AIDU – Asociación Indigenista del Uruguay

En América, los indígenas habitantes de estas latitudes afrontan una constante y tenaz lucha por seguir siendo pueblos, por seguir siendo ellos mismos, por el derecho a ser indios, en una **resistencia** contra toda forma de opresión colonial, política y económica.

Los *guarani-mbyá* del mismo modo que otros pueblos hermanos luchan para mantener los límites de sus fronteras étnicas, por conservar sus territorios, viéndose impotentes ante el avance de las sociedades nacionales y la sistemática destrucción de sus bosques, el despojo y desalojo de sus tierras y la violación de sus espacios sagrados y por ende la destrucción social que tal situación implica.

Sabido es que el territorio tradicional ocupado por los pueblos indígenas preexistía a la llegada de los europeos en una suerte de relación muy particular con la tierra de sus ancestros. En la actualidad luego de ser sometidos a las distintas modalidades del sistema explotador occidental, se ven desplazados y obligados a ocupar ecosistemas marginales inadecuados para el pleno desarrollo de su cultura.

Estas comunidades no conciben su territorio de acuerdo a las delimitaciones convencionales de las actuales fronteras de cada país, sino que consideran al amplio territorio desde la selva paraguaya hasta la costa atlántica, como tierra de sus «abuelos» *mbyá rekoá*, país *mbyá*.

El avasallamiento que soportaron y soportan los *mbyá* y demás pueblos indios por parte de la cultura dominante, ha desencadenado procesos diferentes que convergen en una gran problemática: «la amenaza de sus culturas». Procesos etnocidas – que destruyen los modos de expresión cultural –, genocidas – son diezmados físicamente por distintos medios – y ecocidas – que destru-

yen sus hábitat devastando el entorno e impidiendo su pleno desarrollo cultural. Estos factores de orden político unidos a otros de no menos complejidad, como el socio-económico y el mitológico, interactúan favoreciendo la naturaleza migrante de los *guarani-mbyá*. En una búsqueda de condiciones óptimas para desarrollar su forma ideal de vida.

Se desplazan en contingentes de familias nucleares y comienzan a llegar a zonas fronterizas de la República Oriental del Uruguay a fines de los años 70. Los principales núcleos familiares salieron del Paraguay hace aproximadamente dos décadas, para establecerse en Misiones (Argentina), de allí se trasladan a Brasil y finalmente entran a Uruguay por Aceguá, localidad fronteriza con Brasil. A la fecha, en nuestro país a los *mbyá* se les encuentra en diferentes departamentos: Montevideo, San José y Salto.

El hecho de que en nuestro país se encuentren viviendo indios *guarani-mbyá* es un significativo acontecimiento, por todo lo que el hecho implica. (*)

Nuestras naciones latinoamericanas a menudo han ignorado las culturas indígenas, omitiendo el derecho a la diferencia cultural, desplegando políticas de homogeneización. Engeuados por la soberbia heredada de los conquistadores han destruido la cultura material y espiritual de pueblos enteros.

Uruguay se ha enorgullecido en no pocas oportunidades de verse libre del «problema indígena», como si la desaparición de una cultura no representara una pérdida y un empobrecimiento, además del desvínculo que implica de la problemática latinoamericana. Por el contrario esta realidad ha sido considerada como méritos que nos permiten ser lo que no somos: europeos.

La presencia de estas familias nucleares indígenas en nuestro territorio es un hecho



Uruguay.

significativo más allá de la cuantificación en número de personas, o en su incidencia como portadores de una cultura diferente. Cualitativamente sacude conciencias e implica un desafío asumir una identidad latinoamericana sin exclusiones.

La actual distribución geográfica de los *mbyá* señala a Paraguay (oriental), a Misiones (Argentina) y al sur de Brasil como las áreas de mayor concentración y desde comienzo de los 80 se detecta la presencia de algunos núcleos familiares en Uruguay.

Se han asentado en diversos puntos del país, preferentemente en el litoral del río Uruguay y del Río de la Plata. De esa forma han estado por lapsos de tiempo fluctuando en búsqueda de condiciones óptimas en: el monte natural del arroyo Guaviyú, en la isla Filomena Grande frente a Nuevo Berlín, en Conchillas sobre el arroyo Miguelete, en el Real de San Carlos, en playa La Colorada de Montevideo, en Paso Viejo sobre el arroyo Fray Bentos entre otros.

Los *mbyá* son por excelencia habitantes de los montes. Tradicionalmente los lugares ideales para su hábitat deben tener abundante caza, pesca y posibilitar la recolección de frutos y miel silvestre. También son horticultores, sus cultivos son el maíz, la mandioca, las calabazas, porotos, melones, tabaco, maní, caña de azúcar y otros cultivos menores.

La organización social del grupo se articula en base a la familia nuclear. El factor de mayor relevancia para la cohesión social es sin lugar a duda el religioso. Su sistema de creencias regula su vida. Es el ordenador de sus acciones, de su concepción del mundo.

Hay una gran predominancia de la religión en todas las esferas de la vida mbyá. Los líderes religiosos debido a su rol, detentan gran poder y prestigio en sus comunidades.

Bajo el liderazgo de un jefe con poder de convocación se agrupan varias comunidades zonales, es el actualmente llamado *Tekoha Guazú*. Este sistema se ve seriamente amenazado por la atomización y dispersión de las comunidades, debido a la gran presión que sobre sus tierras ejerce la sociedad que los envuelve.

Como se desprende de lo expuesto en Uruguay, no existen Tekoha Guazú, ni siquiera un Tekoha. Cuando habitaron la isla Filomena Grande habían cinco familias reunidas pero en ningún momento se llegó a reconocer líder alguno, ya sea político o religioso.

Si observamos lo que ocurre en otros lugares, como Paraguay por ejemplo, estos Tekoha están formados de 5 a 20 familias, cuyo parentesco es consanguíneo y afinal. Por tanto resulta lógico pensar que en Uruguay no se eligiera un líder dado que son familias nucleares que proceden de distintos lugares y que recién ahora comienzan a emparentarse a causa de los casamientos de sus miembros.

Como consecuencia del cambio cultural operado en estas comunidades, al tener que abandonar los habitat apropiados y verse obligados a ocupar otros poco satisfactorios para el desarrollo subsistencial, efectúan actividades alternativas, como la elaboración y venta de artesanías y el desempeño de tareas de trabajos asalariados ocasionales. En Uruguay la venta de artesanías es el ingreso de mayor relevancia y en gran parte del año es la actividad sostén para la comunidad. La elaboración de la misma es comunitaria, desde los niños mayores de 10 años a los más viejos intervienen en esta actividad. La morfología es variada y difiere de la tradicional. La comercialización preferentemente está a cargo de los hombres o varones jóvenes, es realizada por ventas individuales en ferias, plazas o calles de importancia comercial y en último caso, de acuerdo a la urgencia de conversión monetaria son colocadas en comercios afines.

Otra actividad, fuente de ingresos no tradicional, es la efectuada por los jóvenes varones de la comunidad, prestando servicios en chacras, quintas o empresas relacionadas con las actividades agrícolas. Este tipo de trabajo es generalmente temporal y carecen de contratos y de beneficios sociales, por lo que están expuestos a la inescrupulosidad de algunos patrones.

De sus actividades tradicionales: cultivo,



caza, pesca y recolección en Uruguay han encontrado oportunidades disímiles de realización, debido a la gran diferencia de los ecosistemas que estaban habituados a ocupar.

En el caso particular del cultivo, por el clima no se realiza en el litoral del Río de la Plata plantación de mandioca, en cambio prospera en el norte del país. Se sustituye plantando papas. La caza está muy limitada, al igual que la pesca. En cuanto a la recolección es prácticamente inexistente, salvo algo de miel silvestre.

En síntesis se podría decir que el sistema económico mbyá está basado, cuando su habitat se lo permite, en la horticultura de subsistencia y en las actividades complementarias. Dependiendo de la época del año adquiere relevancia la artesanía y el trabajo asalariado ocasional.

En cuanto a la distribución, la característica es la posesión comunitaria de tierras, montes y agua. Y la posesión individual o familiar de los productos logrados con el esfuerzo propio, o sea artesanías, productos de cultivo, caza, etc.

Aunque todas las actividades económicas, tanto desde el punto de vista productivo como la de redistribución, están sometidas a

la obligación de la ayuda mutua entre parientes consanguíneos y compueblanos.

En forma sucinta hemos expuesto las características principales de la presencia mbyá en Uruguay, su llegada y condiciones de vida. Dicha presencia concitó la atención y generó inquietudes sobre una problemática a la que habíamos permanecido ajenos. El hecho de que suscite controversias es indicador de su importancia.

La Asociación Indigenista del Uruguay (AIDU) surge como respuesta al desafío que significó asumir en un país que históricamente exterminó los indígenas, una identidad latinoamericana que no excluye las etnias aborígenes ni a grupo étnico alguno.

(*) A la llegada del conquistador, los indígenas habitantes de lo que hoy es la República Oriental del Uruguay, se vieron diezmados por largas luchas sostenidas con los intrusos y por las enfermedades que estos portaban. Más tarde pasaron a integrar los ejércitos patrios en las luchas por la independencia. Una vez alcanzada la misma no hubo cabida para ellos en la nueva estratificación social, convirtiéndose en una »lacr« para la nobel sociedad. Durante el transcurso de la primera presidencia (1830-1835) fueron exterminados. Convocados bajo un falso pretexto y una vez reunidos los exterminaron a tiros. □

El Pueblo de los Indios: Indiantown, Florida

Por: Allan F. Burns

En 1982 nueve refugiados *maya* guatemaltecos fueron capturados por el Servicio de Inmigración y Naturalización (INS) en el sur de Florida. Cuando el INS encontró que no tenían papeles de inmigración, los nueve fueron puestos en el Centro de Detención Krome en Miami. El centro de detención Krome se había hecho famoso al principio de los 80 como el lugar dónde los cubanos de la inmigración Mariel y la gente de los botes haitianos fueron alojados. Las condiciones en el centro eran especialmente malas, así que cuando este primer grupo de mayas guatemaltecos fueron ubicados allí, tuvieron su primera experiencia de choque con la cultura institucional de los Estados Unidos. Estos ocho hombres y una mujer no se identificaron ni en español ni en inglés, así que fueron identificados como «ocho John Does y una Jane Doe». En este artículo rastreamos los cambios de identidad y de organización comunitaria de los refugiados mayas en Florida desde el primer momento de obscuridad hasta diez años después cuando hay aproximadamente de diez a veinte mil mayas guatemaltecos en Florida.

Cuando los primeros nueve *q'anjobals* fueron finalmente puestos en libertad después de varias semanas de detención, fueron a un activista, el sacerdote católico, Frank O'Loughlin, cuya parroquia en Indiantown, Florida fue el hogar temporal de muchos trabajadores inmigrantes (Santoli 1988). El nombre de Indiantown fue dado al poblado en el siglo XIX y se refiere a un viejo campamento de los indios *seminole*. Estas fueron las primeras personas de San Miguel de Acatán, en *Huehuetenango*, que hicieron de Indiantown su hogar. En los años 90 había de cuatro a cinco mil mayas en Indiantown, durante la temporada alta de cosecha del invierno en las granjas de los alrededores y los huertos cítricos. Aunque la

comunidad maya sigue siendo en su mayoría *q'anjobal*, es también el hogar de hablantes de otros idiomas mayas, incluyendo *akatek*, *jakalte*, *mam* y *quiché*. El pueblo se ha hecho conocido a través de la cadena humana de refugiados y otros inmigrantes de las tierras altas de Guatemala por la traducción española del nombre, «El Pueblo de Los Indios». Nuestra meta en este artículo es de mostrar como los mayas se han adaptado estratégicamente a la pequeña comunidad agrícola de Indiantown durante los primeros diez años de inmigración a los Estados Unidos. Además, estamos presentando el caso de Indiantown para mostrar cómo las cruciales experiencias sociales del pueblo maya en la comunidad, han resultado en una emergente identidad maya en Florida (Burns 1989). Esta identidad esta basada en representaciones diferentes de los refugiados y en el número creciente y la variedad de gente que continua inmigrando a Indiantown.

El nombre «Indiantown» es al mismo tiempo una ironía para los mayas y un reconocimiento de la importancia de la diáspora maya en la formación de una nueva identidad. La ironía de la traducción del nombre del pueblo viene del termino «Indio». «Indio» en español guatemalteco es todavía un término despectivo, que refleja el agrupamiento de la variedad de comunidades indígenas de Guatemala en una sola categoría racial. Tal simplificación y reducción es especialmente ofensiva ya que contradice un valor cultural público ubicado en la distinción de pueblos individuales y comunidades de las tierras altas de Guatemala. Craig (1977), entre otros lingüistas que han trabajado en *Cuchumatan*, el territorio de los mayas de Florida, ha comentado sobre la imposibilidad de los hablantes de lenguajes estrechamente relacionados tales como el

akatek para entender a la gente de lenguajes cercanos o incluso reconocer una lingüística común. Esto ha llevado a una proliferación de lenguajes mayas reconocidos, y pueden ser vistos como una fuente de división entre los maya. Pero también refleja un valor positivo cultural, el valor de suponer diferencias culturales en el mundo. Manning Nash describe esta visión maya del mundo:

El eje importante de esta visión del mundo, en relación a las personas y la cultura, es que los indios maya ven las diferencias culturales como «naturales». La variedad cultural es un hecho de la naturaleza. Diferentes costumbres son al mismo tiempo características y apropiadas para pueblos diferentes...

Además, estas diferencias culturales existen todas al mismo nivel de validez humana. No están clasificadas. Las diferencias no son ni mejores ni peores, son simplemente diferentes. Están en el esquema de las cosas, no para ser eliminadas, superadas o descartadas. (Nash 1988:108).

Andrés, un inmigrante de Indiantown, me explicó este concepto en términos de cómo los ciudadanos estadounidenses esperan una asimilación cultural de los inmigrantes.

«Porqué es que los Americanos quieren que nos absorbamos y nos volvamos como ellos. No les pedimos que se vuelvan como nosotros: no les pedimos que se vistan como nosotros. Se supone que son diferentes a nosotros y que nosotros somos diferentes a ellos también.»

Por accidente de historia y geografía, «El pueblo de los Indios», Indiantown, es el hogar de un número creciente de mayas. Las



identidades distintas de las diferentes aldeas y municipalidades de Guatemala están siendo sumergidas bajo la creación de esta nueva identidad como indios mayas en un contexto norteamericano.

Estatus legal y social: refugiados; emigrantes, y trabajadores migrantes

Los estimados diez a veinte mil mayas que han venido de Guatemala a Florida en los diez últimos años son refugiados a causa de la violencia política, civil e interpersonal en la región. El término refugiado en sí es muy cargado, especialmente cuando el número de refugiados en todo el mundo continúa aumentando a una velocidad alarmante (Zetter 1988). Una distinción común hecha está en el criterio de los Acuerdos de las Naciones Unidas en Ginebra, dónde cualquiera escapando, con un temor bien fundado de persecución es definido como refugiado político, y cualquiera escapando de la desintegración económica o social de su país es un refugiado económico. Los gobiernos de todo el mundo se apresuran en adoptar

esta distinción, ya que permite un estricto control de inmigración y la negación del estatus legal de inmigrantes a esas personas que son calificadas como «inmigrantes económicos». Aunque comúnmente aceptado en círculos gubernamentales, la experiencia de los mayas guatemaltecos al dejar su patria y viajar a través de Méjico y los Estados Unidos sugiere que este término necesita una reevaluación. Usaremos el término «refugiado» en un amplio sentido en este documento porque es importante reconocer que hay grados de «persecución política», y que cualquiera que es designado oficialmente como «inmigrante económico» o «extranjero ilegal», puede muchas veces cambiar su estatus a «refugiado de asilo político» por la fortuna de encontrar a un buen abogado o por acontecimientos fuera de su propio control, como «las Iglesias Bautistas Americanas» o la decisión «ABC» de la Corte Suprema de 1990, como es generalmente conocida. La decisión, basada en un caso presentado por varios grupos de iglesia colaborando con las Iglesias Bautistas Americanas, argumentó exitosamente que las decisiones de

asilo político para centroamericanos no han sido basadas en los méritos de cada caso, sino en la política exterior de los Estados Unidos durante los 80. La decisión en favor del caso presentado por las iglesias reabrió las aplicaciones de asilo político que habían sido rechazadas durante los diez últimos años.

La comunidad de Indiantown

La gente de Indiantown no están buscando más refugiados.

Indiantown es una pequeña comunidad agrícola que no recibe ningún apoyo especial por la carga de una nueva población de refugiados, y la comunidad ha sido fuertemente presionada con la cobertura de las necesidades sanitarias, educativas, sociales y emocionales del número creciente de mayas que se establecen allí. Realmente, los habitantes de Indiantown nunca se imaginaron que su pueblo se convertiría en el destino de tantas personas de Guatemala. Pero la disponibilidad de trabajo agrícola, la atmósfera de pueblo pequeño y la hospitalidad ofrecida por la Iglesia Católica pone a Indiantown dentro de la red de emigración de la diáspora maya. Indiantown está localizado tierra adentro, en la costa sureste de Florida. Su ubicación está en el cruce de varios mercados de trabajo. La tierra que le rodea incluye miles de hectáreas de ricas plantaciones cítricas, y en un momento fue el área más grande de producción de limón en Estados Unidos. El pueblo está en el extremo sur de las grandes tierras ganaderas de Florida, y linda con los inmensos campos de vegetales invernales del sur de Florida.

La agricultura es solamente una parte importante de la atracción de Indiantown para la gente tratando de sobrevivir en el mercado de trabajo en los Estados Unidos. La comunidad está en el límite del área de auge de la construcción de la Florida costera. Las comunidades de campos de golf profesionales y la interminable extensión de las comunidades planificadas de la costa tienen necesidad de mano de obra no calificada. Trabajos jornaleros, trabajo de construcción e industrias que proveen la construcción, son todas áreas donde los mayas pueden solicitar trabajo. Sería un error, el creer que el área es una meca económica donde los buenos trabajos abundan. Mucho de los trabajos que el maya encuentra son temporales, de temporadas y a menudo sin beneficios. El desempleo temporario y el subempleo son muy altos, y el trabajo agrícola estacional pone a muchos de los mayas en la corriente migratoria, por lo que Indiantown no es más

que uno en una serie de pueblos pequeños donde los trabajadores agrícolas viven durante el año.

El pueblo no está incorporado, en realidad está formado de varios poblados, próximos el uno del otro, tales como «Booker Park», «Indianwood», y el propio «Indiantown». Indiantown está centrado en el único semáforo de la comunidad, y contiene casas de clase media, escuelas públicas y la oficina de correos. Una comunidad de retiro de casas manufacturadas, «Indianwood», fue construida en los 80. Ofrece un campo de golf y la oportunidad, para los retirados, de establecerse al sur de Florida a una fracción del costo de las áreas costeras. «Booker Park», es la parte pobre del pueblo, hogar para la mayoría de los afroamericanos, hispanicos, y mayas que fueron atraídos por la existencia de trabajo de granja en el área.

El área de Indiantown tiene una economía mixta con una población permanente de 5.000 personas. Las principales fuentes de empleo son actividades y servicios agrícolas, servicios sociales y de salud, escuelas y una fábrica de helicópteros cercana.

Indiantown está también en el borde del lago Okachobee, y por lo tanto a veces hospeda deportistas que vienen a cazar y a pescar en la zona. La comunidad angloamericana de Indiantown es diversa, como en muchos de los pueblos de Estados Unidos. Las diferencias de estatus económico, religión, edad y ocupación hacen a Indiantown un terreno social complicado. El pueblo se jacta orgullosamente, de un grupo de gente con conciencia cívica y social, los cuales han formado un núcleo permanente de una «comunidad de ayuda». Esto incluye personal de emergencia médica voluntario que se ocupa del servicio de ambulancias, maestros y ayudantes voluntarios en las escuelas, y familias que se ocupan de enseñar el inglés así como hacer esfuerzos personales para incorporar a los refugiados mayas dentro de la estructura social de la comunidad. Este núcleo es aumentado por la presencia de trabajadores sociales y voluntarios del servicio social, una orden de monjas católicas y maestros laicos que dirigen la escuela de los niños trabajadores inmigrantes, abogados ayudantes para asistencia legal, trabajadores de hospital y clínicas, así como periodistas, estudiantes y organizadores de sindicatos. Esta parte de la «comunidad de ayuda» hacen de la comunidad su hogar por meses y a veces años. Debido a que Indiantown es relativamente pequeño, este grupo de gente es más visible y más influyente de lo que podrían ser en una ciudad o comunidad mayor.

No toda la gente de la comunidad es tan



Pareja maya q'unjobal en Indiantown.

Foto: Paula Horvath-Neimeyer.

hospitalaria hacia los mayas como esta «comunidad de ayuda», y tampoco hay uniformidad entre este grupo diverso en términos de metas, métodos, o conocimientos sobre refugiados (Dorman 1986).

Sin embargo, la «comunidad de ayuda» es un nuevo sector social en las vidas de los inmigrantes mayas, uno que es importante tanto para su adaptación como para su identidad en Florida.

Una vez estando en Indiantown, los mayas tienen también que adaptarse a una comunidad multiétnica de trabajadores migrantes. En Guatemala, la distinción entre diferentes aldeas o pueblos era importante en el departamento de Huehuetenango, así como la distinción entre mayas y *ladinos* (Nash 1988). Aun cuando los mayas iban a las plantaciones de la costa de Guatemala a hacer trabajo de temporada, tendían a quedarse con amigos y gente del pueblo de su propio idioma y grupo comunitario, y así tenían muy poca experiencia con la diversidad multiracial y multiétnica de un pueblo pequeño de los Estados Unidos. Desde finales de 1982 cuando los mayas empezaron a llegar a Indiantown su mundo social se ha ampliado para incluir grupos de trabajadores migratorios que se encuentran en EEUU: afroamericanos, blancos, haitianos, así como gente del Caribe, mejicanos, mejicanos americanos, y otros centroamericanos.

Como muchos pueblos pequeños de los Estados Unidos, los trabajos mal pagados, tales como los que se encuentran en granjas

y en plantaciones cítricas, han atraído una fuerza de trabajo multiétnica.

Con el correr del tiempo, diferentes grupos tienden hacia diferentes sectores de trabajo. En Indiantown, esto significó una tendencia para mejicanos y mejicanos de trabajar en la industria cítrica. Los afroamericanos tienden a trabajar en construcciones o en la industria de césped precrecido del área. Los mayas empezaron a trabajar en la industria cítrica, pero muchos se fueron rápidamente a trabajar en granjas de vegetales, la industria de vivero, criadero y la construcción no calificada. Los hombres mayas guatemaltecos tuvieron éxito en la industria constructora de campos de golf. Su cuidadosa atención de los pastos y trazado de los campos de golf y su buena voluntad de trabajar mucho y duro los hizo solicitados como fuerza de trabajo.

Vivienda

La afluencia de mayas guatemaltecos a la comunidad ha producido una tremenda tensión en la estructura social de Indiantown. Una de las primeras tensiones fue la tensión de la vivienda. Hace ya mucho tiempo que la característica de Indiantown ha sido ser un pueblo que es usado por trabajadores migrantes que viven en las afueras durante la cosecha de vegetales invernal y de cítricos, en forma temporal en edificios de apartamentos, en «campamentos» de trabajadores de granja, y en cuartos rentados. Pero los

mayas guatemaltecos presentaban un problema diferente al de los emigrantes predecibles de temporada quienes llegaron a la comunidad antes de 1980. Los guatemaltecos eran substancialmente más pobres que los inmigrantes previos, hablaban lenguas irreconocibles en la comunidad, y llenaban cualquier vivienda disponible hasta el límite. En un estudio que llevamos a cabo para el Departamento de Trabajo de EEUU, encontramos que el tamaño promedio de familia entre los mayas guatemaltecos de Indiantown, era de 12 personas, con muchas casas teniendo más de 20 personas. Los mejicanos y mejicanos americanos, por otro lado, promediaban solamente cinco personas por casa. La presión de vivienda en la comunidad es fenomenal. Los residentes angloamericanos se quejan sobre el declinamiento del valor de las casas a causa de los emigrantes. Varios mencionaron el sobrecargo del sistema de aguas cloacales del pueblo. Incluso la tendencia de los mayas de caminar, en vez de usar medios de transporte en Florida, aparta a los mayas de los residentes a largo plazo. La imagen de grupos de cinco o seis mayas caminando por la carretera principal de la comunidad presenta una imagen nueva en el pueblo. Un residente dijo que «el pueblo se está volviendo «el Pueblo de Guatemala» (Guatemalatown) – no es más «el Pueblo de los Indios» (Indiantown)».

Los costos de las viviendas son altos también. Rentas de tres o cuatrocientos dólares son comunes para departamentos no amueblados de dos cuartos más una «sobretasa» de \$25 por persona por semana si hay más de cinco. Aquellos que no tienen suficiente dinero para vivir bajo estas condiciones pueden obtener abrigo en coches o autobuses abandonados que están en propiedades donde los dueños cobran \$25 a la semana. Unos pocos inmigrantes mayas han podido comprar sus propias casas modestas en la comunidad. Como quiera que sea hay mucha presión sobre cualquiera que es propietario o que alquila una casa, para recibir huéspedes. Los parientes, amigos y aquellos que llegan a Indiantown sin hogar, todos acuden a la gente que vive en casas y les piden asilo temporario.

La vivienda es una necesidad tan crítica y visible para los mayas guatemaltecos de Indiantown que ensombrece muchos otros asuntos. La comunidad ha podido construir viviendas de rentas bajas para trabajadores de granjas, a través de una autoridad de vivienda sin afanes de lucro e intereses de Habitat para la Humanidad. Pero hay una continua llegada de gente, bien regresando al área cada invierno o inmigrando allí por la

primera vez, que inunda todas las viviendas disponibles.

Relaciones interétnicas

Las relaciones interétnicas en Indiantown son problemáticas. Mientras que las amistades individuales y relaciones entre los mayas y sus vecinos se dan, en gran medida las barreras de lengua, costumbres nacionales, desconfianza y violencia impiden desarrollar las relaciones interétnicas. Los mayas son frecuentemente el blanco de asaltos y robos debido a su pequeña estatura y por el hecho de que se sabe que no están armados. Un trabajador ilegal que entrevisté, notó que cuando habla con los guatemaltecos sobre armas en Indiantown, lo miran siempre horrorizados.

Las relaciones interétnicas en la comunidad no son especialmente mejoradas por medio del trabajo. Se piensa que el trabajo es el lugar donde el ideal de «crisol de razas» de la sociedad de EEUU opera mejor. La experiencia común de trabajo, la estructura de relaciones industriales, la camaradería que se desarrolla en el trabajo son todas ideas importantes de cómo el contexto de trabajo funciona para asimilar gente con diferentes antecedentes. Pero en Indiantown, hay un gran motivo para solicitar trabajo y la ayuda de otra gente que hable el mismo idioma en la comunidad. Sólo ocasionalmente la comunicación cruzada de idiomas es necesaria.

La extrema exigencia física del trabajo de los emigrantes impide mucho la conversación. Por ejemplo, un haitiano contaba que un hombre de habla hispana había sido contratado para trabajar en su equipo en una empresa paisajista. El haitiano trató de aprender algunas frases en español relacionadas con el trabajo. Después de varias semanas, dejó de intentar. Cuando se le preguntó si había hecho amistad con el otro, respondió que no, ya que había muy poco tiempo para hablar durante el trabajo. Aún un momento como la pausa del almuerzo no era usado para entablar relaciones sociales porque, como señaló, «es el tiempo de comer y no de hablar».

Cambios y conflictos en la comunidad

Nos encontramos indecisos de proporcionar una descripción de Indiantown de la misma manera que antropólogos e historiadores han descrito pequeñas comunidades en el pasado. La diáspora maya a Indiantown ha sido un proceso que contiene cambios anuales y acumulativos, así que lo que es verdad un año, es a menudo cambiado radicalmente en el siguiente. Los cambios anuales en la

disponibilidad de trabajo agrícola en Florida, debido a heladas o cambios en el mercado internacional, ha resultado en un movimiento de los mayas a un trabajo más establecido como los trabajos de vivero y de jardinería. El problema del crimen, vivienda y sofisticación creciente, también ha influido a que muchos mayas dejen la comunidad por otras partes en Florida. Por ejemplo, desde 1982 hasta 1985 Indiantown era el centro de la colonia maya en Florida. Desde 1985, miles de mayas se trasladaron a otras comunidades, a menudo quedándose en grupos pequeños de una o dos familias en vez de congregarse en un pueblo.

Hay probablemente unos 20.000 guatemaltecos en Florida el día de hoy (Palm Beach Post, Dic. 21, 1988). Esto significa que Indiantown es el hogar de solamente la cuarta parte de los refugiados.

Los cambios en la comunidad van más allá de los cambios de la población. El perfil demográfico de la comunidad ha cambiado dramáticamente desde 1985 cuando más hombres solteros empezaron a llegar sin familias. La inmigración familiar a Indiantown fue la característica de las primeras oleadas de refugiados mayas, pero como la emigración de Guatemala se ha vuelto más difícil y como Méjico se ha vuelto más efectivo en la captura y deportación de los guatemaltecos que tratan de atravesar el país sin papeles (Comité de Refugiados de los EEUU, 1991), son primordialmente hombres solteros jóvenes quienes pueden hacer el viaje. El resultado de la interdicción mejicana de los centroamericanos es la limitación de la edad de los emigrantes, una limitación del número absoluto de guatemaltecos y centroamericanos que entran a los Estados Unidos, y el aumento de inmigrantes mejicanos ilegales.

La comunidad guatemalteca de Indiantown ha también cambiado debido a la creciente complejidad de los inmigrantes. Como mencionamos al principio de este documento, los *q'anjobal* de San Miguel de Acatán son el grupo predominante en la comunidad, pero los ladinos, otros mayas y otros centroamericanos inmigrantes son ahora comunes en el pueblo. Los refugiados de principios de los 80 se quejan de que los nuevos inmigrantes no tienen las mismas razones de emigración que ellos. La decisión de la «Iglesia Bautista Americana» de reabrir casos de asilo político (Dic., 1990) resultará en una oleada de varios miles de casos donde el estatus de refugiado debe de ser documentado. Ahora los conflictos han tenido tiempo de presentarse en Indiantown, los cuales a menudo tienen sus bases en eventos de Guatemala.

Se han hecho acusaciones de que la gente está afiliada a diferentes grupos de guerrillas insurgentes, y también son hechas acusaciones de gente colaborando con el ejército de Guatemala. La identidad de la gente en el pueblo como »maya« o »guatemalteco« ha sido un asunto de gran conflicto así como la identidad de »q'anjobal«, »mam«, o »quiche«. La afiliación de Iglesias, evangélica, católica, o tradicional, es todavía otra área de discusión que ha empezado a surgir más y más en la comunidad. Finalmente, y tal vez lo más perjudicial, las envidias y denuncias de mayas que trabajan en funciones de servicio social en la comunidad, tales como en clínicas de salud, o organizaciones no lucrativas, son ahora comunes. Como los campos de refugiados en Campeche y Quintana Roo, aquellos individuos que adquieren posiciones de liderazgo son especialmente sujetos a una tremenda envidia de la comunidad.

Choque cultural institucional

Las dificultades en adaptarse a la vida en Indiantown van mas allá del campo de las relaciones interpersonales. En la medida que la comunidad se desarrolla, más y más refugiados entran en contacto con el choque cultural institucional en las oficinas de las burocracias gubernamentales. La policía, las cortes y el INS (Servicio de Inmigración y Naturalización) son campos obvios donde el maya se confronta a nuevos problemas, pero la experiencia en Guatemala con instituciones similares por lo menos hace esto más comprensible. Pero otras instituciones, tales como los programas estatales de salud, presentan nuevos problemas. Los jóvenes mayas, especialmente, están en una época de confusión en Indiantown. El índice de natalidad entre las mujeres adolescentes es muy alto y la diferencia de edad entre los niños muy pequeña. Muchos de los mayas han crecido en los Estados Unidos desde que eran pequeños, así que el abismo entre sus experiencias y las de sus padres es inmenso. Mientras muchos de los trabajadores de la salud asumen que existe una tradición de conocimiento de salud que las madres jóvenes adquieren en su vida en los Estados Unidos, muchas de estas mujeres han vivido su mayor parte de vida en la cultura de comunidades como Indiantown y no han vivido en comunidades mayas guatemaltecas. Su aculturación y la de sus esposos y novios son en dirección a la pobreza de la subclase del trabajo agrícola y de la construcción. En un caso reciente en el que estábamos involucrados en otra comunidad de Florida, por ejemplo, a una madre soltera

maya de 15 años, el estado le quitó su hijo por ser trabajadora migrante quien, de acuerdo con las enfermeras del hospital, no »se vinculaba« con su hijo.

Enfrentada con la audiencia de la corte, la mujer joven respondió »no« cuando se le preguntó si quería a su hijo, y »sí« cuando se le preguntó si quería regresar a Guatemala. Su español limitado y el factor de que era una inmigrante sin documentos sugería que ella estaba respondiendo a la corte como si fuera una audiencia de deportación y no una audiencia de custodia sobre el niño. Diciendo que no quería a su bebé y que quería regresar a Guatemala, estaba salvando a su hijo de su destino esperado si era deportada. Varios meses después, con la confianza ganada a través de las conversaciones con los abogados del bienestar infantil y Campo-seco, ella pidió que se le regresara su hijo. Al final, su hijo le fue devuelto, pero recién después de que el niño había pasado el primer año de su vida lejos de su madre.

Investigación colaborativa en Indiantown

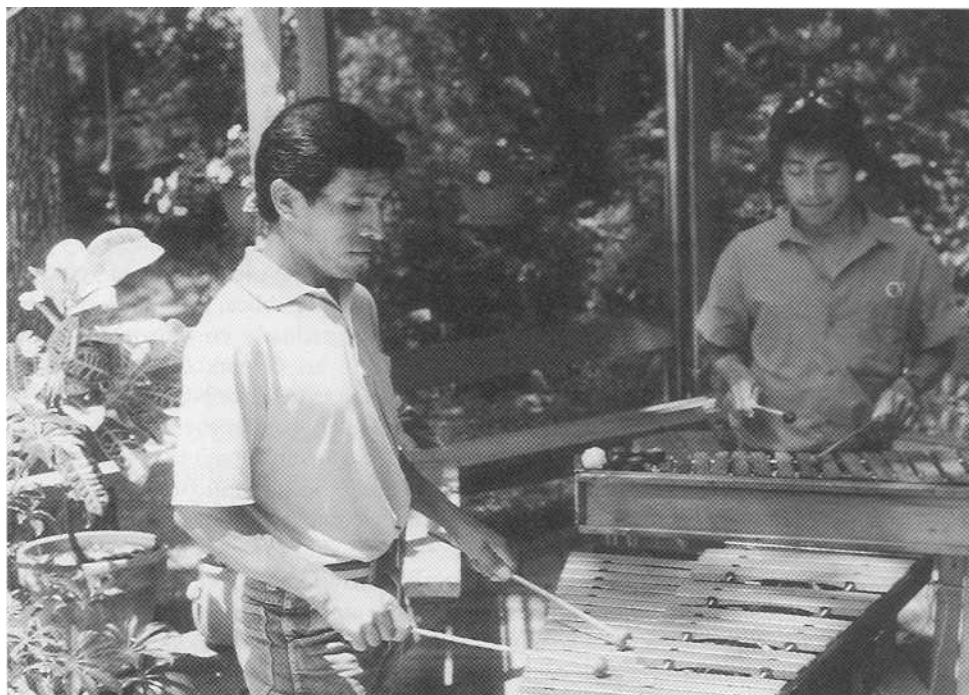
En 1983 Camposeco y Burns se conocieron a través de un amigo. Burns estaba dando cursos en la Universidad de Florida en antropología aplicada y los mayas, y Camposeco había sido uno de los pocos *j'akalte* maya que recibieron asilo político en los Estados Unidos. Camposeco fue capacitado en antropología y educación en Guatemala, así que estaba en la posición única de agente

cultural y portavoz de los nuevos mayas que llegaban a Florida.

A diferencia de los otros, su posición estaba segura, no podía ser deportado o sujeto a persecución aquí en los Estados Unidos por hablar claro sobre la situación en Guatemala. Además, sus contactos con nativos americanos, especialmente el Centro de Leyes de los Nativos Americanos proporcionaba los medios por los cuales el podía asistir a los inmigrantes mayas con asuntos de asilo e inmigración.

En 1984 empezamos un programa de antropología aplicada en Indiantown, usando una red de estudiantes y otros colegas de la Universidad de Florida, oficinas de servicio social tales como El Centro de la Iglesia Católica en Indiantown, e instituciones que se ocupan de la emigración, asilo y asuntos de justicia social.

A través de los años desde nuestro primer encuentro, hemos desarrollado un programa de organización y acción comunitaria; investigación primaria de las cuestiones de empleo, salud, y educación; la creación de videos documentales de la televisión pública sobre la comunidad; y programas de expresión cultural a través de interpretaciones de marimba en museos y universidades. No todas estas actividades tuvieron el mismo éxito, ni tampoco hemos sido los principales promotores de todas éstas. Sería equivocado ver nuestras actividades como los únicos proyectos en Indiantown. Muchas otras personas han desarrollado programas sociales



Indígenas iacalte y totmicapan tocando la "marimba" en la Fiesta de San Miguel Ocatán en Indiantown. Foto: Allan Burns

muy útiles con los mayas de la comunidad. Sin embargo, con la naturaleza cambiante de la comunidad maya de Indiantown, nuestro propio trabajo ha contribuido tanto a la legitimación como a la adaptación de los mayas. Mencionaremos un par de actividades colaborativas a las cuales hemos estado abocados, como ejemplos de este trabajo.

Una es la organización comunitaria no lucrativa, Corn-maya. Corn-maya fue fomentada por Camposeco y el antropólogo Shelton Davis en 1982 como medio para dar a los inmigrantes maya una voz en los Estados Unidos. En 1983 Camposeco viajó a Los Angeles y ayudó a organizar una asociación hermana ahí, Ixim. La asociación Corn-maya de Indiantown estaba primero bajo los auspicios de la Iglesia Católica, pero como los fondos se hicieron disponibles para asilo político y ayuda de servicio social a través del consejo Mundial Luterano, Corn-maya fue desarrollada en una organización completamente independiente. Tomó varios años adquirir suficiente experiencia para calificar para un estatus de organización no lucrativa y exenta de impuestos, pero esta experiencia les dio, a los participantes de la organización, capacitación para tratar con la burocracia y agencias gubernamentales de EEUU. Como resultado, subsiguientes líderes de Corn-maya tuvieron confianza para abordar comisiones del condado, consejo de zonas, y otras asociaciones de la comunidad para solicitar ayuda. La asociación ha sido sometida a críticas por algunos inmigrantes mayas y guatemaltecos porque está muy estrechamente vinculada con las actividades de Camposeco y Burns. Por ejemplo, una crítica de la organización era que contenía la palabra «maya», y ésta no representaba a los más recientes inmigrantes de la comunidad, que eran de Guatemala pero que no eran indígenas mayas. Ahora en los 90, se están formando otras organizaciones en contraste con la de Corn-maya pero basadas en la experiencia de la asociación.

Un segundo grupo de actividades colaborativas ha sido la creación de varias producciones de video en la comunidad. Al principio de nuestra amistad decidimos que sería importante tener un programa de video de media hora sobre los mayas que llegaron a Indiantown, para quitar algo de presión a Camposeco y otros, a los cuales se les pedía regularmente que hablaran en las iglesias y otros grupos en el estado, sobre las razones del por qué los mayas guatemaltecos venían a Florida. Camposeco tiene una gran colección de transparencias de sus años como maestro e investigador en Guatemala, y estas imágenes eran una excelente manera de

presentar el caso de los refugiados al público americano. Burns reclutó la ayuda de un equipo profesional de filmación de la estación de televisión pública de Gainesville, y juntos hicimos el primero de varios programas. Mayas en Exilio fue mostrado en estaciones PBS en Florida y también vendido a escuelas y departamentos de antropología. Todos los beneficios de ventas y rentas del programa fueron para Corn-maya. Sin embargo, el programa perdió dinero. Las ventas y rentas fueron pocas, y nunca lo necesario para recuperar los costos de la renta del equipo y los sueldos del equipo profesional de filmación para hacer el programa. Pero el programa fue bien recibido y decidimos hacer un segundo unos años después.

Este segundo programa fue enfocado en la fiesta de San Miguel, que ahora se celebraba en Indiantown como recuerdo de San Miguel de Acatán en Guatemala y como un evento público para los mayas y no-mayas de la nueva comunidad de Indiantown. Varios años después se nos pidió por March of Dimes y la corporación y el Ministerio de Mujeres Presbiterianas, hacer un video para la mujer maya sobre el cuidado prenatal y nutrición. Lo hicimos, enfocando los cambios de comida, vivienda, e instituciones, que las madres jóvenes se enfrentan en los Estados Unidos. Mientras estos videos tenían muy poco atractivo como documentales generales, tuvieron una gran distribución. Había mucho interés en el cuidado de salud de las mujeres inmigrantes en los Estados Unidos, y los videos fueron distribuidos por las instituciones financieras a través de clínicas en muchos estados.

Como la mayoría de los programas documentales, los dos videos de salud dependían de la ayuda de expertos quienes estaban dispuestos a trabajar con la comunidad por poca o ninguna remuneración. Los videos sobre la salud fueron producidos por Randi Cameon, asistente médico con un grado superior en salud pública, y María Rocha, una estudiante graduada en antropología. En Indiantown, las demandas de gente local como voluntarios en los programas de servicio social conducían frecuentemente al agotamiento. Afortunadamente la Universidad de Florida, tenía un contexto suficientemente grande como para que la gente altamente motivada pudiera aportar su capacidad a los proyectos como éstos, por periodos razonablemente cortos de tiempo, y eludir la fatiga que sus contrapartes en Indiantown sentían.

Conclusiones

La situación en Indiantown es mucho más compleja que la de otras comunidades de

refugiados que son oficialmente designadas por el gobierno o las agencias de las Naciones Unidas en el mundo. Indiantown es un pueblo donde los refugiados escogieron mudarse y no un lugar donde fueron reasentados involuntariamente. En los diez años desde que los mayas empezaron a emigrar a la comunidad, ésta se ha adaptado a ellos y al mismo tiempo las características de los inmigrantes han cambiado. Indiantown es ahora uno de los muchos lugares de la diáspora maya a través del cual los mayas guatemaltecos se mudan en ciclos episódicos y estacionales.

En la medida de que las comunidades como la de Indiantown se vinculan a través de redes de parentesco, trabajo, hospitalidad de los residentes locales y la presencia de expertos, los mayas de los Estados Unidos toman algunas características de otros nativos americanos. Quizás este pensamiento es mejor expresado por Jerónimo Camposeco:

En uno de mis viajes a una nación india en el norte del estado de Nueva York, conocí a la madre y a la hermana de mi amigo indio mohawk, Kay Yuta Clouds, con quien trabajé en Guatemala en un proyecto de Agricultura Orgánica y una escuela de Cultura, Ciencia y Filosofía maya para los hermanos mayas cakchiqueles de Poaquil, Chimaltenango. Un día en octubre de 1980, después de sus clases, Kay fue al mercado a comprar su comida, cuando regresó y pasó frente al parque de la Ciudad de Chimaltenango seis hombres fuertemente armados se le acercaron repentinamente, lo cogieron, lo golpearon y lo metieron violentamente a un carro partiendo a un rumbo desconocido, frente a muchos testigos y agentes de la policía nacional que no hicieron nada para pararlos. Días más tarde su cadáver apareció brutalmente golpeado, con señales de tortura, abandonado en las calles de Antigua Guatemala. El rostro de la madre de Kay reflejaba un profundo sufrimiento. Aún así, me sonreía, me abrazaba y me animaba, dándome fuerzas para luchar y denunciar las injusticias y sus verdaderas causas en nombre de su hijo que sacrificó su vida valiosa por la causa maya.

En febrero de 1983 los jefes mohawk y los editores del periódico indio Akwesasne Notes me llamaron urgentemente, pidiéndome que los acompañara a La Florida para asistir a los abogados del «Florida Rural Legal Services» y del «American Friends Service Committee», que estaban defendiendo a unos kanjobales de San Miguel de Acatán, detenidos en las Cárceles del INS en Krome cerca de Miami. Primero nos dirigimos a Indiantown a donde llegaron los primeros refugiados mayas, tal vez porque el sacerdote cató-

lico Frank O'Loughlin estaba protegiendo a los refugiados e inmigrantes indocumentados que llegaban a Florida. El padre inició una campaña efectiva de educación entre los campesinos sobre sus derechos como seres humanos, frente a todo tipo de abusos de la patrulla de la frontera del INS ola »Migra«. El slogan: »No firmes nada, no digas nada, llama al abogado« fue exitosamente puesto en práctica por los kanjobales detenidos, el cual los salvó de ser deportados a Guatemala. Por otro lado los detenidos decidieron no hablar el poco español que conocían sino solamente su lengua materna kanjobal, estrategia que puso en aprietos a la »Migra«, quien fracasó en sus intentos de deportarlos. A eso se debía mi presencia, porque los abogados querían presentar un buen caso ante el juez de Migración en favor de los kanjobales, ya que hablo el idioma, conozco la cultura, y en ese tiempo yo había sido uno de los poquísimos guatemaltecos que exitosamente se me había concedido asilo político. Mi experiencia y los valiosos argumentos que utilicé en mi caso ayudarían a los abogados a pelear por estos hermanos mayas. Así fue que no sólo ayudé

a preparar el material y servir de intérprete, sino también me presenté como un »expert witness« en la audiencia con el juez. Además se vio el apoyo de la iglesia, de los indios norteamericanos, de los »scholars« y otros.

La situación en San Miguel Acatán ya no es igual, es difícil que la tranquilidad vuelva, el pueblo tradicional y pacífico que existía antes es sólo un sueño ahora. Los miguelenos, jacaltecos, solomeros, mames, quiches, aguacatecos, kanjobales y otros mayas refugiados en Florida y en otros estados, como pueblo, como nación o como grupo, NO volverán a Guatemala. Quizás algunos individuos lo harán temporal o definitivamente.

Prácticamente en Norte América hay una nueva nación india, es la de los mayas en el Exilio. En vista de eso tenemos por delante un tremendo compromiso, un arduo trabajo, una constante lucha y una pelea continua en pro de respeto, reconocimiento y sobrevivencia.

Trabajos citados:

Burns, Allan F., »Internal and External Identity Among Kanjobal Refugees in Florida« págs. 46-59 en Nancy González y C. McCommon, eds., *Conflict, Migration, and Expression of Ethnicity*. Boulder: Westview Press, 1989.

Craigh, Colette, *The Structure of Jacalteco*. Austin: University of Texas Press, 1977.

Dorman, Sherri, »Applied Anthropology with Haitian Immigrants«. Non-Thesis Report, Departamento de Antropología. Gainesville, FL: University of Florida, 1986.

Nash, Manning, *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press 1989.

Santoli, Anthony, *New Americans: An Oral History*. Nueva York: Viking Publishers, 1989.

United States Commission on Refugees, *World Refugee Survey 1990*. Washington D.C., Comité para los Refugiados de los Estados Unidos, 1991.

Zetter, Roger, »Refugees and Refugee Studies: A Label and An Agenda«, *Refugee Studies (1)*:1-6, 1988. □

Publicaciones Recibidas

El Redescubrimiento de América

L'Homme-Revue Française d'Anthropologie,

Les Cahiers de L'Homme 122-124. 52, rue du Cardinal-Lemoine, 75005, París, Francia.

La conquista y colonización de las Américas es un ejemplo único de la reproducción de Europa en una escala continental. Las celebraciones del Quinto Centenario de este encuentro de dos mundos, brinda la ocasión para valorar esta experiencia de colonización, e investigar las cuestiones presentadas por la occidentalización y por las nuevas tendencias del »Americanismo«. En las vísperas del siglo XXI, la atención deberá ser dirigida hacia lo que ha sido específico sobre esta colonización, a saber el *mestizaje*, la producción de culturas y pueblos mestizos. Los artículos del Redescubrimiento de América, un número especial de la revista L'Homme, investiga dentro de las dinámicas de contactos e intercambios entre distintos pueblos y en la invención de formas originales de cultura.

Pilín Shapín

- Un Maya contemporáneo con 500 años de historia

Por: Jerónimo Camposeco

Introducción

Felipe Sebastián Miguel Felipe, es el nombre castellano de un *maya akateko* que vive en la región rural agrícola de Immokalee Fl.

Con este nombre solicitó a la Oficina de Migración en Miami Asilo Político el 30 de abril de 1991. Presentó como identificación un certificado de nacimiento expedido por la Alcaldía Municipal de San Miguel Acatán, Guatemala.

Si alguien lo busca en su comunidad, en los Montes Cuchumatanes de Guatemala, o entre sus «paisanos» en los campos de Refugiados de Chiapas, o en su nueva comunidad maya en Florida con este nombre español; todos dirían que no lo conocen. Pero si preguntan por «Pilín Shapín», su nombre akateko, todo el mundo maya sabría dar información sobre él.

Pilín nació en la aldea «Paiconop» (pueblo viejo) en las laderas del municipio de San Miguel Acatán, por allá en 1952 dentro del seno de una numerosa familia. Sus antepasados consideraron siempre esta área su natural «habitat», su «región cultural de refugio».

Al «nomás» cumplir 10 años, tuvo que viajar con sus padres a vender su fuerza de trabajo, en las plantaciones de café, algodón, caña de azúcar, ... buscando su subsistencia.

Con mucho sacrificio y paciencia lograron ahorrar un dinero, y en cooperativa con otras 30 familias *akatekas* y *q'anjobales*, pudieron comprar tierras fértiles en Ixcán, municipio de Barillas, no muy lejos de San Miguel de Acatán. San Carlos Chancolín se llamó la finca cooperativa que ellos fundaron.

Al final de la década del 70, su cosecha de café, cardamomo, banano, maíz, frijol, ... era bastante considerable.

Comenzando 1980, el gobierno militar inició una campaña contrainsurgente, con ex-

casas de Seguridad Nacional, en contra del Movimiento Guerrillero Guatemalteco. Infortunadamente, en vez de golpear a los insurgentes, el ejército orquestó sospechosamente una violencia sin precedentes de destrucción, terror y muerte en contra de las comunidades campesinas e indígenas.

Un día, en 1981, Pilín, como era costumbre fue a visitar a su hermana «Ashul» en una finca cercana llamada «Mayaland».

Cuando se aproximaba a ella, notó que el ejército había detenido y encerrado mucha gente dentro de la capilla local, algunas personas muy asustadas, lograban escapar, quienes en su apuro encontraron a Pilín que sin otra alternativa, huyó con ellas hacia las montañas. Desde allí con mucha angustia y dolor, observaban cómo sus familiares y amigos eran quemados vivos dentro de la capilla al mismo tiempo que otros morían «macheteados» en manos de los soldados.

Entre las víctimas se encontraba lamentablemente, la hermana de Pilín.

No muy lejos de allí, se encuentra la aldea «Nubila», lugar donde vivía un tío de él, hacia donde se encaminó después de la terrible impresión de la masacre de «Mayaland». De pronto, al llegar se encontró de nuevo con otra desagradable sorpresa: la aldea había sido arrasada por los militares, ejecutaron a varios vecinos e incendiaron completamente todas las casas. En esta oportunidad, para la mala suerte de Pilín, también su tío había sido torturado y asesinado,

Pensando que algo semejante podría ocurrir a su familia y a los habitantes de San Carlos Chancolín, se encaminó presuroso hacia ellos para advertirles del peligro a que estaban expuestos. Sin mayor dilación se internaron dentro de la selva de Ixcán y se dirigieron a pie tratando de alcanzar el otro lado de la frontera, para asentarse en las

inhóspitas junglas del Estado de Chiapas México.

Aparentemente se sintieron seguros en ese lugar, compartiendo su suerte con otros refugiados guatemaltecos que en diferentes campamentos estaban diseminados buscando protección de la terrible represión de las fuerzas de seguridad de Guatemala.

No obstante, violando leyes internacionales, el ejército «chapín», incursionó abusiva y encarnizadamente dentro del territorio mejicano, secuestrando y sembrando terror y muerte entre los refugiados.

Pilín se dio cuenta de este peligro y también de la «Reducción» y control a que fueron sujetos por el Gobierno Mexicano a los pocos días de haber llegado. Entonces optó mejor en huir de nuevo buscando desesperadamente la tranquilidad y seguridad que aún no encontraba. El y su familia abandonaron clandestinamente los campamentos y se encaminaron a vivir en las áreas adyacentes a la ciudad de Comitán. Estando allí trataron de confundirse con el resto de la población local y buscaron pasar desapercibidos. Estrategia que funcionó eficiente y efectivamente por un largo tiempo.

Nuestros amigos con el fin de sobrevivir, se enrolaron como braceros en las fincas cañeras y cafetaleras del estado chiapaneco. El salario que recibían era insuficiente, no alcanzaban ni siquiera para cubrir sus necesidades mínimas.

A pesar de ello, con el esfuerzo conjunto de sus padres, esposa e hijos y utilizando ciertos trucos relacionados con su estatus legal, Pilín y su familia lograron comprar una parcela de tierra, donde sembraron maíz, frijol y legumbres, para subsistir como solían hacerlo ... en las montañas de Guatemala. Últimamente con la amenaza de **repatriación** que están pregonando las autoridades

mejicanas cuya consecuencia sería la eventual pesadilla de enfrentar la violencia de los militares y paramilitares de Guatemala, más la violencia que resultaría encontrar a personas ajenas ocupando sus tierras en »Ixcán«. Pilín entonces, tuvo que hacer una decisión bastante desesperada.

Optó por dejar a su familia en Chiapas »provisionalmente« y emprender la búsqueda de refugio en Estados Unidos.

Por su indignancia, por su condición cultural y por carecer de documentos adecuados, Pilín consideró esa empresa muy difícil y arriesgada, pero pensó que era la única alternativa que le quedaba y decididamente se preparó para ella. Cuidadosamente buscó la información adecuada, adoptó formas de expresión y actitudes de sus hermanos nativos chiapanecos y oaxaqueños y se lanzó con valentía a emprender su viaje hacia EL NORTE.

En su travesía en trenes y autobuses, también hablaba y actuaba como mejicano. Evadió a la policía judicial y a los oficiales de Migración y al final de cuentas, logró llegar a los linderos de la frontera entre Sonora y Estados Unidos.

A partir de ese momento, otros refugiados centroamericanos se unieron a él y juntos emprendieron a pie, la peor de las travesías de la jornada: la larga caminata por el desierto inhóspito del Estado de Arizona.

Después de 4 días de arduo caminar, los refugiados arribaron a las orillas de la ciudad de Chandler, cerca de Fénix. Se escondieron en un huerto de naranjas con las que calmaron su sed y hambre.

Como ya era costumbre, ese lugar se convirtió en un refugio natural desde que los conflictos en América Central empezaron por la protección de sus árboles y el alimento de sus frutos en tales situaciones de emergencia. Ese lugar se volvió tan popular para los viajeros clandestinos, que aparece como un paraíso que prácticamente salva la vida y da protección a los escualidos refugiados que constantemente se arriesgan a entrar en Estados Unidos por el desierto.

Desde que llegaron los primeros desplazados en 1983, de vez en cuando aparecían por esos huertos, un tipo especial de transportistas con »Vans« (camionetas) de unos 15 a 20 pasajeros. Estos han operado clandestinamente llevando inmigrantes indocumentados a los campos de Florida principalmente; o en el verano, a las áreas rurales de Carolina del Norte y del Sur durante la cosecha de frutas y hortalizas.

A estos transportistas les llaman »coyotes« o »raiteros« (de ride). Cobran a cada persona entre 500 a 600 dólares.

La mayoría de la gente no tiene dinero cuando llega a este país, los »raiteros« han encontrado la forma efectiva de cobrar semanalmente a sus clientes cuando ya trabajan para un contratista agrícola. En otras palabras, »el coyote« algunos contratistas y »Landlords« (terratenientes), han formado un equipo que ha desarrollado eficientemente un sistema para explotar inhumana y moralmente a recientes inmigrantes agrícolas indocumentados.

Esta es la forma en que Pilín llegó a Florida. Aún sigue indocumentado. El departamento de Migración no ha dado respuesta positiva a su solicitud. Está escondido en el pueblo de Immokalee sufriendo un insoportable »shock cultural«. Sobrevive trabajando esporádicamente cosechando tomate, chile y calabazas con un »troquero« (contratista) que se arriesga a darle trabajo sin exigirle »papeles«.

En esta ocasión puede considerarse dentro de la categoría de Casta Social Marginalizada, semejante a la que tenía en Chiapas, igual a la situación que soportó en las plantaciones guatemaltecas...

Su destino es incierto, su futuro desesperado y lejano, exactamente en las mismas condiciones en que estuvieron sus antepasados durante el recorrido de 500 años, desde que la dinámica de su propio destino fue interrumpida abruptamente con la llegada de los españoles en este continente.

Unos rasgos de resistencia

En la primera parte de la historia de Pilín se observa la influencia de los misioneros europeos en forzar a los nativos a suplantar sus nombres autóctonos por nombres cristianos; aun así, la adopción de este sistema no se realizó completamente dentro de la cultura viva de los *akatekos*, *q'anjob'ales*, *chujes*,... Cada persona tiene un nombre nativo en su respectivo idioma, sistema propio practicado desde la más lejana época de sus antepasados.

Cuando es necesario contactar al mundo externo, estos hermanos encuentran un sinnúmero de problemas porque tienen que identificarse con sus nombres cristianos/castellanos. Esta situación ha provocado incertidumbre, confusión y hasta muerte.

Una vez, aquí en el exilio, dos hermanitas se inscribieron en la escuela elemental de Indiantown bajo un mismo nombre: María Pascual. Esta fue la traducción fiel de sus nombres akatekos »Malin« y »Malxcn« que a simple vista vemos la diferencia. Los nombres nativos al castellanizarse se convierten en una repetición exagerada de ellos también. En cada comunidad de esta región, hay

muchas personas que llevan el mismo nombre en castellano.

Usted amable lector tendría muchas dificultades en identificar a la gente si no conoce sus nombres autóctonos, si no conoce su ambiente, si no conoce sus costumbres,...

Este desconocimiento de parte de los extraños que han incursionado por esas regiones mayas, en parte ha ocasionado tragedias irreparables: una vez en 1982, los soldados entraron a una aldea de San Miguel de Acatán buscando a un hombre cuyo nombre de pila era Pedro Sebastián, alguien había denunciado que él era subversivo. Obviamente no se encontraba en el poblado, pero cuando el ejército preguntó por Pedro Sebastián, alguien ingenuamente, señaló a otro hombre que así se llamaba en castellano, pero no era el supuesto guerrillero que los militares buscaban. Estos, como les es característico efectúan capturas sin investigar a conciencia una persona denunciada. Cogieron y golpearon al inocente aldeano, quien era a la vez un respetado catequista católico, lo llevaron a pie al pueblo cercano de San Rafael y junto con otros akatekos fue fusilado ante los ojos atónitos del pueblo.

A pesar de todo, estos hermanos mayas continúan utilizando sus nombres nativos no importa dónde estén: Guatemala, Méjico, Estados Unidos,... Esto es un ejemplo claro de resistencia.

Sin la tierra el maya es un huérfano

Pilín, su familia y sus coterráneos, estaban obsesionados en usufructuar sus propias tierras, ese sueño se convirtió en realidad cuando lograron adquirirlas en Ixcán después de muchísimos sacrificios. Lamentablemente el sistema colonista que se vive allá, no lo ha permitido a través de sus 500 años en sus diferentes manifestaciones de opresión: invasión, despojo, esclavitud, genocidio, el servilismo de las encomiendas, los repartimientos en los pueblos de indios, los mandamientos, las aldeas modelos, los polos de desarrollo, las patrullas civiles y la militarización del país que deshizo los sueños de Pilín con la expulsión de sus tierras hacia el exilio.

Ahora, esos despojos, muerte y persecución, son de tal magnitud, que por primera vez en su historia el maya contempló la única salida que le quedaba: »El Exilio«. Para él, abandonar su tierra, su hogar, su comunidad era inconcebible. Hoy se asemeja a una planta de maíz arrancada y trasplantada lejos de su ambiente, o a un bebé arrebatado de los senos de su madre y llevado lejos para nunca más volver.

Ese es el trauma maya en los campamentos de Chiapas, en las calles y fábricas de Los

Angeles, en los »trailers« calurosos y estrechos de los campos agrícolas de Florida llenos de pesticidas, maltrato y discriminación. En las regiones frías y lejanas de los Estados del Norte incluyendo Canadá,...

La presencia maya es masiva en Florida, hay un intento de concientización. Aunque se luche por la adaptación y acomodación, necesitamos concebir una visión concreta diferente a la que adquirimos negativamente durante la pasada época de desplazamiento y asentamiento.

Ahora necesitamos promover un ciclo de reuniones serias, para expresar como individuos y como comunidad llenos de confianza y determinación, nuestros defectos y cualidades dentro de una atmósfera de crítica constructiva. Luego discutir profundamente y organizarnos. Finalmente llevar adelante una práctica de acuerdo a las decisiones en conjunto. Al ordenarnos dentro de nuestra comunidad posiblemente pretendamos la construcción de una Entidad Nacional Propia, con respeto al país anfitrión, pero con rasgos esenciales de cultura, etnicidad, idioma, arte, filosofía,...

Debemos de ser conscientes que una de las prioridades como comunidad, es nuestro estatus legal, sin él no podemos avanzar en la consecución de nuestros cometidos. Entre nosotros existe mucha inseguridad y angustia, por las eventuales apariciones de las autoridades migratorias con el fin de capturar y deportar a la gente guatemalteca.

La amnistía de la administración de Reagan en 1986 con su programa IRCA no nos ayudó mucho. Aún existimos muchos indocumentados, más los que aún están llegando de los campos de refugiados de Méjico, y de Guatemala. Todos sabemos porque el gobierno de Estados Unidos no quiere aceptar refugiados de allá.

La verdad sobre el Descubrimiento

Con el anterior relato quiero indicar que el trauma del »Descubrimiento y Conquista«, permanece como una herida abierta en el corazón del pueblo nativo del continente. Esta catástrofe antinatural, fue una combinación de una campaña militar con la introducción de epidemias y enfermedades, cuya consecuencia fue la casi extinción de los aborígenes. Tanto fue así que a esta situación violenta se le ha llamado con justa razón »El Holocausto Indígena«.

La eliminación de los nativos y la inflada ambición de los »conquistadores«, condujeron a un segundo Gran Pecado durante el proceso de la llamada »Fundación de la Civilización Occidental en el Nuevo Mundo«:

El Tráfico de Esclavos.

Esta bochornosa actividad humana, promovió el secuestro de muchos africanos convertidos en propiedad privada por los colonizadores, diezmó y provocó la muerte de millones que siguieron la suerte de sus hermanos indígenas de este continente.

Los sobrevivientes fueron forzados a sufrir una de las formas más crueles de esclavitud nunca antes registrada en los anales históricos de la humanidad.

Las actividades que están preparando ^{varios} gobiernos y organizaciones cívicas para la celebración de la llegada de Cristóbal Colón, no revelan ni por asomo el conocimiento de la verdadera historia de este acontecimiento. Es posible que no la ignoran pero están haciéndose los desentendidos, despreciando los clamores de la gente marginada y de los nativos para que la verdad sea dicha. Se debe cambiar los objetivos de esta celebración si se desea la cicatrización y la esperanza de algo diferente.

Es una falacia decir que hay un »New World Order« (Nuevo Orden Mundial). Aún continuamos bajo el Régimen Viejo cuyas raíces económicas, políticas, filosóficas, ambientales, espirituales,... están estrecha y firmemente relacionadas con la conquista y colonización de las AMERICAS.

Trabajo presentado en la Reunión Anual del American Anthropological Association, el 22 de noviembre de 1991, Chicago, Illinois. □

El Tiempo, los Mitos y las Estrellas en la Amazonía y los Andes

Por: Tim Cloudsley

Introducción

Los orígenes de las identidades de los indígenas amerindios se remontan más allá de la conquista Española. Se encuentran en las historias prehispánicas. Para poder actuar efectivamente en este mundo de hoy, cualquier pueblo o pueblos necesitan saber quiénes son; para formar el futuro los pueblos necesitan comprender y compenetrarse con su pasado. Esto es cierto de cualquier

sociedad en el mundo, pero para los pueblos indígenas de América Latina es excepcionalmente crucial entender sus bases culturales en la religión y el mito. Las orientaciones espirituales de sus economías, políticas y existencia material son generalmente tan inseparables, que la una no puede ser comprendida sin la otra. La autoconciencia es cada vez más importante para los pueblos indígenas mismos, pero es igualmente importante que los diferentes grupos étnicos en un país como Perú se comprendan el uno al otro. Sólo de esta manera pueden actuar en solidaridad, y vencer las divisiones, separaciones, malentendidos mutuos y la ignorancia que restringe o reprime su capacidad de controlar sus destinos.

Es también importante que los no indígenas, las poblaciones »mestizas« comprendan y respeten a sus paisanos indígenas, hombres y mujeres; tanto para impedir su opresión como para, a través de ellos, llegar a conocer algo esencial sobre ellos mismos. Y por último, cuanto mejor comprendan los pueblos de Europa y América del Norte a los pueblos de América Latina, menos aceptarán las estructuras de dominación y explotación

sobre aquellos, de las cuáles con frecuencia son parte, a sabiendas o no.

La historia cultural considerada en este artículo tiene lugar en una escala de tiempo mucho más larga que la de las historias de clase o nación por lo general. Muestra la interrelación esencial de las tres principales regiones culturales de América del Sur -la costa, los Andes y la selva- a pesar del aislamiento e ignorancia mutua que tan a menudo predominan hoy. Se apoya en un interés mío de hace tiempo en las relaciones entre ideas cosmológicas y los sistemas sociales de los cuales surgen. También refleja mi creencia de que las cosmologías de las sociedades tradicionales tienen un gran valor intrínseco. Tienen una importancia para todos nosotros — no únicamente para los pueblos que todavía viven inconscientemente entre ellas y a través de ellas. La civilización moderna tiene mucho que aprender de ellos, si es que va a lograr encontrar un modo menos alienado de existencia, y formas de economía y sociedad que sean ambientalmente »sustentables«.

Este artículo da una visión general de la historia cultural que considera. Mi única justificación para su esquematismo se apoya en mi convicción que es la selva la que a veces queremos ver, no los detalles de los árboles en particular. Son sistemas o grupos de mitos, símbolos y creencias lo que examino aquí.

Yo creo que los mitos deberían ser entendidos como envolviendo, *apoderándose* de todo el ser humano — en sus funciones cognitivas, intuitivas, afectivas, y sensoriales.

El psicólogo C. G. Jung estudió la transmisión cultural de mitos, y consideró la diversidad cultural como variaciones regionales de los arquetipos humanos universales. Es un *profundo* aprendizaje de miles de años que engendra estas identidades culturales en mitos.

Sigmund Freud vio en los mitos condensación de símbolos, transformación continua, y por excelencia, ambigüedad. La interpretación de mitos es análoga a la de los sueños, o del arte. No hay una sola versión o interpretación correcta de un mito. Como con un sueño potente, o con una gran obra de arte, un mito significativo moviliza la fuerza vital, la libido, la totalidad del ser humano que vive como parte de la cultura a la cual el mito pertenece. Los mitos son mucho más persistentes que meras ideologías percibidas cognoscitivamente. Es en términos de este tipo de idea que lo siguiente trata las cuestiones de identidad o identidades sudamericanas.

Está ampliamente aceptado que el cielo nocturno -los agrupamientos y movimientos de los cuerpos celestes- representan tal vez el principal objeto de una detallada observación y el estímulo primordial para la especulación (en ambos sentidos de la palabra, imaginativo y teórico) tanto para las »sociedades primitivas« como para las »civilizaciones tradicionales«. Es interesante que Aristóteles en su *Metafísica*, cuando describía la desinteresada curiosidad y el deseo de conocimiento que veía como una natural y *distin-*

tiva característica humana, hizo resaltar el fenómeno del cielo, como la esfera crucial dentro de la cual, esta habilidad floreció primero(1). El cielo nocturno, representando una mitad de lo observable para una mitad de la humanidad, fue inevitablemente el lugar de «experiencia vital cósmica» que más particularmente ejerció las primitivas capacidades humanas de asombro y cuestionamiento. Esto se debe seguramente tanto a su apariencia intrínsecamente espectacular y a su demostración, a la más inmediata e impetuosa mirada, de regularidades y pautas en sus movimientos hasta un grado que sobrepasa largamente tanto el cielo diurno como la tierra.

Estas regularidades y pautas se evidencian, en una cercana y más exacta observación, como más y más complejas, de modos tan continuos y mentalmente intrincados, que los saltos cualitativos en su comprensión han acompañado transformaciones históricas cruciales de la sociedad humana y del conocimiento humano en general – desde la transición de sociedades nómadas cazadoras y recolectoras a sociedades complejas establecidas con clases y estados, hasta el surgimiento de civilizaciones modernas occidentales en el Renacimiento y el nacimiento de la ciencia moderna.

El trabajo de Alexander Marshak(2) y otros indican que la observación, el registro, la medición y la especulación sobre estas pautas y regularidades son por cierto tan antiguos como el genotipo humano. Los diferentes tipos de sociedades humanas que han existido en el tiempo y el espacio, han demostrado distintos niveles de sofisticación en sus observaciones, y formas específicas de explicación e interpretación de los datos observados. Pero en toda forma de sociedad, incluyendo en un nuevo sentido el mundo occidental moderno, las ideas sobre el cielo nocturno han contenido dos clases de conocimientos: por un lado, una más o menos exacta información astronómica sobre ascensos, descensos, eclipses y conjunciones, etc., y por otro lado formas míticas y cosmológicas de interpretación y explicación de todos los niveles de la realidad y experiencia. Bastante naturalmente, Aristóteles, en lo referido anteriormente, unió la observación del cielo con la especulación sobre el origen del universo.

En América del Sur, la yuxtaposición de la selva amazónica con los Andes permite la observación de las llamadas sociedades primitivas, que practicaban la caza, la pesca, la recolección y la agricultura simple, junto con civilizaciones agrícolas complejas y establecidas. Desde alrededor del 1800 AC f

ron numerosas civilizaciones como éstas en los Andes, hasta que fueron unificadas en el siglo XV DC por los *incas*. Después de la Conquista Española en el 1530, la sociedad andina retuvo su carácter interconectado en contraste con los grupos étnicos-lingüísticos de la Amazonia que han retenido sus identidades esencialmente discretas y separadas.

Ahora hay una aceptación general de la tesis de Donald Lathrap que las civilizaciones andinas tomaron forma, y se desarrollaron, a partir de una Cultura de Selva Tropical. Se piensa que entre los años 3000 y 2000 AC, hubo olas de emigración que ascendieron los diferentes ríos que fluyen de los Andes a la cuenca amazónica. Las recientes investigaciones sobre las conexiones entre la América del Sur andina prehistórica y las tierras bajas tropicales, brinda evidencia arqueológica, antropológica, lingüística y botánica para apoyar este punto de vista.(3)

Aunque es tentador ver a las culturas nativas amazónicas históricas como descendientes de los precursores de las civilizaciones andinas, tales especulaciones están llenas de dificultades. En primer lugar, la antigua Cultura de Selva Tropical ribereña de la cual se piensa que evoluciona la civilización andina, desapareció a consecuencia de la Conquista. Las culturas contemporáneas nativas descienden de «los restos de supuestas sociedades agrícolas forzadas a un ambiente inapropiado para el patrón básico económico (anterior). Privados de los recursos fluviales, tales grupos tiene que depender del cacería en la selva...» (4)

Si esta «involución cultural» tomó lugar en tiempos históricos o prehistóricos para grupos particulares, o no, hace difícil la suposición de cualquier semejanza con la Cultura de Selva Tropical. Además la difusión cultural desde los Andes hasta la Amazonía, del Temprano Horizonte (comenzando en 1800 DC) hasta el presente, hace que la prioridad cronológica concerniente a cualquier elemento particular cultural sea difícil de discernir. De cualquier manera, podríamos comparar el asunto con el caso de la prehistoria de la Antigüedad Europea. La mitología Clásica Griega es ahora entendida como la evolución de una fusión de la mitología minoica con la de las tribus aqueas, una vez que las últimas empezaron a crear la civilización micénica en la Grecia continental. Restos de los mitos primitivos de los antepasados griegos en las planicies euroasiáticas y de la Creta prehistórica, pueden ser detectados en la mitología de la Grecia Clásica.(5) De la misma manera formas primitivas de los mitos del Amazonas también se pueden percibir en la mitología andina.

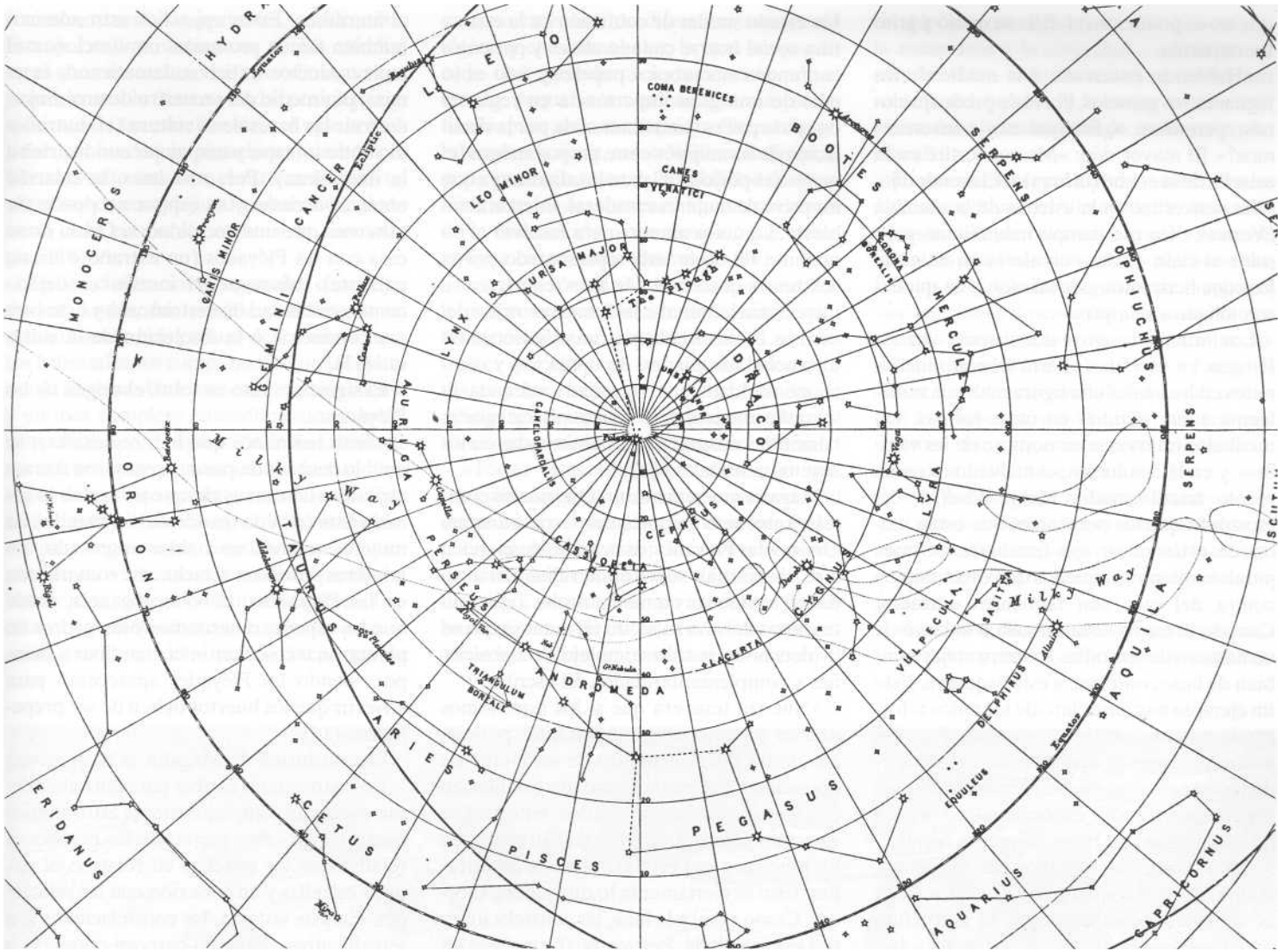
Entre sociedades amazónicas el conocimiento astronómico con respecto a los ascensos y descensos estelares heliacos, especialmente de las constelaciones de Orión y las Pléyades, son comunes. En formas apropiadas a sociedades que practican la cacería, la pesca, la recolección y la agricultura simple, son usados para anunciar los principios y los fines de estaciones de lluvia o de sequía, los tiempos de siembra o cosecha, y la aparición o los períodos de reproducción de especies específicas de animales, pájaros, peces o plantas que en algunos casos (pero no todos) son cazados o recolectados.(6) Tal observación y conocimiento está integralmente relacionado con mitos y ritos en los que se refiere a un tiempo primigenio antes de que el mundo tomara su forma común actual. Los mitos y rituales frecuentemente celebran o permiten un «regreso eterno» a un tiempo mítico de los ancestros(7). A menudo este tiempo es concebido como previo a una inundación u otro desastre, a veces como parte de una más amplia cosmología que abarca ciclos de destrucción recurrentes, seguidos de una recreación(8). Los mitos algunas veces cuentan de cómo, en el tiempo de la primera creación original del mundo y de los ancestros, habían ocurrido algunas transgresiones -como asesinato o incesto- lo que resultó que algunos o todos los ancestros se fueron al cielo para convertirse en estrellas, constelaciones o la Vía Láctea. Por ejemplo, Edmundo Magaña(9) da los siguientes dos mitos de los indios *kaiña* (caribes) de Surinám:

1. «Origen de la constelación de *Siritjo* (las Pléyades):

«Un hombre mató a su hermano y fue al pueblo con uno de los brazos. Le dijo a la esposa de su hermano que había muerto. Empezó a vivir con ella. El alma del hombre muerto se instaló en un árbol cercano. A causa de sus gemidos, la esposa se dio cuenta de lo que realmente había sucedido. El hombre decidió matar a su esposa y a su hijo. Un día, cuando cazaba, empujó a la mujer dentro de un árbol hueco y lo tapó. El espíritu del hermano muerto se le apareció al asesino y le pidió que lo enterrara – y si lo hacía, dejaría de molestarlo. Cuando estaba enterrando el cuerpo, las entrañas se fueron al cielo y surgió *Siritjo* (las Pléyades).»

2. «*Pia* y *Makunaima*:

«El sol embarazó a una mujer con gemelos, *a* y *Makunaima*. Un día ella fue a buscar a su esposo. Llegó accidentalmente a la casa



de *Kono(bo)-aru*, la rana de lluvia, la madre del jaguar. Cuando el jaguar regresó a su casa mató a la mujer y encontró a los dos niños aún no nacidos. El decidió quedarse-los. Al mes alcanzaron el tamaño de un hombre. La abuela les mandó disparar a los «powies», diciéndoles que había sido este pájaro el que había matado a su madre. Así lo hicieron día tras día. El último de los «powies», viendo que iba a ser matado, les contó que era el jaguar el que había matado a su madre.»

...este es un fragmento del largo mito que termina con la transformación de *Makunaima* en la constelación de *Siritjo* (las Pléyades)... Los gemelos se convirtieron en la constelación de los Gemelos, *Pio-kanammo*, correspondiendo a Alfa y Beta del Centauro, y los «powies» la constelación de *Wokoyuman*, el Pájaro Curassow (la Cruz). El jaguar parece que se convirtió en la constelación de *Kaitusiyuman*, correspondiendo a la Corona Boreal.»

James Regan(10) relata el siguiente mito del río Napo en Perú: «Al principio del tiempo había una mujer embarazada. Su marido se había perdido. El era probablemente *Killa*, la luna. La mujer no sabía donde estaba su marido. Siguió una senda buscándolo. Ella les preguntó a sus gemelos no natos que llevaba en su vientre «¿Dónde está su papá?». Los bebés dijeron «Está muy lejos. No sabes donde está, búscalo por esta senda».

«Caminó y caminó hasta que se perdió. Siguiendo el sonido de alguien recogiendo leña, llegó a la Vieja Mujer de los Jaguares. «¿De dónde vienes?» ella preguntó. «Vengo de por ahí,» replicó la mujer embarazada. La Vieja Mujer Jaguar la llevó a su casa. Los jaguares jóvenes llegaron.

«¡Grrr! Se comieron entera a la mujer embarazada. Pero la Vieja Jaguar dijo: «Déjenme el estómago». En el estómago encontró a los gemelos. Los tomó con cuidado, los lavó y los puso delicadamente en un jarro grande, protegiéndolos con algodón.

«Los gemelos crecieron rápidamente en el jarro; pronto se hicieron grandes. Cuando todos los jaguares estaban fuera, salieron. Y la Vieja Mujer Jaguar los cuidó. Cuando fueron más grandes, los hermanos decidieron matarla. «Sus hijos se comieron a nuestra madre, entonces mataremos a la suya,» dijeron.

«Decidieron atrapar a la Vieja Jaguar. Prepararon una cueva al pie de un monte, y pusieron toda clase de instrumentos musicales para hacerla entrar. Se le acercaron y le dijeron: «Te hemos hecho una casa nueva.» La Jaguar Vieja no les creyó, sospechando una trampa. Pero al final la persuadieron. Le gustó la casa. Los gemelos cantaron toda clase de canciones y la hicieron bailar muchas veces. Después la hicieron sentarse en un banco que estaba cubierto con alquitrán. Descansó. Después de un momento la trataron de levantar, pero fue inútil. Estaba pegada al banco. Los gemelos ascendieron rápidamente hacia las estrellas, y cerraron la puerta sobre la madre de todos los jaguares,

que no se podía mover. Ella se enojó y gritó fuertemente.

»Habiendo encerrado a la madre de los jaguares, los gemelos, libres de preocupaciones, pensaron: »¿En qué nos convertiremos?« El mayor dijo: »Me convertiré en la estrella de la noche (la luna).« El menor dijo: »Me convertiré en la estrella de la mañana (Venus).« En ese tiempo había lianas para subir al cielo — como escaleras en la selva. Los dos hermanos ascendieron y se quedaron allí para siempre.«

Los *nomachiguenga* del sistema del río Pangoa en el este de Perú tienen muchos mitos en los cuales una figura malvada transforma a sus víctimas en otras formas. Un mediador interviene en nombre de las víctimas, y en la resolución, el malvado es igualmente transformado. Mary Wise(11) ha mostrado que los personajes que están juntos en estos mitos son familiares en línea paralela mientras aquellos que están uno en contra del otro son familiares cruzados. Cuando la trama se desarrolla a lo largo de un número de episodios, los personajes cambian de lado conforme a este esquema. Este es un ejemplo bastante claro de los mitos reforzando normas sociales y acuerdos. Pero los mitos con respecto a las estrellas en las sociedades amazónicas, pueden generalmente ser interpretados como explicaciones y relatos de los orígenes de la organización social.

Un convincente cuadro del encadenamiento de la astronomía con el mito, y así de la actividad económica con la estructura social, es proporcionado por Magaña sobre los *kaliña* de Surinám. Un mito *kaliña* cuenta sobre un hermano y hermana incestuosos que se convirtieron en la luna y el sol:

»La ansiedad con la cual los eclipses lunares y solares eran observados y los rituales que le seguían pueden ser explicados por la cosmología de los *caribes*. Los fenómenos astronómicos de carácter periódico sirven como modelos sobre los cuales las relaciones sociales están diseñadas o al menos son explicadas, aplicándoles categorías de la estructura social. El sol y la luna sirven como paradigma para conceptualizar relaciones entre parientes próximos, especialmente entre categorías tales como hermano y hermana, para los cuales el casamiento o las relaciones sexuales están prohibidas, y los movimientos del sol y de la luna son vistos como los equivalentes de la manera cómo estas categorías deberían comportarse. El eclipse es, a nivel sociológico, el equivalente a un incesto, el caos y la confusión que resultaría si esto pudiera suceder, son proyectadas en el cielo: confusión entre el día y la noche, el verano y el invierno, calor y frío.

Un estado similar de confusión en la estructura social ocurre cuando afines y parientes confunden sus propios papeles y éste es (o era) de una gran importancia en regiones donde la paz es (era) mantenida por la circulación de las mujeres entre grupos amigos (el incesto es perjudicial para las alianzas ya que los priva de mujeres casaderas, intercambiables)... La única manera para resolver el inminente fin de la vida representado por el eclipse, es que el sol y la luna regresen a su trayectoria habitual... Así como el orden del cosmos es alcanzado por una dialéctica de distancias apropiadas, de oposición y complementariedad, una sociedad ordenada es + lograda manteniendo entre sus categorías básicas las mismas pautas observadas en los objetos celestiales.«(12)

Magaña muestra que en Guyana las constelaciones más importantes, especialmente Orión y las Pléyades, ascienden, descienden o se encuentran sobre el meridiano al atardecer, amanecer y a media noche a diferentes horas del año solar, de tal manera que se evidencia un patrón complejo de oposiciones y complementariedades. El escribe:

»Nuestra tesis era que si los astrónomos nativos seleccionaban importantes posiciones de las estrellas dentro de un marco de oposición y complementariedad y establecían entre ellas vínculos necesarios, entonces se encontraría la misma clase de estructura en los mitos con respecto al origen de las estrellas. Esto es ciertamente lo que parece suceder. Como el sol y la luna, las constelaciones son gente exilada. *Epietombo* (Orión) era un cazador que mató y asó a su esposa, la cortó en pedazos y se la ofreció a su suegra como carne de tapir. Su cuñado lo descubrió, corrió tras él, y le cortó su pierna con un chafarote cuando el estaba tratando de subir a su canoa o cuando estaba trepándose a un árbol. Subió al cielo llevándose su asado (*sitiryó surari*; el Cuadrado de Pegaso); su mujer se convirtió en *sirityo* (las Pléyades). En otras variantes, *Epietombo* mató un tapir (el amante de su esposa); su esposa se va al cielo (las Pléyades) seguida de su amante (*maipuriyuman*, la quijada de tapir, las Hades) y su esposo (Orión). Existe entonces entre Orión y las Pléyades una relación marcada por oposición... (la cual) se podría decir que sucede en junio en el cielo: el período de desaparición de las Pléyades se extiende de mediados de mayo hasta las primeras semanas de junio mientras que Orión desaparece de mediados de junio hasta las primeras semanas de julio. En los días precedentes al solsticio de verano, sólo se puede ver levantarse a las Pléyades al amanecer, mientras que Orión sólo se puede ver cuando se pone

al atardecer. Estos episodios astronómicos también tienen profundas implicaciones: el tapir, seductor mítico sudamericano, amenaza, por medio del secuestro de una mujer, destruir las bases de la cultura (el matrimonio entre un tapir y una mujer conducirían a la naturaleza). Por otro lado, la relación entre *Epietombo* y su esposa no puede ser otra cosa que una necesidad: si Orión no se casa con las Pléyades (un extraño o un no pariente) solamente el incesto es dejado como posibilidad de matrimonio y ésta otra vez conduciría a la disolución de la cultura.«(13).

El siguiente mito es sobre el origen de las Pléyades:

»Siete hermanos que han regresado a su pueblo después de cazar, se enojaron con sus esposas o hermanas porque no tenían la comida lista (pan de mandioca)... (cuando) las mujeres todavía no habían regresado, los hombres se fueron al cielo... Se convirtieron en las Pléyades... hubo negligencia, desde que las esposas o hermanas y los padres no plantaron o cosecharon la mandioca a tiempo... siendo las Pléyades aparecerán para advertir que los huertos deben de ser preparados.«(14)

La conclusión de Magaña es la siguiente:

Los astrónomos caribes parecen haber desarrollado un complejo sistema astronómico basado en la observación de las posiciones relativas de las estrellas en relación al sol, otras estrellas y en conexión con las estaciones. En este sistema, las constelaciones son »significativas« cuando parecen oponerse o converger con otras constelaciones durante el año. El ascenso y puesta de las estrellas en los horizontes del este y/o oeste y cuando están en el meridiano, eran posiciones seleccionadas y después relacionadas a la puesta o ascenso de otras estrellas en el horizonte opuesto en tiempos diferentes (atardecer/amanecer etc.) La estructura estaba basada en la mitología... Los conflictos (oposición) en los cuales los personajes que después se convirtieron en constelaciones están comprometidos, tienen un equivalente astronómico en el cielo cuando las constelaciones están en posiciones opuestas (ascenso al atardecer/puesta al amanecer; ascenso durante las lluvias/puesta durante las lluvias, etc.)... El modelo básico para esta astronomía del horizonte, es el mito que narra el origen del sol y la luna: su incesto fundado en el orden cósmico y como parientes tienen relaciones marcadas por oposición y complementariedad (día/noche; frío/caliente etc.). De igual manera, la gente que se convertía en constelaciones eran exiladas en el cielo porque habían violado reglas culturales

(incesto, muerte de parientes, endocanibalismo). Los «movimientos» de las estrellas en el año representan los episodios que han ocurrido en la tierra. Cada posición significativa de las estrellas, del sol y de la luna tiene profundas implicaciones simbólicas. Como el mito muestra, el sistema alcanzó un alto nivel de complejidad y estaba vinculado tanto a la economía como a la cosmología. (15)

En las civilizaciones agrícolas complejas de los Andes, fue posible y necesario un conocimiento más preciso de los movimientos celestiales, en comparación con las culturas de la selva. Una más exacta observación y un más complejo entendimiento se hicieron posibles con la aparición de un estrato de sacerdotes-astrónomos quienes fueron liberados del trabajo productivo corriente. Este clero desarrolló sistemas simbólicos abstractos para representar, registrar y calcular ciclos de movimiento celestial, en particular las cuerdas con nudos llamadas *quipus*, textiles y también ábacos. Especialmente el vasto territorio del Imperio Inca, con su

enorme extensión de diferentes zonas ecológicas y climáticas sobre la cual era practicada una agricultura reglamentada por el estado, requería un calendario más sofisticado para su coordinación. Sin embargo este calendario es, como William Sullivan lo pone «una extensión de la habilidad de organizar actividades secuencialmente por el uso de la observación astronómica... que es tan antigua como la raza humana.» (16).

La transición de una sociedad «primitiva» a una primera civilización es descrita a continuación por Jacquetta Hawkes. Los contrastes que ella hace entre sociedades neolíticas y las ciudades del Viejo Mundo, se aplican igualmente al contraste entre las culturas amazónicas y la civilización andina:

»Todas estas tendencias alentaron una teología superior, una mayor conciencia del orden en el cosmos y particularmente de los cuerpos celestiales, con los cuales el orden de civilización podría ser identificado. Sin embargo, al mismo tiempo el hombre pensaba en términos de mitos... La tremenda fuerza de la civilización prístina se invirtió en el

establecimiento armónico entre el hombre, la naturaleza y la divinidad... » Aunque en otro sentido... toda divinidad se volvió más remota del hombre y la mujer común... (a causa de) el crecimiento de un clero profesional...

En los pueblos, y sin duda también en las aldeas neolíticas del Viejo Mundo, los sacerdotes tenían que cultivar su grano y su carne, mientras que todos los aldeanos representaban los ritos y bailes sagrados de las sucesivas estaciones y personificaban a los dioses cuando aparecían sobre la tierra. En las ciudades fundadas al lado del Tigris y Eufrates, Nilo e Indo, la responsabilidad de interceder con los dioses se volvió tan evidentemente onerosa que requería una completa devoción de muchos sacerdotes. (17)

Joseph Campbell habla similarmente de «un nuevo orden de humanidad... a saber, el sacerdote de templo profesional, a tiempo completo, iniciado y estrictamente regimenterado:

»La nueva inspiración de vida civilizada fue basada primero, en el descubrimiento, a



La fiesta de la Asunción en Huanuque en los Andes peruanos. Foto: Tim Cloudsley.

través de largas y meticulosas observaciones, cuidadosamente comprobadas y vueltas a comprobar, que había aparte del sol y la luna, otras cinco esferas celestiales visibles, o apenas visibles,... que se movían en cursos establecidos, de acuerdo con leyes establecidas, a lo largo de los trayectos seguidos por el sol y la luna, entre las estrellas fijas; y segundo, en la casi insensata, juguetona, pero potencialmente terrible noción de que las leyes gobernantes de los movimientos de las siete esferas celestiales deberían de alguna manera mística ser las mismas que las que gobiernan la vida y los pensamientos del hombre en la tierra. Toda la ciudad, no solamente el área del templo, era ahora concebida como una imitación del orden cósmico en la tierra... La necesidad psicológica de conducir a las partes de una gran comunidad establecida, socialmente diferenciada, comprendiendo un número de clases sociales recién desarrolladas..., a una relación ordenada entre ellas, y simultáneamente, de sugerir el juego a través de un más alto, totalizador, omniinformante principio energético – este requisito profundamente sentido, tanto psicológica como sociológicamente, debe de haber sido realizado con el reconocimiento... de la ordenada danza en círculos de los cinco planetas visibles, del sol y la luna a través de las constelaciones del zodiaco. Este orden celestial se convierte entonces en el modelo de la humanidad en la construcción de un orden terrenal de voluntades coordinadas...

«...los mitos y rituales que han surgido de esta concepción de un orden universal... son sus agentes estructuradores, funcionando para poner al orden humano en armonía con el celestial.»(18)

El control preciso y la coordinación de los cultivos, irrigación y rituales estatales, con calendarios y astronomía en los Andes, contrasta con una más inmediata y espontánea respuesta a los eventos celestiales u otros sucesos naturales, todavía posibles en sociedades primitivas. El conocimiento astronómico se liga con un diferente tipo de mitología, la cual es ahora en parte memoria histórica, en parte la encarnación de éticas políticas estatales y también contiene elementos teóricos que Tom Zuidema describe como «científicos», y que «no están limitados a un propósito práctico, empírico en una localidad. También expresan un interés más abstracto, más allá de la restricción del espacio local y el tiempo.»(19) No obstante, en continuidad con las características mitológicas de las culturas amazónicas, la mitología andina aún proyecta en el ciclo explicaciones y reforzamiento de roles y normas socia-

les, como también información práctica respecto a la agricultura.

En una reciente tesis no publicada, William Sullivan ha tratado de demostrar que, en sus palabras, «el mito andino es, en un nivel, un lenguaje técnico diseñado para estudiar observaciones astronómicas de extrema complejidad y para relacionar estas observaciones con el despliegue de la vida en la tierra.»(20) Sullivan encuentra, que la **información** etnográfica demuestra una asociación coherente entre referencias topográficas terrestres en los mitos, con lugares específicos en la esfera celestial. En los mitos, los animales y dioses son establecidos para designar estrellas o planetas específicos. El probó los contenidos astronómicos putativos de un número de mitos en el planetario, y encontró que describían raras convergencias de específicos sucesos celestiales, en dos fechas significativas, alrededor del 200 AC y del 650 DC.

Estas dos fechas son ocasiones en las cuales, entre otros raros sucesos, la precesión de los equinoccios aseguraba que La Vía Láctea ya no ascendía hélicamente en el solsticio solar de junio. La precesión de los equinoccios es producida por un tambaleo del eje de la tierra, una rotación la cual toma aproximadamente 26.000 años. Esto causa que las estrellas ascendientes caigan lentamente detrás del calendario solar si son observadas en un período largo de tiempo. Estas dos ocasiones fueron consideradas como destrucciones catastróficas del mundo, expresado en imágenes de inundaciones, pero también como momentos de recreación del mundo por Wiraqocha. De esta manera un conocimiento astronómico muy preciso está entrelazado con una de las fundamentales ideas de la religión andina. Los mitos de la Creación también indican que en el año 200 AC

Wiraqocha creó el *ayllu*, la comunidad agrícola que constituye la unidad básica de la civilización andina, mientras que en el año 650 DC Manco Capac trajo la guerra a la tierra. La evidencia arqueológica indica que la transición de la cacería y simple horticultura a la agricultura establecida y la aparición del *ayllu*, ocurrieron alrededor del año 200 AC, mientras que el colapso del Imperio Tiahuanacan alrededor del año 650 DC fue acompañado del desarrollo de la metalurgia lo que permitió una más efectiva actividad guerrera. La habilidad de los *ayllus* de vivir en armonía fue amenazada hasta que el primer imperio militar en los Andes, el Wari, pasó al frente.

Este es un cuadro muy simplificado de un sistema muy complejo de astronomía y religión, cuyo propósito ha sido el de demostrar

cómo la observación celestial, los conocimientos de la historia económica y social, la aseveración del valor ético del *ayllu* y de la responsabilidad política del estado, están entrelazados y codificados en la memoria colectiva del mito.

En un artículo que compara los mitos y los ritos en la Amazonía y los Andes contemporáneos, el antropólogo Alejandro Ortiz Rescaniere considera puntos de similitud y diferencias entre las dos áreas.(21) Para Rescaniere, la oposición central entre ellos se encuentra en la preeminencia del rito sobre el mito en los Andes, la cual invierte la preeminencia de la palabra sobre el gesto en la Amazonía. En los Andes, las fiestas lujosas contrastan con lo que él ve como la simplicidad relativa de los mitos que las rodean. En la Amazonía en contraste, mitos ricos acompañan una esfera mucho más pobre de rituales religiosos.

La cultura Andina de hoy da esa impresión. Joseph Bastien y Richard Schaedel hacen una observación similar: «Juzgando por estudios etnológicos contemporáneos, los sistemas celestes no aparecen prominentes en el sistema simbólico andino del presente, aunque estudios anteriores indican una mayor importancia en los tiempos de la preconquista.»(22) Esto es sin duda debido al hecho que la esfera mística/cosmológica compleja de la cultura andina precolombina era en gran parte el dominio del clero, de tal manera que mucho de esto fue fragmentado o perdido con la Conquista y después de ella. Los rituales elaborados persistieron, adaptando sus funciones económicas, políticas y religiosas, movilizadoras y autoorganizadoras del complejo sistema espacial-temporal de la civilización inca, a las nuevas condiciones coloniales. Con la deposición de la casta inca, el sistema coordinador de creencias, integral para su gobierno, fue destruido. En la medida que el sistema económico y político fue ajustado para convenir los intereses coloniales españoles, y el catolicismo fue formalmente impuesto, los lazos entre fiestas y prácticas agrícolas tradicionales se hicieron más tenues; el lazo con políticas estatales fue roto o se volvió contradictorio. Las fiestas vinieron a ser ostensiblemente asociadas con eventos del calendario cristiano, que fueron substituidos por las fechas astronómicas/religiosas precolombinas más próximas aunque en realidad se convirtieron, y aún son, signos de un ciclo anual entendido a través de una nueva religión andina que es un sincretismo de creencias precolombinas y católicas romanas.(23)

Como la cosmología precolombina se relacionaba con la integración política y terri-

tonal de la civilización andina, y afirmaba la religión tradicional, amenazaba la hegemonía española. Era por eso un objetivo de una sistemática «extirpación de idolatrías» y pareció desaparecer. Pero, como gradualmente va quedando claro, sobrevivió -desapercibida- en un mito aparentemente fantástico y fragmentario. Para Rescaniere la complementariedad y las diferencias entre los Andes y la Amazonía se apoyan en una base temática común. La ecología andina vino a condicionar a una sociedad estratificada practicando una agricultura intensiva, en la cual se desarrollaron una profusión de roles religiosos y mágicos, y una estructura compleja de ritual religioso. En contraste, la selva engendró sociedades incapaces (hasta tiempo reciente) de evolucionar más allá de la caza, la pesca y la recolección. En tales sociedades tribales mínimamente estratificadas, la existencia nómada actúa como un impedimento contra la aparición de lugares sagrados y la especialización necesaria para el desarrollo de ritos religiosos complejos.

En los Andes, los rituales reafirmaban constantemente el orden colectivo de una civilización agrícola con autoridad jerárquica, quedando la «sabiduría» del mito en gran medida como una prerrogativa del clero en las ciudades templo. En la Amazonía dispar, los grupos étnico-lingüísticos más o menos autárquicos tenían cada uno (y tienen) sus propios mitos y ritos, constantemente reinventados y transmitidos por el shaman, cuya recia individualidad contrasta fuertemente con el «oficio» más rígidamente estructurado del sacerdote. La narración del mito del shaman permite la variedad, la unicidad en cada recuento, la novedad en cada elaboración individual. Es la contraparte religiosa de las actividades de trabajo y las interacciones sociales, las cuales tienen un carácter espontáneo y flexible en sociedades primitivas. El mito es constantemente regenerado por las visiones individuales del shaman; en su espontaneidad refleja la «suerte» del cazador. En contraste los ritos elaborados de una civilización agrícola están gobernados por un calendario estricto reflejando la necesidad de regulación precisa y control sobre cada uno de los segmentos de una sociedad compleja. Similarmente la diversidad de roles del shaman en la Amazonía refleja la carencia relativa de diferenciación social; en los Andes, en contraste, las prácticas religiosas y mágicas eran especializadas, así como se separaban más y más de otras actividades — productivas, políticas, o militares. Aunque manteniéndose entrelazadas últimamente en la totalidad social, las diferentes esferas se volvieron relativamente más autónomas. En

la mitología referente a la transformación de la sociedad primitiva de caza a civilización estratificada, podemos ver la versión andina de un común «momento de solemnidad» en la historia humana. En la mitología clásica griega, la derrota de los Titanes por los dioses del Olimpo, y la resistencia de Prometeo contra Zeus, abarca esencialmente una contradicción sentida entre la inevitabilidad de la destrucción del shaman-cazador por la civilización y una sensación de arrepentimiento por la pérdida que trae consigo.(24)

Entre estas inmensas diferencias entre las culturas andinas y amazónicas, no obstante, se encuentra algo en común. Esto se puede ver en innumerables puntos, pero tomaremos un ejemplo notorio para terminar. El mito andino frecuentemente usa imágenes arquitectónicas para representar arreglos celestiales. La imagen de la casa y su derrumbe en un mito registrado por el cronista Francisco de Avila(25), puede mostrarse por contener una comprensión de como la precesión de los equinoccios causa el cambio de la posición de los solsticios solares con respecto a las estrellas fijas. El sistema completo de construcción en Cuzco es en un sentido un «diagrama» o «texto» astronómico. Uno puede ver un antecedente de esto entre los nativos amazónicos como los *kaliña* de Surinám, quienes construyeron una «mesa» usada en la preparación de comida siguiendo la forma elaborada por las posiciones relativas de las constelaciones (Orión, las Pléyades, Pegaso, etc.), y construían sus casas sobre el modelo de Orión, con hileras de soporte correspondiendo a las líneas de los solsticios de verano e invierno y los equinoccios.(26)

Notas y Referencias

1. Citado en William de Burgh, *The Legacy of the Ancient World*, Pelican (1963), pág. 120
2. Alexander Marshak, *The Roots of Civilization*, McGraw Hill (1972)
3. Ver Mario A. Rivera y Richard L. Burger, «Lowland and Tropical Vinculations to Prehistoric Andean South America» en John Lynch (ed), *Past and Present in the Americas. A compedium of Recent Studies*, Manchester University Press, (1984); Richard W. Keatinge (ed), *Peruvian Prehistory*, Cambridge University Press (1988) especialmente J. Scott Raymond, «A view from the tropical forest»; y Tim Cloudsley, *Time and Myth in the Dialectic between Amazonian and Andean Worlds in Pre-Columbian Peru*, trabajo para la conferen-

cia de la Traditional Cosmology Society sobre Cosmología Amerindia, Universidad de St. Andrews, septiembre 1987, publicado como *Time and Myth in the Amazon and Andes of Peru* en *Shadow*, Journal of the Traditional Cosmology Society, junio 1990.

4. Donald W. Lathrap, «The Hunting Economies of the Tropical Forest Zone of South America: An Attempt at Historical Perspective», en *Man the Hunter*, Universidad de Chicago (1968), pág. 29.
5. Ver Jacquetta Hawkes, *Dawn of the Gods*, Sphere Books (1972) y George Thomson, *Aeschylus and Athens*, Grosset y Dunlap, Nueva York (1968).
6. Ver Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Universidad de Chicago (1971); Steven Hugh-Jones, *The Palm and the Pleiades*, Cambridge University Press (1979); Edmundo Magaña, «Stars Myths of the Kaliña (Carib) Indians of Surinam» en *Latin American Indian Literatures* Vol. 7 No. 1 y «Orión entre los Kaliña» en *Revista Antropológica* No. 6 (1988); y Claude Lévi-Strauss, *From Honey to Ashes, Introduction to a Science of Mythology*, Jonathan Cape (1973).
7. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, Pantheon Books, (1965).
8. Ver Jaime Regan, *Hacia a Tierra sin Mal. Estudio de la Religión del Pueblo en la Amazonía*, Ceta, Iquitos (1983).
9. Edmundo Magaña, «Star Myths» págs. 31 y 23.
10. Jaime Regan *op. cit.*, pág 148-9. Traducción del autor.
11. Mary Ruth Wise, «social roles, plot roles and focal roles in a Nomatsiguenga Campa myth» en *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Instituto de Estudios Peruanos (1975).
12. Edmundo Magaña, «Carib tribal astronomy» en *Social Science Information* No. 23 Vol. 2, pág. 353.
13. *Ibid.*, pág. 360.
14. *Ibid.*, págs. 360-1.
15. *Ibid.*, págs. 362-3.
16. William F. Sullivan, *The Astronomy of Andean Myth: The History of a Cosmology* tesis Ph.D. no publicada para la Universidad de St. Andrews (1986), pág. 15.
17. Jacquetta Hawkes, *Man and the Sun*, Londres. The Cresset Press (1962), págs. 69-70.
18. Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Penguin (1985), págs. 146-150.
19. Tom Zuidema, «Bureaucracy and Systematic Knowledge in Andean Civilization»

- en *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, Academic Press (1982), pág 451.
20. William Sullivan, *op. cit.*, págs. 3-4.
21. Alejandro Ortiz Rescaniere, «Símbolos y ritos andinos: un intento de comparación con el área vecina amazónica», en *Revista Antropológica*, No. 3 (1985).
22. Joseph W Bastien y Richard Schaedel, «Cognitive Patterns of Continuity in Andean Studies» en John Lynch (ed), *op. cit.*, pág. 145.
23. Ver Tim Cloudsley, «Las fiestas anuales de los indios quechuas» en *Revista Antropológica* No. 6 (1988).
24. Ver Joseph Campbell, *op. cit.*, Capítulo 6.
25. Ver William Sullivan, *op. cit.*, pág. 92.
26. Edmundo Magaña, «Orión entre los Kallina».

IWGIA ANUARIO 1991

El Anuario da una visión general de los acontecimientos más importantes acaecidos durante el año relativos a los pueblos indígenas del globo **US\$ 10**

NOTICIAS BREVES

NOTICIAS BREVES

Los proyectos de «aprovechamiento de los productos de la selva» dañan, no ayudan, a las comunidades Indígenas.

Survival International expresa recelo sobre Body Shop y Cultural Survival.

El llamado «aprovechamiento de los productos de la selva» ha recibido mucha atención recientemente y es anunciado como de gran beneficio para la conservación de la selva y para los habitantes de la misma. Aunque no se opone a la actividad comercial en sí misma para los pueblos tribales, Survival International tiene serias reservas sobre el concepto actual de «aprovechamiento de los productos de la selva», tanto en la teoría como en la práctica. Survival está particularmente preocupada por la seria desviación de la atención de los problemas reales y urgentes que los pueblos tribales enfrentan hoy. En algunas circunstancias el «aprovechamiento de los productos de la selva» puede en sí mismo, ser dañino.

La actual teoría sobre el «aprovechamiento de los productos de la selva» está basada en la idea de que si se puede probar que los productos de la selva (en su mayoría frutas y nueces) son más valiosos a largo plazo que la madera, entonces los gobiernos fomentarían la conservación de la selva. Aunque esto suene como una buena idea, los pueblos tribales raramente se han beneficiado de semejantes proyectos en el pasado.

Cultural Survival y el Body Shop

La organización con base en los EEUU, Cultural Survival, apoyada por la compañía Body Shop, con base en Gran Bretaña, están trabajando en forma conjunta en varios proyectos de «aprovechamiento de los productos de la selva», y tanto Cultural Survival como The Body Shop tienen sus propios esquemas independientes. Uno de los proyectos de Cultural Survival es la promoción del «Bocadillo de la Selva», un «snack» conteniendo nueces de Brasil (así como varios productos no selváticos). Esto no empezó, como uno lo puede suponer, como proyectos de menor escala comprando de los indígenas locales y pagando precios justos. Las nueces eran en realidad compradas a través de dis-

tribuidores comerciales normales, no de indígenas.

Probablemente el proyecto más perfilado de Body Shop es aquel con los indígenas *kayapo* de Brasil, quienes tienen contratos para suministrar los ingredientes para los cosméticos de Body Shop. Este abril, Paulinho Paiakan, uno de los varios líderes *kayapo*, apareció en una conferencia de prensa en Londres para anunciar que la tribu ha acordado suministrar 6.000 litros al año de aceites naturales para usar en los acondicionadores de cabello. Como Body Shop mismo ha dicho, es primero y principalmente una compañía comercial «buscando comerciar», una actitud que prioriza por encima de las obras de caridad. Durante algún tiempo, Survival, se ha preocupado por la manera irreflexiva en la cual Body Shop ha tratado con la tribu *kayapo*, especialmente como hace tres años, cuando Body Shop les pidió consejos, Survival hizo mucho hincapié en su insistencia en que cualquier intervención debería de ser tratada con gran comprensión, tacto y sensibilidad; también que los proyectos mal conducidos, particularmente los que involucran grandes sumas de dinero, podrían fácilmente conducir a una división y una alienación dentro de una comunidad.

«Ha habido una terrible inevitabilidad sobre los problemas que ahora afligen el proyecto de Body Shop y los *kayapo*. El proyecto ha causado grandes divisiones entre los *kayapo*, empeoradas por la manera en que Paiakan ha acumulado una gran riqueza personal y poder. El aprovechamiento de productos de la selva puede ser beneficioso si es propuesto y controlado por los pueblos tribales mismos, en vez de ser impuestos por intrusos con objetivos de lucro», dijo Stephen Corry, actual Director General de Survival International.

Problemas con el «aprovechamiento de los productos de la selva»

La historia muestra que los pueblos tribales no se han beneficiado a largo plazo cuando una materia prima de la selva se vuelve valiosa para el mundo exterior. Los pueblos son explotados en su extracción y la selva es muy frecuentemente destruida para hacer lugar para cultivar solamente las plantas requeridas. Los más notorios ejemplos son: el caucho de la Amazonía, el cual causó la esclavitud y la muerte de decenas de miles de indígenas a principios de siglo; y el ratán del sureste de Asia, el cual en los últimos años se

ha vuelto lo suficientemente valioso como para provocar el talado de áreas gigantescas para el cultivo de ratán, ahora cultivadas por trabajadores mal pagados — incluyendo los pueblos tribales a quienes pertenecían antes estas tierras.

La filosofía del «aprovechamiento» dice que los problemas de los pueblos tribales pueden ser resueltos vinculándolos con los mercados internacionales occidentales, pero ignora el hecho que la demanda del producto puede fluctuar y, más aún, desplomarse. Al atraer la publicidad, estos proyectos necesitan tener una ganancia comercial, y desvían la atención del problema real. El problema real, tal como los pueblos tribales son unánimes en afirmar, es que **sus tierras y recursos deberían de ser reconocidos como propios**, como declararon en la Conferencia Cumbre de la Tierra la semana pasada:

«*Mantenemos nuestros derechos inalienables a nuestras tierras y territorios, a todos nuestros recursos — por encima y por debajo — y a nuestras aguas. Afirmamos nuestra responsabilidad de entregarlos a las generaciones futuras.*»

Hay varias causas de la destrucción de la selva y de los pueblos tribales pero la colonización alentada por el gobierno es la principal a largo plazo. Los proyectos de «aprovechamiento de productos» si son exitosos, pueden fomentar a **más** colonizadores a buscar ganarse la vida en la selva.

«*La cuestión real es, para los pueblos tribales, el de tener derechos de propiedad adecuados sobre sus tierras, para así poder deci-*



Area Kaiapó en Brasil

NOTICIAS BREVES • NOTICIAS BREVES

dir qué es lo que sucede o no sucede en ellas. Con el aprovechamiento de los productos de la selva están puramente a la merced de la gran moda occidental. ¿Qué pasará con los indígenas cuando el «Bocadillo de la Selva» pase de moda?» dijo Fiona Watson, Agente de la Campaña de Brasil.

Lo que piensan los pueblos tribales

«No reconocemos ninguna ventaja en nuestra asociación con Cultural Survival... Su ayuda concreta... ha sido mínima y sus repercusiones negativas han sido enormes. Se ha mostrado dispuesta a ayudarnos solamente si «establece las prioridades en lugar de nosotros». La publicidad para los proyectos de aprovechamiento de los productos confunden a la gente (en Brasil) sobre... nuestras ideas de economías autosustentables en nuestras regiones. Cultural Survival revela que el 40% de sus ganancias provenientes de la venta de los productos serían devueltas a las organizaciones de base. No hemos ... visto ninguna devolución.» Del documento «Evaluación del Proyecto de Comercialización de la Selva de Cultural Survival», Alianza dos Poyos da Floresta (Alianza los Pueblos de la Selva), Brasil, marzo, 1991.

Al final del año pasado la Confederación de Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) también publicó un ataque contra la organización de EEUU, referente a su interferencia importuna en las organizaciones indígenas. (Información adicional sobre las diferencias entre las políticas de Survival International y de Cultural Survival son disponibles a solicitud).

Survival International

Survival International, por su parte, no toma posición sobre cual sería el mejor futuro para los pueblos tribales. Desde su creación en 1969, siempre ha sostenido el derecho de los pueblos tribales de decidir **ellos mismos** cómo desean vivir. Survival International no se opone a la comercialización como tal. Prácticamente todos los pueblos tribales ya venden o intercambian algunos productos localmente – y siempre lo han hecho. Sin embargo, deben de poder obtener un reembolso justo, y finalmente **ésto sólo puede ser asegurado por la propiedad y control de sus tierras y recursos.**

Fuentes: Survival for tribal peoples (Survival International), Londres, 12 de junio de 1992. □

Timor Oriental: Negocios pendientes

Una grave parodia de justicia se está representando en los tribunales de justicia en Indonesia, en donde se han estado realizando juicios desde febrero, a consecuencias de la masacre de Santa Cruz, en Dili, el 12 de noviembre de 1991. Mientras que a las víctimas y sobrevivientes del baño de sangre se les han dado sentencias de hasta diez y quince años, los perpetradores recibieron sentencias de un promedio de 12 meses.

Estos juicios civiles y militares son el último capítulo del plan del Presidente Suharto para suprimir la crítica que hundía a Indonesia a medida que el verdadero horror de la Masacre de Santa Cruz fue conocido en todo el mundo. Las primeras dos etapas del plan resultaron en su favor. Aunque su Comisión de Investigación fue, usando las palabras de Amnistía, «fatalmente defectuosa», los gobiernos hicieron cola para elogiar a Indonesia por aceptar investigar la masacre aunque el principal objetivo de Suharto era el de impedir las exigencias de una comisión investigadora independiente internacional para hacer el trabajo. El Consejo Militar también cubrió bien a Suharto: al recomendar la remoción de oficiales superiores, algunos de los cuales se les había mandado a las universidades de EEUU por un período de estudio, se dio la impresión de que el Presidente estaba dispuesto a humillar al ejército para satisfacer a sus críticos extranjeros. Esto también fue visto como «alentador» y «valiente» por gobiernos interesados en volver a los negocios como de costumbre. La masacre puso en peligro el programa entero de ayuda exterior para Indonesia, lo cual era tan indeseable para los donantes como para el destinatario.

Fuentes: Tapol □

Panamá: Distribución de tierras crea conflicto con grupos indígenas

La entrega de títulos de propiedad a unos 2.000 campesinos que habitan tierras reclamadas por grupos indígenas como su territorio ancestral, a generado un conflicto esta semana entre el gobierno de Panamá y los indios guaymi.

Isidro Acosta, Presidente del Congreso General Guaymi de la provincia occidental de Veraguas, dijo que la entrega de tierras a los campesinos viola los acuerdos anteriores entre el gobierno de Panamá y los grupos indígenas.

«Esta resolución fue tomada en la oficina de la reforma agraria, tras un acuerdo interino con líderes de las etnias, en donde esas tierras serian respetadas hasta el momento en que se elabore la propuesta de reserva para los guaymi», dijo Acosta.

Acosta acotó que la entrega de escrituras podría ser parte de un fuerte lobby contra el establecimiento de la reserva y que la decisión del gobierno se produce luego de una reunión hace dos semanas atrás, en que los líderes guaymi hablaron de los planes para continuar con la lucha por la reserva.

En ese encuentro, los campesinos que ocuparon el territorio ancestral guaymi «se negaron a formar parte de la propuesta de reserva». Acosta dijo que unos 10.000 guaymi viven en las montañas centrales de Veraguas donde se efectuó la distribución de tierras.

Según Acosta, los oficiales están al tanto de la prohibición de otorgar escrituras en las zonas que son exigidas por los grupos étnicos como ancestrales y que la acción gubernamental «fue un golpe a la propuesta de paz para una reserva indígena y para las aspiraciones del pueblo guaymi».

Desde 1981, unos 150.000 guaymi han instado al gobierno panameño para establecer una reserva en las provincias de Veraguas, Chiriqui y Bocas del Toro, las dos últimas localizadas junto a la frontera con Costa Rica.

Durante los últimos 13 años, los latifundistas del área bloquearon los esfuerzos para establecer la reserva guaymi. Acosta dice que la grave situación de los grupos étnicos del país llama un poco la atención sólo cuando surgen conflictos.

A comienzos de este año, unos 5.000 miembros de grupos indígenas en el este de Panamá, se levantaron en armas para expulsar alrededor de 200 familias que se habían establecido en la Reserva del Parque Nacional de Alto Bayano a comienzos de 1990. El parque, que tiene una extensión de 400.000 hectáreas, ha sido concedido a los grupos étnicos en 1974 por el gobierno panameño.

Fuente: IPS □



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)					

Documentos en Inglés

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

No. 6: René Fuerst: Bibliography of the Indigenous Problems and Policy of the Brazilian Amazon Region. 1957-1972. (1972) US\$ 3,60-

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

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

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

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

No. 18: Jürgen Riestler: 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 Retb011: East Timor, Indonesia and the Western Democracies. (1980) US\$ 7,20-

No. 41: Susana B.C. Devalle: Multi-ethnicity in India: The Adivasi Peasants of Chota Nagpur and Santal Parganas (1980) US\$ 5,40-

No. 42: Brigitte Simón, Barbara Riestler and Jürgen Riestler: I sold Mysel, 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 Retboll: East Timor: The Struggle Continues. (1984) US\$ 10,10-

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

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

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

No. 55: Andrew Gray: And After the Gold Rush...? Human Rights and Self-Development among the Amarakaeri 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-

Video cassettes

No. 1: Volkmar Ziegler and Pierrette Birraux, directors (anthropologist: René Fuerst) - Indian Summer in Geneva: Indigenous Peoples from the Americas at the United Nations (50 min. Switzerland, 1985) - Grand Prix of the Indigenous Peoples Film Festival, Caracas 1989.

No. 2: Peter Elsass, director and anthropologist - Earth is our Mother: Arhuaco in Colombia and Bari in Venezuela (50 min. Denmark, 1987).

No. 3: Lode Cafmeyer, director (anthropologist: Gustaaf Verswijver) - Green Puzzle of Altamira: Kayapo in Brazil and Yaminahua in Peru (50 min. Belgium, 1989).

No. 4: IWGIA-ACACIA Prods., - Bangladesh, Chittagong Hill Tracts - what future? (UK, 1989).

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 Chaimeil: Entre el Zoo y

la Esclavitud: Los Yagua del Oriente Peruano en su Situación Actual.

Noviembre 1984. U\$ 5.80-

No. 4: Torben Retb011 (red.): Timor Oriental: La lucha continúa. Mayo 1985. U\$ 10.10-

No. 5: Andrew Gray: \$60Y después de la fiebre del oro...? Derechos Humanos y Autodesarrollo entre los Amarakaeri del Sudeste de Perú. Diciembre 1986. U\$ 9.40-

No. 6: Carmen Junqueira & Betty Mindlin: El Parque Indígena Aripuana y el Programa Polonoeste. Junio 1987. U\$ 6.30-

No. 7: Pierre Rossel (red.): Turismo: La Producción de lo Exótico. Junio 1988. U\$ 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. U\$ 11.00-

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

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

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

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 1991 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 Copenhagen 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, Aud Talle, Espen Wæhle y representantes de los grupos nacionales en Dinamarca, Suecia, Noruega y Suiza.

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

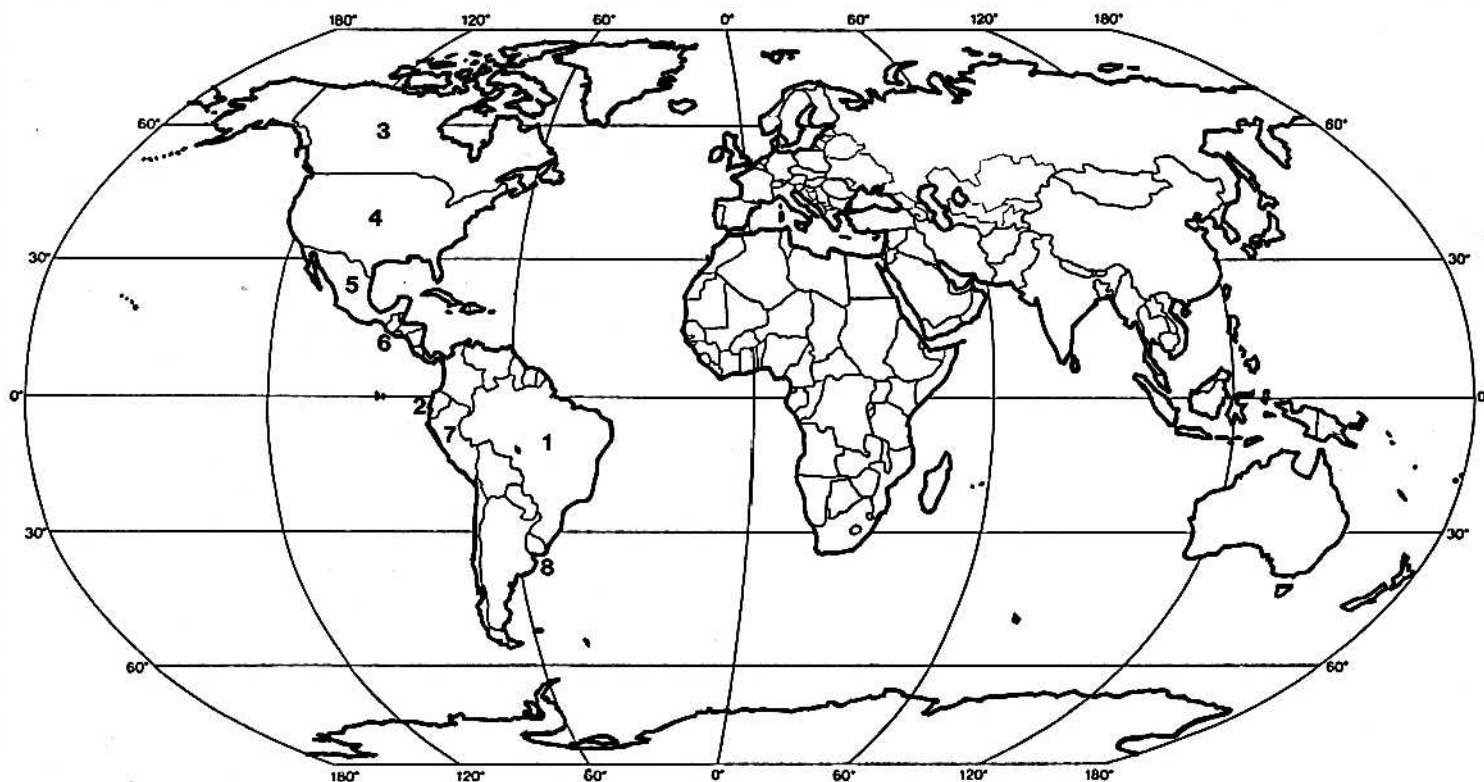
Administración: Karen Bundgaard Andersen

Publicaciones: Mario Di Lucci, Alejandro Parellada

Colaboradores: Jorgen Abelsen, Karen Degnbol, Anna Farreli, Christian Hagen, Jette Howalt, Andria Iskov, Mayté Lomelín, Claus Oreskov, Lise Rievers, Eva Østerkilde

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. Brasil | 3. Canadá | 5. Méjico | 7. Perú |
| 2. Ecuador | 4. Estados Unidos | 6. Guatemala | 8. Uruguay |



GRUPOS NACIONALES

Copenhague:

c/o IWGIA Secretariat
Fiolstraede 10
DK-1171 Copenhague K
Dinamarca

Oslo:

c/o Arne Thomasen
pb 20. Blindern
N-0313 Oslo 3
Noruega

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

Lund:

c/o Friedman
Sociologiska Institutio-
nen
Box 114
S-221 00 Lund
Suecia

Gotemburgo:

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

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