

**WORLD RAINFOREST MOVEMENT
MOVIMIENTO MUNDIAL POR LOS BOSQUES TROPICALES**

Secretariado Internacional
Ricardo Carrere (Coordinador)
Maldonado 1858; CP 11200
Montevideo - Uruguay

Tel: +598 2 413 2989
Fax: +598 2 410 0985
E-mail: wrm@wrm.org.uy
Sitio web: <http://www.wrm.org.uy>

(edición en castellano)

TEMA CENTRAL DE ESTE NÚMERO: PUEBLOS INDÍGENAS EN AISLAMIENTO VOLUNTARIO

Muchas personas no saben que todavía hay pueblos indígenas que viven en aislamiento voluntario, algunos de los cuales han sido contactados y otros no, en particular en los trópicos. En general la gente tampoco es consciente de los impactos resultantes de los contactos, tanto libres como forzados, de estos pueblos con el mundo exterior. Como forma de generar conciencia sobre su difícil situación y concitar apoyo para estos pueblos, hemos centrado el presente boletín sobre este tema, en colaboración con el Forest Peoples Programme y otras organizaciones y personas que trabajan para proteger los derechos de estos pueblos.

En este número:

*** NUESTRA OPINION**

- El derecho de pueblos indígenas a vivir en aislamiento voluntario 2
- Después del auge del caucho 3

*** CASOS REGIONALES**

AMERICA

- Argentina: el silencioso genocidio de los Mbya Guaraní 4
- Brasil: los indígenas aislados y la política para su defensa y protección 6
- Colombia: los Nukak, el último pueblo nómada contactado 8
- Ecuador: el pueblo Huaorani de la Amazonia; autoaislamiento y contacto forzado 10
- Paraguay: los últimos Ayoreo en aislamiento voluntario 13
- Perú: políticas para pueblos indígenas en aislamiento voluntario 14

AFRICA

- Camerún: ¿sigue protegiendo el aislamiento a las comunidades de los bosques? 17
- Evitando el conflicto como forma de mantener la autonomía. Los Mbendjele yaka del norte de Congo-Brazzaville 18

ASIA

- India: caza furtiva y explotación golpea a tribus aisladas 20
- Indonesia: el pueblo Baduy de Java Occidental – una tradición viviente 21

*** CONTACTOS IMPUESTOS**

- "El humo de la muerte": los impactos del contacto sobre la salud 23
- África Central: pérdida de tierras y degradación cultural para los Twa de los Grandes Lagos 26
- India: la sedentarización de los Malapantaram en Kerala 30
- Primer contacto en Papua Nueva Guinea: el choque de dos visiones del mundo 31



En un mundo caracterizado por la información, hay temas que han sido invisibilizados de tal manera, que la gran mayoría de la gente no sabe que existen. Tal es el caso de los pueblos indígenas que viven en aislamiento voluntario. La gente ni siquiera está al tanto de que algunos de esos pueblos aún no han sido contactados por la sociedad predominante y que en otros casos se resisten a integrarse a pesar –o a resultas- de haber sido contactados.

A ese desconocimiento se agrega otro: que la propia existencia de esos pueblos se encuentra seriamente amenazada por el avance destructivo del "desarrollo". Las carreteras que penetran en el bosque para extraer madera, petróleo, minerales o para promover la colonización agrícola y ganadera, pueden ser catalogadas como las carreteras de la muerte para estos pueblos. Ellas les traen enfermedades desconocidas para las que sus cuerpos no están preparados, la destrucción del bosque que les provee del sustento, la contaminación de las aguas de las que beben, en las que se bañan y pescan, los enfrentamientos con quienes pretenden apropiarse de su territorio, la muerte de sus culturas milenarias.

Para entender el problema, es necesario despojarnos de nuestras "verdades" y tratar de ponernos en su lugar. Todos nosotros vivimos en territorios con límites bien precisos. También ellos. Todos nosotros somos celosos custodios de nuestras fronteras frente a potenciales o reales agresiones externas. También ellos. Todos tenemos nuestro sentimiento de nacionalidad, con una lengua, una cultura y un conocimiento particulares. Ellos también.

¿Qué haríamos si un conjunto de extranjeros armados ingresara a nuestro territorio sin nuestra autorización? Lo mismo que ellos: resistir de todas las formas posibles, incluida la resistencia armada. Sin embargo, mientras a nosotros se nos consideraría "patriotas heroicos", a ellos se les cataloga de "salvajes". ¿Por qué? Porque somos nosotros quienes adjetivamos la resistencia.

Es importante enfatizar que a esos pueblos nunca se les preguntó si querían ser brasileños, o ecuatorianos, o peruanos, o congoleños o cameruneses o indonesios o malayos. Simplemente cada gobierno (colonial o nacional) dibujó un mapa y determinó que todos los territorios incluidos dentro de sus fronteras "pertenecían" al país o colonia correspondiente. No importó que esos pueblos hubieran estado viviendo en esos territorios antes de la propia creación de los estados nacionales o de la colonización extranjera. Se los "nacionalizó" de hecho.

Nuevamente la pregunta: ¿qué haríamos nosotros frente a una situación similar? ¿Aceptaríamos el cambio de nacionalidad impuesto o nos resistiríamos? Seguramente haríamos todo lo posible por seguir siendo lo que somos y queremos ser.

La diferencia es que estos pueblos se encuentran en total inferioridad de condiciones para resistir el avance arrollador de la sociedad predominante. Es por ello que todos quienes creemos en la justicia tenemos la obligación de brindarles, de múltiples formas, el apoyo que necesitan –aunque no lo pidan- para la defensa de sus derechos y para detener el genocidio silencioso e invisible al que están expuestos.

En ese sentido, lo primero que podemos hacer es informar al mundo acerca de su existencia, como paso inicial hacia el objetivo de sumar voluntades para la defensa de su derecho a vivir en sus territorios de la forma que ellos determinen, incluido el derecho a no integrarse a una sociedad a la que no desean pertenecer.

Unido a lo anterior, debemos hacer todo lo posible para proteger sus territorios de invasiones externas vinculadas a actividades tales como el maderero, la minería, la explotación petrolera y la colonización. Ello implica en primer lugar el reconocimiento legal de sus derechos por parte del Estado y el estricto cumplimiento de las disposiciones legales frente a posibles invasiones no autorizadas. Y además implica que el Estado excluya explícitamente a esos territorios de sus programas de desarrollo.

En realidad, no debería llamarnos la atención que haya pueblos que no quieran integrarse a una sociedad como la actual, que empuja a millones a la pobreza y al hambre y que destruye todo lo que toca (clima, bosques, praderas, humedales, suelos, aire). Estos pueblos no son ni pobres ni ignorantes. Son distintos y están mostrando una enorme sabiduría al querer mantener su aislamiento. En un mundo en el que tanta gente sueña con vivir en una isla tropical idílica, ellos están intentando algo muy parecido. Pero cada vez les resulta más difícil defenderse de la agresión externa. Ayudémosles a vivir en su propia isla hasta el día en que decidan por su propia voluntad, –si lo hacen- integrarse a la sociedad predominante.

Ricardo Carrere



Cuando los primeros conquistadores viajaron río abajo por el Amazonas en el siglo XVI, encontraron asentamientos populosos, cacicazgos jerárquicos y complejos sistemas agrícolas a lo largo del curso principal. Los "indios", según reportaron, criaban tortugas en estanques de lagunas de agua dulce, tenían vastas provisiones de pescado seco, hacían sofisticada alfarería esmaltada, y tenían enormes tinajas, cada una de las cuales podía contener cien galones (380 litros). También notaron que estos pueblos tenían flotillas de canoas y comerciaban río arriba, adentrándose en los Andes, y río abajo hacia la desembocadura del gran río. Sus numerosos guerreros llevaban mazas de madera y gruesos escudos de cuero hechos de pieles de cocodrilos y manatíes. Detrás de los grandes asentamientos, advirtieron la existencia de "muchos y muy bien hechos caminos que se internaban tierra adentro", algunos tan anchos que los compararon con los caminos reales en España. Estas historias fueron más tarde descartadas como exageraciones de quienes intentaban magnificar la importancia de sus "descubrimientos", ya que desde el siglo XVIII las riberas del Amazonas han estado casi completamente despobladas. Durante el siglo XX los amazónicos arquetípicos fueron "tribus ocultas", grupos de cazadores, recolectores y cultivadores nómades que vivían aislados en las nacientes de los ríos principales, evitando el contacto con la sociedad nacional.

Con la perspectiva del tiempo transcurrido y los nuevos conocimientos aportados por la historia y la arqueología, hoy podemos ver que estas dos percepciones de la Amazonía están extraña y trágicamente relacionadas. La arqueología nos enseña actualmente que las tierras bajas de la Amazonía, aún en aquellas zonas de suelos pobres y aguas turbias como el alto Xingú, fueron de hecho alguna vez, zonas con asentamientos humanos importantes. El comercio regional y las sinergias dinámicas entre los pueblos amazónicos habían conducido a que el subcontinente estuviera densamente poblado por grupos ampliamente diferenciados pero interrelacionados, que se especializaban en habilidades locales y usaban sus ambientes específicos de maneras diversas y sutiles.

La violenta arremetida de las sociedades occidentales puso fin a gran parte de esta complejidad. La guerra, la conquista, las misiones religiosas y el flagelo de las enfermedades del Viejo Mundo redujeron las poblaciones a menos de un décimo de los niveles precolombinos. La caza de esclavos, tanto por parte de los soldados europeos como por parte de otros grupos indígenas que comerciaban con el "oro rojo" (los "indios" esclavizados), a cambio de los productos de las industrias occidentales, terminó haciendo desaparecer la población remanente en el curso inferior del río. Las incursiones, la esclavitud y la competencia por oportunidades de comercio con los blancos, crearon un estado de gran confusión en las cabeceras del río. El mito del Amazonas vacío se hizo realidad, ya que los sobrevivientes se desplazaron tierra adentro y río arriba para evitar esta depredación.

A fines del siglo XIX, los mercados de ultramar y los avances en la tecnología crearon nuevas posibilidades para la explotación. En particular, el descubrimiento del proceso de vulcanización, condujo al comercio global de un producto no maderero del bosque, el caucho, que ahora podía ser endurecido para el uso industrial. La onerosa tarea de extraer el látex, unida al comercio mundial, produjo fortunas para los empresarios dispuestos a penetrar en las cabeceras del río, esclavizar a las tribus locales y forzarlas a trabajar los grupos dispersos de árboles de caucho. El capital internacional llegó a raudales para aprovechar al máximo estas oportunidades. Decenas de miles de indígenas perecieron por la renovación de la esclavitud, el incendio de asentamientos, la muerte por

inanición de los sobrevivientes, el trabajo forzado y las enfermedades. El proceso también llevó a que nuevas oleadas de pueblos indígenas sobrevivientes huyeran hacia zonas más profundas de los bosques, buscando perder contacto con un mundo cambiante que implicaba muerte y degradación cultural.

Por supuesto, no todos los pueblos indígenas en las cabeceras del Amazonas son refugiados que escaparon de las brutalidades del contacto, pero, en general, se subestima el impacto que ha significado el mundo exterior incluso en las zonas más remotas. Para muchos pueblos indígenas del Amazonas y también de otras partes del mundo, la búsqueda del aislamiento ha sido una elección informada –la respuesta lógica de pueblos que se han dado cuenta de que el contacto con el mundo exterior les trae la ruina y no beneficios. La vida en los bosques sin el comercio puede tener sus privaciones, no solo porque la ausencia de artefactos de metal como las hachas, los machetes, anzuelos y recipientes de cocina hace que la subsistencia implique un trabajo más duro; sino también porque el comercio tradicional, el trueque y el intercambio entre pueblos indígenas eran también –en un tiempo– formas de hacer la vida más variada y rica. Pero es la elección de estos pueblos.

Las sociedades industriales del siglo XXI están avanzando actualmente hacia los confines del Amazonas, donde estos pueblos indígenas viven en aislamiento voluntario, en busca de otros recursos para comerciarlos globalmente; esta vez no se trata de esclavos ni caucho, sino de madera, petróleo, gas y minerales. Si deploramos los horrores de la muerte y la destrucción que acompañaron ineluctablemente las incursiones previas en el Amazonas, ¿podemos demostrar ahora que la sociedad industrial moderna es más civilizada? ¿Podemos respetar la elección de otras sociedades de evitar el contacto y dejarlas en sus tierras natales sin perturbarlas hasta que, tal vez, en algún momento futuro decidan emprender la riesgosa aventura de contactar un mundo con el que –según les ha enseñado la amarga experiencia– no es seguro interactuar? Si no podemos, entonces es casi seguro que las generaciones futuras nos condenarán por la misma avaricia, indiferencia, egoísmo y codicia por las que hoy condenamos a los conquistadores y a los “barones del caucho”.

Por: Marcus Colchester, Forest Peoples Programme.



AMERICA



Los Mbya Guaraní son un pueblo antiguo y selvático de raíces amazónicas. En Misiones, una provincia del nordeste de Argentina, tienen 74 comunidades y una población total, aproximada, de 3.000 personas. Su cultura es tan rica como la biodiversidad de la selva Paranaense que siempre utilizaron y protegieron.

Dos de esas comunidades, Tekoa Yma y Tekoa Kapi'i Yvate, resumen la dura lucha de los Mbya Guaraní por preservar su identidad y seguir viviendo en la selva. Con unas 20 familias, su trato con la sociedad occidental recién empezó a ser importante hacia 1995. Como en muchas otras comunidades indígenas, el mayor bastión de independencia y resguardo cultural está en sus mujeres, y en el Opygua (sacerdote) de Tekoa Yma Artemio Benítez. Ellos siguen luchando para que su aislamiento voluntario de los yerua (blancos) sea comprendido y respetado. Pero las madereras, las motosierras y la insensibilidad del gobierno de Misiones siguen acosándolos.

Actualmente viven dentro de la Reserva de la Biosfera de Yabotí, donde obtienen sus alimentos, plantas medicinales y materiales de construcción de un mosaico de ambientes de selva Paranaense con 6.500 hectáreas de superficie. Lamentablemente su territorio coincide con los llamados "Lote 8" y "Lote 7" considerados "propiedad privada" por sus actuales tenedores, la empresa "Moconá Forestal S.A.", y Marta Harriet (ver Boletín 86 del WRM). La empresa Moconá, con el visto bueno del gobierno, intentó recientemente arrinconarlos en 300 hectáreas, lo que representa bastante menos del 5% de territorio que hoy utilizan para vivir. De algún modo el blanco, asumido como propietario y como gobernante, les achicó su territorio y su selva para expandir los cultivos y los buenos negocios de quienes se dicen "civilizados".

De la superficie total original que ocupaban las selvas de la Mata Atlántica y Paranaense solo queda actualmente un 5%. Esta pérdida de biodiversidad y continuidad es particularmente crítica en los ambientes donde se encuentran las comunidades de Tekoa Yma y Tekoa Kapi'i Yvate. La falta de medicamentos y alimentos naturales producida por la desenfrenada extracción de árboles amenaza su salud y supervivencia. Este hecho es de inusitada gravedad no solo en términos de derechos humanos, sino también de criticidad demográfica.

Las comunidades Mbya de Tekoa Yma y Tekoa Kapi'i Yvate son el resultado de un largo proceso de ciclos sedentarios precedidos por episodios puntuales de migración. Estos movimientos tienen siglos de ocurrencia. Mientras la selva subtropical evolucionaba, con sus propias fluctuaciones por causas internas y externas, una de sus especies, los Mbya, iba estableciendo sucesivos territorios transitorios. Si los recursos disponibles y su uso establecían un buen balance, y los sueños de sus líderes no aconsejaban lo contrario, se radicaban en el mismo sitio durante mucho tiempo. Si alguna crisis rompía esa relación, o los sueños sugerían un cambio, la comunidad migraba, pero solo para volver a instalarse con rasgos sedentarios en otro sitio más propicio.

La estrategia de vida de cualquier grupo cazador-recolector con agricultura de subsistencia, o de cadena alimentaria larga, tiene particularidades que no son bien comprendidas por otros grupos humanos cuya estrategia está basada, por el contrario, en sistemas agroproductivos de cadena alimentaria muy corta.

Cuando las poblaciones humanas inventaron la agricultura hace 5.000-10.000 años, acortaron en realidad las antiguas y largas cadenas alimentarias. Eliminaban las formas vivas que había sobre el suelo, y plantaban luego, en reemplazo de bosques o grandes pastizales, una única especie protegida. El acortamiento de las cadenas alimentarias y el éxito de las actividades agropecuarias alimentaron con sus excedentes la primera revolución urbana y a partir de allí el masivo crecimiento de la población humana.

Desde hace décadas se viene registrando en Misiones una despareja batalla entre estas dos estrategias de vida.

Por una parte están las comunidades Mbya, que son los habitantes más antiguos del territorio. Varias de sus comunidades, entre ellas Tekoa Yma y Tekoa Kapi'i Yvate, siguen conservando una estrategia de cadena alimentaria larga. Son cazadores, recolectores y pescadores, con una práctica agrícola deliberadamente reducida.

Por otra parte, están las comunidades blancas y de origen europeo que ingresaron muy recientemente a la selva Paranaense. Estos grupos trajeron una estrategia productiva de cadena corta, totalmente distinta a la practicada por los Mbya. En lugar de convivir con el monte, necesitaban superficies sin selva para colocar sus especies protegidas.

Las comunidades Mbya se integraron a la selva Paranaense hace más de 3.000 años sin desarrollar la noción de propiedad privada que sí adoptaron las poblaciones blancas de ingreso reciente (siglo XVI en adelante). Lo que ocurrió objetivamente es que su "territorio total" fue invadido a partir del siglo XVI por grupos blancos, en su mayoría de origen europeo, que tenían estrategias de apropiación de la tierra y de producción totalmente distintas. Esto explica la rápida desaparición de la selva subtropical, el establecimiento de sistemas agroproductivos de cadena corta y la multiplicación de asentamientos urbanos persistentes.

Al tiempo que los blancos se apropiaban del espacio "fijando" territorios de propiedad privada, la expulsión de los Mbya fue generando su incorporación marginal a los asentamientos blancos, y menores posibilidades de vida tradicional para aquellos que todavía viven en la selva Paranaense, como Yabotí. En este ambiente reconocido por la UNESCO como Reserva de la Biosfera continúa el saqueo legal e ilegal de sus recursos. Esto ha reducido en forma grave y en algunos casos irreversible la biodiversidad local, y las posibilidades que tenían los Mbya de mantenerse únicamente con la selva.

Para muchos blancos el éxito de una cultura se mide por la grandiosidad de los edificios y objetos que se producen, y por el tiempo que perduran. Para la naturaleza el éxito se mide por la cantidad de tiempo que ha vivido una población como la Mbya en la selva sin que la selva y los propios Mbya desapareciesen. Hay pueblos

cuya herencia es casi inmaterial, y no por ello son "menos evolucionados" o "menos desarrollados". Son pueblos y culturas que han logrado lo que muchas de nuestras civilizaciones intentan y no alcanzan, esto es, adaptarse al ambiente y a sí mismas.

Las comunidades Mbya de Tekoa Yma y Tekoa Kapi'i Yvate tienen derecho natural a seguir viviendo donde hoy viven por dos razones fundamentales: primero, porque la superficie que ocupan es la que necesita un pueblo cazador, pescador, recolector y con agricultura de pequeña escala, y segundo, porque esa superficie es parte del territorio móvil que durante siglos utilizaron sus antepasados.

Los pueblos que más derecho tienen a la "propiedad" de la selva son aquellos que durante siglos vivieron como parte de ella sin necesidad de ser sus dueños.

Por: Raúl Montenegro, FUNAM, Premio Global 500 de la ONU, extractado de: "El silencioso genocidio de los Mbya Guaraní en Argentina. (O la lucha de las cadenas alimentarias cortas contra las cadenas alimentarias largas)", correo electrónico: montenegro@funam.org.ar , <http://www.funam.org.ar> . El artículo completo, resultado del trabajo conjunto entre ENDEPA y FUNAM, puede ser leído en: <http://www.wrm.org.uy/paises/Argentina/Mbya.html>

Sería importante, en primer lugar, definir claramente de qué estamos hablando al referirnos a pueblos o poblaciones en "aislamiento voluntario". Este término y sus similares (tales como "apartados", "aislados", "autónomos") pretenden describir "una situación o un contexto histórico". El telón de fondo o la base común de todos ellos es que buscan definir pueblos (en forma ideal) o poblaciones (lo que tal vez se encuentre más cercano a la realidad) que tienen poco o ningún contacto sistemático con los agentes occidentales (en general, empresas comerciales o misioneros). O sea, que no "dependen" de nuestro sistema económico para sobrevivir – y mucho menos del simbólico. Dicha "autonomía" en general se origina por el contexto geográfico –y son muchos los pueblos y poblaciones humanas que podrían incluirse en la definición de "aislados" en función de determinado nicho geográfico inaccesible a los contactos sistemáticos (poblaciones andinas, del Polo Norte, del Kalahari, de los desiertos africanos o asiáticos, de las montañas de Nueva Guinea, etc.). Estos pueblos y poblaciones tienen un contacto residual con la economía (y el sistema ideológico) dominante y continúan manteniendo estándares independientes de supervivencia con relación a la economía dominante en función de las resistencias sociales y culturales internas que ofrecen -voluntariamente. Sin embargo, lo que hemos apreciado es que dicha autonomía perdura hasta el momento en que el nicho que ocupan no sea objeto de una valoración (capitalista) de los recursos naturales (o simbólicos, si por acaso se tratara de territorios "estratégicos" para las potencias occidentales).

Pues bien: este contexto no se aplica a los pueblos o poblaciones indígenas "en aislamiento" en la Amazonia. En el contexto amazónico, cuando definimos pueblos y poblaciones indígenas "aisladas" nos estamos refiriendo a pueblos y poblaciones que están más próximas al estado en el cual Colón los hubiera encontrado. No se trata pues solamente de un aislamiento geográfico, sino principalmente histórico. Esta es su diferencia crucial con relación a los demás pueblos y poblaciones "en aislamiento voluntario" en el planeta. Es cierto que, a lo largo de este tiempo (¡500 años!), buscaron regiones aisladas o se refugiaron en ellas, o mejor dicho, regiones no ambicionadas por la saña mercantilista (o misionera) de nuestros "frentes de expansión". En la Amazonia (brasileña principalmente, pero también en la boliviana, peruana, colombiana, venezolana, ecuatoriana y guyanesa) estimamos que todavía existen decenas de pueblos indígenas que viven casi del mismo modo que vivían hace quinientos, seiscientos o mil años atrás: vestidos solamente con sus adornos de plumas o taparrabos, sobreviviendo de la caza, de la pesca, de la recolección y de la agricultura en pequeña escala con hachas de piedra y fuego, sin enfermedades virósicas y en un ambiente de plena abundancia. Pueden inclusive conocer algunos de nuestros instrumentos (instrumentos de hierro, botellas de vidrio, recipientes plásticos, etc.) que llegan a sus manos por casualidad o en virtud de contactos anteriores, que resultaron desastrosos para ellos.

Permanecen en este estado, es importante enfatizar, porque, por un lado, las condiciones en el entorno inmediato de su hábitat lo permiten y también porque, por otra parte, estos pueblos producen y marcan agresivamente una distancia (una frontera) con relación a nosotros u otros pueblos indígenas ya contactados, buscando, mediante la agresión y el conflicto abierto (pero desproporcionado), mantener sus condiciones de existencia. Sin embargo, no todos han conseguido mantener esta distancia.

Es un hecho hoy que la mayoría de los pueblos aislados en la Amazonia está viviendo una situación extremadamente grave en función del avance de los frentes predatorios (madereros y mineros) sobre las últimas áreas aún vírgenes de la región. Acosados y atacados por estos frentes de expansión predatorios (los cuales recurren muchas veces a indígenas ya contactados y sus enemigos en el pasado), comienzan a utilizar estrategias de fuga, disminuyendo los signos de pasaje o modificando su padrón de subsistencia – no abriendo claros visibles desde los aviones, modificando la forma de sus casas para camuflarlas en la vegetación, mudándose de lugar con mayor frecuencia y dispersando a su población. En estas circunstancias, muchos de estos pueblos –si no la mayoría- dejan de realizar sus rituales, modifican radicalmente sus rutinas de subsistencia e inclusive de procreación, evitando la concepción o inclusive abortando a sus hijos e hijas.

En la legislación brasileña (Ley N° 6001 de 19/12/73) la denominación “indígenas aislados” aparece como un concepto legal que define a las poblaciones humanas de cultura precolombina que se mantuvieron geográfica y socioculturalmente distanciadas de la población occidental, que constituyó posteriormente la mayoría poblacional del país. Este aislamiento se da en tal grado que se desconoce su composición demográfica, registrándose apenas algunas evidencias de su existencia y ninguno o pocos indicios de su cultura material, costumbres y lenguas.

Las especificidades físicas, étnicas, lingüísticas, culturales y cosmológicas de los pueblos indígenas aislados constituyen un invaluable patrimonio humano, cuya diversidad y existencia están cada día amenazadas por acciones de segmentos de la sociedad nacional que tienen como objetivo único la explotación irracional y el enriquecimiento a costa de las poblaciones nativas y de la degradación total de los recursos naturales y de la biodiversidad concentrada en sus territorios.

La frecuencia de los registros de indígenas aislados se concentra en nichos territoriales remotos, muchos de estos en franjas de las fronteras de los países amazónicos –lo que exige esfuerzos multinacionales. En América del Sur, solamente el Brasil cuenta con una coordinadora específica para el asunto de los aislados, la “Coordenação Geral de Índios Isolados – CGII” (Coordinadora General de Indígenas Aislados), ligada al órgano indigenista oficial del Gobierno brasileño, la FUNAI. Este departamento mantiene registros de 38 informaciones sobre pueblos aislados en el territorio brasileño. La resistencia emprendida por estos pueblos se traduce también por la protección de vastas áreas de ecosistemas amazónicos, visto que su reproducción física y cultural está tradicionalmente viabilizada por modos de usufructo de los recursos naturales plenamente compatibles con la conservación y protección de los ecosistemas en los cuales habitan.

En varios países de América del Sur, la presencia de indígenas aislados también está confirmada. En Bolivia, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú y Venezuela, se registra la existencia de pueblos indígenas en las mismas condiciones de aislamiento y clandestinidad social, resistiendo, frecuentemente con violencia, a la penetración de sus dominios. En cualesquiera de estos países la situación es siempre la misma: forzados a migraciones, despojados de sus territorios tradicionales, sometidos a toda suerte de tragedias durante los sucesivos ciclos de expansión y apropiación de las fronteras económicas y sociales emprendidas por las sociedades nacionales en el territorio amazónico.

La acción colonizadora y ocupación del territorio amazónico han estado durante siglos basadas en actividades predatorias, extractivismo desordenado y explotación del trabajo esclavo, propiciando un drástico despoamiento y extinción de innumerables pueblos amerindios. Una porción desconocida de pueblos indígenas subsiste en condición de “aislados”, emprendiendo una reñida y sorda lucha para sobrevivir a la acción exterminadora de la sociedad envolvente. El desconocimiento público de datos concretos que efectivicen su “visibilidad social” frente a la sociedad civil y la absoluta ausencia de legislación específica que garantice la

protección, salvaguarda y apoyo del Estado, ha mantenido a estos pueblos, así como a lo que queda de ellos, permanentemente expuestos a la extinción, así como propiciado la continua dilapidación y degradación ambiental de su hábitat.

El ritmo de extinción de los pueblos aislados estimado en la etnografía brasileña, de acuerdo con los pocos investigadores que se dedicaron al asunto, por sí solo expresa la devastación genocida de esta saga. El antropólogo Darcy Ribeiro, que en su obra fundamental "Os Índios e a Civilização" (editorial Cia. das Letras, 1996) ejemplifica el dramático despoblamiento ocurrido entre 1900 y 1957: en este período de 57 años desaparecieron 87 etnias que se mantenían aisladas. A pesar de que se hayan "descubierto" nuevos pueblos aislados en las décadas más recientes, la proporción de pueblos extinguidos y en contacto permanente con la sociedad nacional es bastante mayor, en una amarga estadística que constituye una tarea pendiente de realización. Las estadísticas y cuadros demográficos jamás podrán expresar el contenido humano y cultural de tanta vida que se extinguió y que continúa consumiéndose ante la indiferencia de la sociedad civil y la aquiescencia de gobernantes.

Por lo tanto, los indígenas aislados se presentan como los últimos y más desfavorecidos de los parias, sin voz, sin presencia física, sin ningún reconocimiento social o inclusive humano, recordados solamente y esporádicamente por voces aisladas de segmentos más informados de la sociedad. Este cuadro dramático solamente reafirma la inmensa y urgente responsabilidad social que le corresponde a los estados nacionales en este proceso, así como a los diversos sectores de la sociedad comprometidos con la democracia, los derechos humanos, la conservación ambiental y el patrimonio cultural e inmaterial de la humanidad. Es deber del Estado destinar sustanciales esfuerzos dirigidos a la protección de los indígenas aislados, para satisfacer sus necesidades esenciales e implementar políticas públicas y medidas legales que reafirmen sus derechos constitucionales y étnicos, así como de protección específica y diferenciada.

Por: Gilberto Azanha, Centro de Trabalho Indigenista, correo electrónico: gilberto.azanha@trabalhoindigenista.org.br, y Sydney Possuelo, Coordenação de Índios Isolados (CGII) de la Fundação Nacional do Índio (Funai)



Los Nukak son un pueblo nómada de la Amazonia colombiana, contactados oficialmente en 1988. La población actual se estima en 390 personas distribuidas en 13 grupos locales, localizados en el interfluvio del Medio Guaviare y Alto Inírida. El idioma Nukak es inteligible con el de los Kakua o Bara, del Vaupés colombiano, y ambos son clasificados como parte de la familia lingüística Makú-Puinave.

De acuerdo a la tradición oral de los Nukak, la información etnográfica y lingüística, ellos son una rama de los Kakua que emigró hacia el norte. Una de las motivaciones de este desplazamiento al territorio actual fue evadir a los comerciantes de caucho, quienes esclavizaron a los indígenas del área a principios de siglo XX. Sin embargo, el conocimiento y manejo sofisticado que tienen los Nukak sobre la fauna y flora de la zona, evidencian una ocupación más temprana.

Los Nukak permanecieron aislados de sus vecinos territoriales nativos y de otros agentes de la sociedad nacional, por más de 50 años en el siglo XX, entre otras razones porque tenían el supuesto canibalismo de los blancos y de otros nativos. En 1965 un grupo del sector occidental intentó hacer un acercamiento pacífico con un campesino, que lamentablemente concluyó con un enfrentamiento en el que fallecieron varios Nukak y capturaron a una pareja. Luego de este suceso nefasto nuevamente se aislaron en el bosque, pero tan solo ocho años después, en 1974, los grupos del sector oriental establecieron contactos con los misioneros norteamericanos de New Tribes Mision. En 1982 estos contactos eran permanentes, y en 1985 ya contaban con una estación de trabajo en el interior del territorio.

En los años ochenta las áreas que colindan con la frontera noroccidental del territorio Nukak presentaron un incremento en el ritmo de la colonización, debido a los precios favorables de la hoja de coca. Este cultivo ilícito atrajo oleadas de campesinos, comerciantes y aventureros buscando una oportunidad para mejorar sus condiciones de vida. Así que el encuentro de los Nukak con los campesinos era cada vez más inevitable, dada la superposición de espacios que ambos ocupaban. En este contexto y luego del rapto de un menor blanco por parte de un grupo Nukak en 1987, la primera epidemia de gripe en 1988 y la aparición por primera vez de un grupo en Calamar -un poblado de campesinos en el Guaviare-, en abril del mismo año, todos los grupos locales empezaron a frecuentar paulatinamente las áreas colonizadas.

En los primeros cinco años después del contacto masivo los Nukak afrontaron una pérdida demográfica cercana al 40% de la población, como consecuencia de la adquisición de enfermedades respiratorias que se iniciaban con una gripe. Los grupos etarios más afectados por los decesos fueron las personas mayores de cuarenta años y los menores de cinco años, por lo que la población presenta un alto número de huérfanos. De hecho cerca de 30 niños y jóvenes fueron adoptados por los campesinos y algunas mujeres establecieron uniones conyugales con los campesinos. Todo a su vez conllevó a la interrupción de la transmisión de conocimientos técnicos y rituales y a la pérdida de confianza en su prácticas chamanísticas.

Los grupos del sector occidental que ocupan un área más antigua y densamente colonizada, establecieron relaciones con los campesinos en menos tiempo. Mientras que para los grupos del sector oriental, que se encuentran en un área menos colonizada y contaban con el apoyo de los misioneros, el proceso fue mas lento. En la estación de la misión, los Nukak encontraban atención medica, se aprovisionaban de herramientas de metal y semillas, y tenían interlocutores para conocer el mundo de los blancos. Esto generó un efecto centrípeto y atenuó las motivaciones para desplazarse a las áreas colonizadas. De hecho, el abandono de la estación de trabajo de los Misioneros, en 1996, por motivos de orden público, aceleró la expansión de los efectos del contacto entre los grupos del sector oriental.

Las acciones institucionales que se iniciaron para atender a los Nukak se han concentrado sobre todo en asuntos de salud, en garantizar el reconocimiento legal del territorio y en proteger sus derechos como pueblo indígena. Sin embargo, los alcances de estas iniciativas y acciones legales han sido limitados, dada la extensión del área en que se encuentran, la movilidad y la dispersión de la población, la discontinuidad debido a problemas administrativos, caracterizados por la falta de consenso para definir el tipo de intervención y las limitaciones de circulación en el área, impuestas por las Autodenominadas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Esta organización se disputa el control de esta área con los grupos paramilitares que operan en la zona. Además, el territorio Nukak está rodeado de cerca de 15000 campesinos y ubicado en una de las fronteras agrícolas más dinámicas de la Amazonia.

Hoy, 16 años después que el gobierno colombiano reconociera la existencia de los Nukak, se encuentran en proceso de sedentarización y sólo uno de los grupos locales mantiene los recorridos en el bosque de forma permanente, en el sector oriental del territorio. La mayoría construyó casas y abrió huertos cerca de las áreas colonizadas de su territorio, ocupado principalmente por campesinos cultivadores de hoja de coca. Esta actividad es además una fuente de empleo para población masculina Nukak, que ha contribuido a desplazar actividades como la caza y la recolección y ha facilitado la incorporación de alimentos agroindustriales. En asuntos de salud, las causas de morbilidad se ampliaron incluyendo la desnutrición y enfermedades venéreas y las tasas de natalidad no logran recuperarse, pues de cada dos niños que nacen uno fallece antes de cumplir los cinco años. También se conoce que los grupos del sector occidental presentan problemas de alcoholismo, se han involucrado en conflictos con armas de fuego, y al menos tres jóvenes se vincularon a las FARC. En contraste con esto recientemente los programas y revistas de farándula le concedieron espacio a una top model Nukak, quien probablemente fue una de las niñas adoptadas por los campesinos.

Mientras tanto continúan las reuniones institucionales sobre el tipo de intervención adecuada y la capacidad de los Nukak para afrontar los cambios o manejar el presupuesto que el estado asigna anualmente a las poblaciones de los resguardos indígenas en Colombia (recursos de transferencias). Aunque hace seis años se concluyó que el manejo de tales recursos de los Nukak ameritaba una consulta con todos los líderes de los

grupos locales y se efectuaron dos comisiones con este propósito, éstas no tuvieron continuidad. Hoy, estos recursos comprenden la vigencia presupuestal de ocho años (1996-2004) y suman más de cuatrocientos millones de pesos, que no se podrán ejecutar hasta que los Nukak decidan en qué se deben invertir.

Conocer la opinión de los Nukak respecto a los aprendizajes de la convivencia con los campesinos y en general del mundo de los blancos es inaplazable, al mismo tiempo que diseñar con ellos las estrategias que se requieran para mejorar sus condiciones de vida. Sin embargo, saber qué es lo que piensan los Nukak o implementar cualquier tipo de programa con ellos no será posible hasta que se cuente con la voluntad institucional de consultarlos y respetar sus decisiones. Así como también la comprensión de los actores del conflicto armado para poder ejecutar las acciones que todo esto requiere. Paradójicamente esto significa permitir que los Nukak sean contactados, es decir que se pueda dialogar con ellos y en su territorio.

Por: Dany Mahecha Rubio, correo electrónico: danyma@yahoo.com



La cultura y la sociedad Huaorani están forjadas por su voluntad de autoaislamiento. Se sabe muy poco de su pasado, salvo que durante siglos han constituido enclaves nómades y autárquicos, resistiendo ferozmente todo tipo de contacto, comercio e intercambio con sus vecinos poderosos, sean indígenas o colonizadores blancos o mestizos. Desde su trágico encuentro con misioneros norteamericanos en 1956, los Huaorani han ocupado un lugar especial en la imaginación popular y del periodismo, como los "últimos salvajes de Ecuador". A pesar de los esfuerzos de los misioneros por "civilizarlos", han conservado en gran medida su forma propia de entender el mundo. Las relaciones con los extraños, considerados como enemigos asesinos, están marcadas por la hostilidad y el temor; parece haber escaso margen para la comunicación y el intercambio, fuera de evitarlos completamente o de amenazar de muerte con sus flechas.

En los últimos sesenta años, la historia Huaorani ha transcurrido como respuesta al avance de la explotación petrolera, si bien fue recién en 1994 que comenzó a extraerse petróleo de su tierra, con fines comerciales. En 1969, diez años después de haber "pacificado" a los Huaorani, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) recibió autorización del gobierno para crear una zona de protección alrededor de su misión. El "Protectorado" (66.570 hectáreas) representó un décimo del territorio tradicional. Pero a principios de la década de 1980, se había exhortado a cinco sextos de la población a vivir en el Protectorado. En abril de 1990, se concedió a los Huaorani el territorio indígena más extenso de Ecuador (679.130 hectáreas). Es contiguo al Parque Nacional Yasuní (982.300 hectáreas), e incluye el Protectorado anterior. La población (alrededor de 1.700) se distribuye ahora en unos treinta asentamientos semipermanentes organizados en torno a una escuela primaria, salvo por uno, o posiblemente dos, grupos pequeños que se aferran a la autarquía y se esconden en los remotos bosques de la provincia de Pastaza, a lo largo de la frontera internacional que separa a Perú de Ecuador.

Los Huaorani no contactados, conocidos como los Tagaeri y los Taromenani, comprenden entre treinta y ochenta personas. Los Tagaeri solían habitar la región del Tiputini, que se convirtió en el corazón de los pozos petroleros del sur, a principios de la década de 1980. Los Tagaeri decidieron separarse de manera definitiva de la población principal Huaorani cuando la misión del ILV provocó un importante desplazamiento de población alentando activamente a los grupos del este a que accedieran a vivir bajo la autoridad del ILV, dentro del Protectorado. Parientes de los Tagaeri que ahora viven en el Protectorado dicen que la decisión la tomaron en parte debido a enemistades entre tribus (no querían vivir en el territorio de sus enemigos), y en parte debido a su terminante rechazo a integrarse; no querían recibir "los beneficios" de la civilización. En otras palabras, tomaron la decisión política de vivir en aislamiento.

Durante los treinta años siguientes, numerosos episodios de incursiones y muertes perturbaron las interacciones entre los Tagaeri y los extraños. Famosos por su ferocidad, los Tagaeri han matado con sus lanzas a trabajadores de las empresas petroleras, misioneros y a otros a quienes vieron como intrusos. Un caso renombrado fue la muerte de un arzobispo de la Misión de los Capuchinos y una monja colombiana de la misión

Laurita, en julio de 1987. También los Tagaeri han sido heridos y muertos. A principios de la década de 1990, diversos informantes me dijeron que los helicópteros militares habían arrojado misiles sobre casas comunales de los Tagaeri, y que las moradas de los Tagaeri habían sido quemadas por guardias de seguridad de una empresa. Una vez hubo un plan de exterminarlos a todos. Y luego estaba la esperanza, especialmente entre los misioneros, de que finalmente se rendirían y aceptarían la "pacificación". En el bloque donde se encontraron muertos al arzobispo y la monja, se suspendió la exploración petrolera, y el gobierno prometió proteger a los Huaorani no contactados que continuaban en retirada de los bloques en los que PetroCanada, Texaco, PetroBras, Shell y Elf Aquitaine llevan a cabo sus actividades petroleras. La política implícita, sin embargo, era empujarlos más al sur, con la esperanza de que terminarían cruzando la frontera con Perú y así dejarían de ser un problema nacional.

Ahora sabemos que hay otros grupos indígenas que niegan todo contacto del lado peruano, donde la extracción de petróleo y la colonización ha sido mucho más intensiva que en Ecuador. Ellos también, gradualmente, fueron buscando refugio en la zona limítrofe, en la confluencia de los ríos Curaray y Tiguino. Los Huaorani me mencionaron muchas veces a los Taronenani (literalmente, la gente gigante que vive al final del sendero), pero las descripciones de esa gente "similar pero diferente" eran tan extraordinarias que los asimilé a la vasta categoría de seres fantásticos que se dice habitan el bosque.

Esos grupos no contactados, cualesquiera sean su procedencia y trayectoria, viven todos como refugiados en sus propias tierras, por opción. Ya no hacen más claros en el bosque sino que plantan sus cultivos de raíces y maíz bajo la cubierta de los árboles para evitar que los helicópteros los ubiquen. Cocinan tarde en la noche, para que el humo que se eleva de las fogatas no los delate. Se trasladan todo el tiempo, buscando sin cesar lugares más tranquilos para cazar y mejores sitios para esconderse. Según mis amigos Huaorani, detestan el ruido de las máquinas y motores y prefieren escapar hacia los mismos lugares a los que escapan los monos y los pecaríes.

Estos grupos autoaislados han sufrido mucho por la pérdida de sus territorios, la invasión de las compañías petroleras y la permanente invasión de cazadores furtivos, trabajadores de las empresas madereras, traficantes de drogas, compañías de turismo y otros aventureros. También temen a los Huaorani "cristianizados" "pacificados", que sueñan con "civilizarlos". Ellos también se han convertido en extraños y enemigos. Esos temores no son infundados. Más de una vez escuché a jóvenes Huaorani jactarse de que intentarían pacificar a los Tagaeri. "Si comen arroz y azúcar como nosotros", me dijeron, "los Tagaeri quedarán totalmente dóciles y suaves, como niños chicos". Algunos agregaron que esto le complacería mucho a "la compañía" (el término que utilizan para describir el vasto y complejo consorcio de empresas, subsidiarias, contratistas y subcontratistas que trabajan asociadamente con PetroEcuador), que, a cambio, sería generosa con ellos, ofreciéndoles todo el dinero y las mercancías que le pidieran.

Los grupos no contactados no son una amenaza para nadie, excepto para los intrusos; sólo quieren que los dejen solos. Como argumenté hace algunos años, necesitamos inventar un nuevo derecho humano para todos los grupos que todavía se esconden en la selva amazónica: el derecho a no ser contactados.

A continuación, paso a ilustrar el sufrimiento de esos dos grupos no contactados, y la persecución de la que son objeto, con dos relatos.

El último sueño moderno: filmar el primer contacto. En la primavera de 1995, una compañía de televisión de California (EE.UU.), que estaba trabajando en un nuevo proyecto titulado "Los Tagaeri: el último de los pueblos libres", se puso en comunicación conmigo. Esta serie de tres programas proponía "documentar" el primer contacto entre los Tagaeri y el "botánico" Loren Miller (el hombre que patentó la planta con la cual los indios de la Amazonía noroccidental hacen el alucinógeno conocido localmente como ayahuasca o yagé). Según el guión, el primer episodio mostraría cómo Huaorani cristianizados contactaban a sus hermanos "salvajes" y lograban convencerlos de las virtudes de la civilización occidental, con la ayuda del ejército. El segundo episodio se enfocaría en el encuentro entre el jefe Tage y Loren Miller, en el que Tagae comparte su conocimiento de plantas medicinales con Miller. La tercer parte se centraría en el botánico occidental "contándole al mundo las grandes

posibilidades que trae la investigación científica y las potencialidades que tiene la tierra Tagaeri para el ecoturismo". La compañía de televisión, que buscaba el apoyo de la CNN y de National Geographic para este proyecto, tuvo que desistir frente a la ola de protestas que levantó entre las organizaciones de pueblos indígenas, la COICA y varias otras organizaciones de derechos indígenas. Fue así que, muy cortésmente, envió un mensaje expresando su "acuerdo con los numerosos individuos iluminados que expresaron preocupación y discrepancia con nuestro proyecto". Y añadieron: "Pedimos que ustedes respeten el derecho de aislamiento, privacidad y no contacto de la población Tagaeri de la Amazonia ecuatoriana. Los Tagaeri son una comunidad que vive en la selva y que tomó la opción de no integrarse a la civilización occidental. Por favor, respeten su decisión". Pero el proyecto era demasiado tentador y, en los años siguientes, hubo varios intentos de establecer contacto por parte de compañías de turismo y/o equipos de televisión. Por ejemplo, un guía de turismo belga, ex mercenario de la Legión Francesa, conducía "expediciones de supervivencia" en tierras de los Tagaeri. Una expedición de estudiantes británicos terminó provocando a un grupo de indígenas no contactados (posiblemente Tagaeri). Un miembro de la expedición fue herido de flecha en un muslo; todo el episodio fue filmado y fue exhibido heroicamente en el Canal 4, en 1997.

Huaorani cristianizados matan a Huaorani salvajes. En mayo de 2003, alrededor de 15 indígenas no contactados identificados por la prensa como Taromenani, fueron muertos con lanzas por nueve "guerreros" Huaorani. El ejército recuperó doce cadáveres (nueve mujeres y tres niños) de la casa comunal atacada. Un vocero del ejército declaró que: "la patrulla no va a interferir en las costumbres ni en los procedimientos de sanción ancestrales de los Huaorani, los militares son muy respetuosos en ese sentido". Todos en Ecuador se convirtieron en expertos de las leyes consuetudinarias ancestrales o la cultura de los Huaorani y debatieron ávidamente la cuestión. Por qué habían hecho eso, qué significaba para la nación, qué debía hacerse acerca de ese fratricidio, y así sucesivamente. Se formó la "Red Ecuatoriana de Antropología Jurídica" para analizar el conflicto Tagaeri-Taromenani-Huaorani desde una perspectiva jurídica, y para proponer una reforma del sistema jurídico ecuatoriano de manera que abarcara distintos sistemas jurídicos, incluso la muerte por venganza de los Huaorani. Por último se pidió al presidente de la organización indígena Huaorani ONHAE y a otros representantes Huaorani que comentaran acerca de la masacre. Todos subrayaron el creciente grado de interferencia de los traficantes ilegales y trabajadores de empresas madereras en territorio Huaorani. El 25 de junio, la prensa nacional informó que la ONHAE había decidido absolver a los nueve guerreros que habían participado en un ataque mortal por primera vez, y que habían jurado renunciar a la violencia y no buscar venganza en caso de que los Taromenani decidieran responder al ataque. Durante ese periodo tan tenso, jóvenes Huaorani me tenían al tanto de los acontecimientos llamándome día y noche por teléfono.

Yo me pasaba preguntándoles si ellos (o alguien más) había hablado con los guerreros, pero parecía que nadie estaba interesado en saber qué tenían para decir de todo el asunto. ¿Podían explicar qué había pasado? A pesar de la distancia, pude percibir algunas de las razones internas y externas que habían empujado a esos hombres a matar. En primer lugar, los Babeiri habían estado en conflicto con los Tagaeri durante varias décadas. Las hostilidades se reactivaron cuando PetroCanada reubicó a los Babeiri en el territorio tradicional de los Tagaeri, donde se enfrentaron a todos los males de la cultura de la frontera –alcohol, prostitución, mendicidad, y otros por el estilo. Viviendo a lo largo de la ruta del petróleo, los Babeiri eran constantemente importunados por madereros y comerciantes de todo tipo. Los Babeiri atacaron violentamente a los Tagaeri en busca de una esposa en 1993, a resultas de lo cual perdieron a un muchacho joven, herido en represalia por los Tagaeri. En noviembre de 2002, un bote maderero cargado en exceso con madera ilegal, chocó con una canoa Huaorani. Varios Huaorani murieron. Todos esos factores de alguna manera convergieron en la decisión de los nueve hombres de llevar a cabo el ataque. Se informó que entre los "guerreros" estaban el padre de una mujer muerta en el accidente de noviembre de 2002, y el hermano y cuñado de un hombre muerto en el mismo accidente. Sin los relatos personales de los propios guerreros, toda interpretación es pasible de debate. Sin embargo, queda claro que hay una relación directa entre el aumento de las actividades extractivas y el aumento del conflicto violento entre los Huaorani "pacificados" y los "no contactados". Sería erróneo atribuir la violencia simplemente a venganza y salvajismo entre tribus, como hicieron muchos comentaristas ecuatorianos y de otros lados.

Por:  University of Oxford, correo electrónico: laura.rival@anthropology.oxford.ac.uk



Los Ayoreo viven en una zona de su territorio ancestral llamada Amotocodie. En nuestro mapa moderno, es una zona de bosque virgen extenso cuyo centro marca las coordenadas 21° 07' S y 60° 08' W, unos 50 Km. al sur del Cerro León. Pueden sumar unas 50 personas, subdivididos en varios grupos. Raras veces se acercan a un estanque de agua de alguna estancia para tomar agua, y puede ser que algún peón los vea de lejos. A veces, algún cazador blanco encuentra su huella en el monte, o aparecen huecos en los árboles donde sacaron miel. En 1998, un grupo de seis guerreros protagonizó un ataque de advertencia contra una estancia. El 3 de marzo de 2004, uno de los grupos, compuesto de 17 personas, entró en contacto con la sociedad envolvente y se asentó en la orilla de su hábitat ancestral. El Censo Indígena de Paraguay del año 2002 no los registra, porque no se los puede entrevistar, porque son invisibles.

Todos los demás integrantes de su pueblo, los Ayoreo del Chaco Boliviano y Paraguayo, ya fueron arrancados y sacados a la fuerza de los bosques de su inmenso hábitat por misioneros, a lo largo de los últimos 60 años; hoy sobreviven precariamente en los márgenes de la sociedad moderna, y lentamente se dan cuenta de que fueron engañados, que fueron despojados del monte con el cual convivían – y que el monte fue despojado de ellos. Los Ayoreo que aún continúan en el monte son de los últimos indígenas cazadores y recolectores del continente latinoamericano que no fueron contactados y que no buscan contacto con la sociedad moderna envolvente.

Son nómadas en su territorio ancestral: caminan de manera constante por las extensiones aún grandes de monte intocado. Su caminar se guía por el conocimiento íntimo que tienen de los lugares y ciclos de los frutos y recursos del Chaco. El recurso más determinante es el agua, abundante a veces y en ciertos lugares, y extremadamente escaso en otros y según la época. Otros recursos son la carne de animales: saben dónde hay tortugas, o chanchos del monte, o armadillos, o el oso bandera; saben dónde pueden encontrar frutos como el palmito. Dónde hay la miel. Durante la época de lluvias, cultivan al paso en lugares aptos para ello. El monte provee de todo. Un autocontrol sabio del crecimiento demográfico, junto con la migración constante, garantizan la continuidad de su mundo vivencial, previniendo el sobreuso, el desgaste y el agotamiento de sus recursos.

De esta manera, la naturaleza con la cual conviven no muestra signos de deterioro ambiental como consecuencia de su presencia. Más bien debemos reconocer lo contrario: al monte sin ellos le faltaría algo, algo que hace a su vitalidad y a la vigencia de lo que nosotros llamamos biodiversidad. Esto nos sugiere que en el fondo, no solo ellos, sino todos los seres humanos podemos haber tenido una función para los ecosistemas de la tierra, al igual como cada planta y cada animal la tiene. Y que la ausencia nuestra, el hecho que nos hayamos apartado de esta convivencia con el mundo, lo haya debilitado. Faltamos a nuestros ecosistemas. Que al final, los humanos no somos enemigos de la naturaleza y la tierra, sino somos necesarios... si es que cumplimos nuestra función.

Los Ayoreo del monte aún la cumplen. Sabemos, por las explicaciones de los grupos o las familias que fueron sacados o vinieron del monte a nuestra civilización moderna ya en nuestro tiempo actual, en 1986, 1999, 2004 – que la definen como una función de protección mutua: el monte nos protege, nosotros le protegemos al monte. El hombre como protector de la tierra.

Su manera de cultivar la tierra en la época de lluvias es muy expresiva de su relación con el monte y la naturaleza: con las primeras lluvias que caen, echan las semillas guardadas de zapallo, maíz, sandía, poroto, en claros arenosos naturales en medio del monte. Apenas preparan la tierra para ello. Luego siguen caminando y dejan que la naturaleza haga lo suyo. Vuelven para cosechar. Según su concepto, hay que intervenir lo menos posible en lo que hace la naturaleza; apenas se le da unos apoyos mínimos, apoyando para que haga mejor lo que de todas maneras hace.

No se entienden a sí mismos como los dueños del mundo, tal como lo pensamos ser nosotros, hombres modernos salidos de nuestros montes hace siglos o milenios. Según ellos, el mundo no está a libre disposición de los humanos para que hagan cualquier cosa. Por lo contrario, los Ayoreo, en lugar de situarse encima del mundo, se sienten apenas una parte del mismo; parte integrante y parte necesaria. Esto no se percibe solamente

en su postura y actitud en la vida cotidiana. La mencionada relación con el mundo la expresa también su estructura social, de una manera profundamente espiritual: paralelamente a las relaciones sanguíneas de parentesco, cada Ayoreo, al nacer y con su apellido, pasa a pertenecer a uno de siete "clanes"; cada clan incluye una parte de todos los fenómenos que existen en el mundo. Un Ayoreo del clan de los Etacore, de esta manera, pasa a ser pariente por ejemplo de la víbora cascabel, de agua que cae en la tormenta, de la sogá, del tiempo de sequía, del color rojo de la sangre, de la luna cuando se ve de día, del pájaro totitabia, etc. Todos los Ayoreo en su conjunto son parientes de todo lo que existe en el mundo, y cada cual, según su apellido, vive con el encargo de cuidar a sus "parientes" fenómenos del mundo de una manera muy particular.

Su convivencia con el mundo es comparable a la convivencia de una pareja en el mejor sentido: conscientes de la diversidad y su importancia, conscientes de la mutua interdependencia, sabiendo que uno sin el otro no podrá ser feliz, no tendrá futuro, no podrá vivir.

Esto es una parte de lo que los Ayoreo del monte, con su modo de ser cultural, espontáneo y natural, aportan al mundo actual de hoy: un modo diferente y diverso de ser, que no solo sostiene la integridad ambiental del monte del Chaco en el cual viven, sino que a la vez sostiene una conciencia y presencia diversa que sin ellos le faltaría al mundo de hoy.

Presumiblemente, no saben de su importancia para nosotros. Cuando nosotros finalmente los percibimos, comenzamos a captar el significado de su existencia, no solo para ellos mismos y para su hábitat medio ambiente, sino también para nosotros y nuestro futuro. Porque definitivamente sus posturas como las que nos comunican su modo de vivir, son las que deben inspirar nuestra búsqueda de formas nuevas de vida y convivencia, si como humanidad queremos tener algún futuro.

Aunque no sepan tal vez de su importancia para la humanidad, con seguridad sienten el peso de la misma, a través de la soledad en el ejercicio de su función protectora del mundo. Lo pueden sentir en lo concreto y lo cotidiano, cuando maquinarias pesadas irrumpen en el silencio de su territorio para nuevos desmontes destinados a estancias ganaderas y nuevas entradas para sacar las maderas preciosas, y cuando sienten cómo la consistencia del mundo del cual son parte se erosiona y se debilita.

Les falta poder sentir que se suma a su fuerza la nuestra, que reasumamos nuestra tarea protectora de su mundo y del nuestro de todos.

Por: Benno Glauser, Iniciativa Amotocodie, correo electrónico:
coordina@iniciativa-amotocodie.org



En 1990, el estado peruano estableció la Reserva Kugapakori/Nahua para proteger las vidas, derechos y territorios de los pueblos indígenas del sudeste de Perú, evitando o limitando estrictamente su contacto con la sociedad nacional. A pesar de que en el papel se establece la protección de esos territorios, desde su creación, la Reserva ha estado continuamente amenazada por el maderero ilegal y hace dos años fue abierta a la extracción de gas natural como parte de proyecto gasífero Camisea (ver "Proyecto gasífero de Camisea perjudica derechos de pueblos indígenas" boletín nº 62 del WRM, setiembre de 2002). Enfrentados a estas amenazas, algunos de los habitantes de la Reserva que habían hecho contacto con personas ajenas a la misma, comenzaron a expresar sus propias opiniones sobre la Reserva y su incapacidad para proteger sus territorios y sus derechos.

Para resolver estos problemas, un grupo de ONGs peruanas y federaciones indígenas formaron un comité para defender y fortalecer la Reserva, tanto a nivel jurídico como en el plano de la lucha concreta. Para el Comité era evidente que bajo la forma adoptada por la Reserva no se estaba impidiendo su explotación por parte de personas ajenas a ella, ni se atendían las necesidades de sus habitantes. El desafío era cómo tomar en cuenta

las necesidades y los intereses diversos de todos sus habitantes, incluso aquellos que evitaban todo contacto, y traducirlos en conceptos jurídicos y recomendaciones prácticas. Se tenía la esperanza de que las propuestas sirvieran como modelo para elaborar leyes y políticas de protección de los derechos de los pueblos indígenas que viven en aislamiento; no solo dentro de la Reserva Kugapakori/Nahua sino en todo Perú.

Después de 18 meses de trabajo de campo y análisis legal, el trabajo del Comité está llegando a su fin y en noviembre de 2004 se presentarán las propuestas a las autoridades del estado peruano. Este artículo reseña brevemente los problemas que enfrentó el Comité y cómo ha intentado superarlos. Es de esperar que los procesos, metodologías y términos de referencia desarrollados durante este proceso puedan servir a otras instituciones que aspiren a elaborar políticas en apoyo de los pueblos indígenas en aislamiento en América Latina y más allá.

Hasta 1984, los Nahua, un pueblo indígena de habla panoana, vivían en las cabeceras de las cuencas de los ríos Purus, Manu y Mishagua en el sudeste de Perú, evitando todo contacto directo con personas ajenas y atacando a cualquiera que ingresara a su territorio. En abril de 1984, su aislamiento terminó cuando cuatro Nahua fueron capturados por leñadores y llevados a Sepahua, el pueblo local, antes de ser enviados de vuelta a sus aldeas. Un año más tarde, más de la mitad de los Nahua había muerto de resfrío y otras enfermedades respiratorias introducidas por el primer contacto, y los leñadores se habían aprovechado de su debilidad para arrasar su territorio.

En 1990, el estado peruano estableció la Reserva Kugapakori/Nahua para proteger a los pueblos indígenas de la región que todavía evitaban todo contacto directo con personas ajenas, o aquellos que como los Nahua solo habían establecido contacto recientemente. Sin embargo, en la práctica la Reserva ha demostrado sistemáticamente fracasar en la protección de los territorios y los derechos de sus habitantes, y desde su establecimiento ha sido invadida por leñadores, se ha superpuesto a concesiones de explotación forestal ilegales y se ha abierto a la extracción de gas natural. Esto ha provocado una variedad de impactos que van desde el contacto forzado y las subsiguientes epidemias, hasta las invasiones de territorios indígenas por parte de leñadores y la reubicación de algunos de sus habitantes, que se han sentido amenazados por las actividades del proyecto gasífero de Camisea (Ver <http://www.ecoport.net/content/view/full/31947> por la denuncia de AIDSESEP sobre la reubicación forzada de los Machihuenga que habitaban Shiateni).

En 2001, los Nahua, que estaban haciendo campaña en rechazo a la invasión de los leñadores, exigieron que su territorio fuera reconocido a través de un título de tierras comunales y que quedara excluido de la Reserva, ya que les parecía que de esta forma tendrían una mayor protección legal. Esto representaba un gran desafío: cómo apoyar el reclamo legítimo de los Nahua sin socavar la condición legal de la Reserva y por ende de los territorios de sus otros habitantes.

En 2002, Shinai Serjali, una ONG peruana que estaba ayudando a los Nahua en su lucha contra los leñadores, comenzó a consultar a una amplia variedad de instituciones estatales y de la sociedad civil involucradas con la Reserva, en busca de soluciones legales y prácticas para atender sus problemas. Un primer taller en 2002 identificó varios problemas: la falta de una legislación clara para las reservas estatales de Perú, la confusión sobre su administración y sus límites, la falta de conciencia local sobre sus reglas y límites y la ausencia de un sistema de control eficiente (el informe completo está disponible en español en <http://www.serjali.org/es/proyectos/taller/>).

Después del taller, un grupo de seis ONGs y federaciones indígenas continuaron la discusión sobre la situación, y como resultado surgió la formación del Comité Interinstitucional de Defensa de la Reserva en 2003, con el objetivo de fortalecer la Reserva y la seguridad territorial de sus habitantes y proponer políticas y recomendaciones basadas en las perspectivas y prioridades de los habitantes de la Reserva y no en las de las instituciones externas. El Comité recibió el apoyo de AIDSESEP, la organización nacional de pueblos indígenas, y está integrado por Shinai Serjali, Racimos de Ungurahui, COMARU (Consejo Machihuenga del bajo Urubamba), IBC (Instituto del Bien Común), CEDIA (Centro de Desarrollo para el Indígena Amazónico) y APRODEH (Asociación Pro Derechos Humanos).

El desafío principal para este proyecto ha sido cómo tener en cuenta las diversas necesidades e intereses de todos los pueblos indígenas que habitan dentro de la Reserva. En 2002, había al menos 9 comunidades conocidas, correspondientes a 3 grupos étnicos diferentes, cada uno de los cuales tenía diferentes relaciones y actitudes hacia la sociedad nacional. Sólo algunos de estos grupos, como los Nahua, interactuaban directamente con individuos o instituciones externas; otros, en cambio, preferían evitar completamente ese contacto. Además, muchos de los habitantes de la Reserva hablaban poco o nada de español y tenían una comprensión limitada o nula de conceptos como Estado, ley, propiedad, y ni qué hablar del concepto de Reserva.

Para lidiar con estas dificultades, se formaron tres equipos de campo cuya tarea fue trabajar durante extensos períodos sólo con aquellas comunidades que ya tenían un contacto sostenido con personas ajenas. Todos los equipos de campo se integraron con individuos con experiencia previa en el trabajo de campo con estas comunidades, que hablaban su idioma y habían establecido relaciones de confianza con ellas. Durante 12 meses de trabajo de campo, se usaron mapas esquemáticos y equipos GPS para ayudar a las comunidades a confeccionar mapas geo-referenciados de sus territorios, ilustrando la importancia de los mismos desde el punto de vista cultural, histórico y práctico para sus habitantes así como los problemas que amenazan su integridad. Los mapas también exponen el conocimiento adquirido sobre la ubicación y los movimientos de los pueblos habitantes de la Reserva que evitan todo contacto con personas de fuera.

Además, los equipos de campo escucharon los principales problemas y prioridades de estas comunidades, que iban desde las invasiones de los leñadores hasta la transmisión de enfermedades, la explotación por parte de los maestros escolares y el impacto del proyecto gasífero de Camisea. En muchos casos, los equipos introdujeron el concepto de Reserva, analizaron cómo fue diseñada para proteger sus derechos y hasta qué punto estaba funcionando. Un cuarto equipo de campo trabajó durante tres meses con las llamadas comunidades Machihungu que bordean la Reserva, ayudándolas a mapear el uso que hacen de sus recursos y territorios dentro de la Reserva, y su conocimiento de la misma y sus habitantes, así como las actitudes hacia ellos, procurando asegurar que sus derechos también fueran respetados en el desarrollo de cualquier propuesta. Los equipos trabajaron con los Nahua, los Nanti del río Camisea, los Machiguenga del río Paquiria y las comunidades Machiguenga que habitan en los límites de la Reserva.

Sobre la base de estas consideraciones, un abogado especializado en derechos indígenas comenzó a elaborar una propuesta legal que reflejara lo mejor posible los problemas de la Reserva y las preocupaciones de sus habitantes. La propuesta está basada en las mejores normas de derechos humanos y derechos indígenas a nivel internacional y se aplica a las cinco reservas estatales de Perú. La propuesta establece la intangibilidad de las reservas y prohíbe cualquier industria extractiva dentro de ellas, así como también cualquier intento de contactar a los pueblos que viven en aislamiento voluntario. Establece definiciones de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y los que han establecido un contacto inicial, planes de contingencia en caso de contacto no deseado o de una emergencia médica, los medios para crear nuevas reservas para los pueblos que viven actualmente fuera de ellas y severas sanciones para las personas o instituciones que infrinjan la ley. El proyecto de propuesta fue presentado a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) que nuclea a los indígenas peruanos, y a sus bases regionales (FENEMAD, ORAU, ORAI y COMARU), que estaban trabajando en una propuesta similar. Ambas propuestas fueron fusionadas y modificadas en consulta con todas las federaciones regionales y locales de AIDSESP.

Uno de los objetivos del Comité ha sido también la elaboración de recomendaciones que pudieran ser aplicadas a los problemas específicos de la Reserva Kugapakori/Nahua. A estos efectos, se hizo circular los problemas clave y las prioridades de los habitantes de la Reserva entre un grupo más grande de personas, incluidos representantes indígenas locales, miembros de ONGs que trabajan en la zona o en regiones vecinas, y representantes de las instituciones estatales responsables del manejo forestal, de los pueblos indígenas y de los derechos humanos. El grupo trabajó en la confección de recomendaciones específicas para abordar una serie de problemas complejos que van desde la tala ilegal y las actividades del proyecto gasífero de Camisea hasta la transmisión de enfermedades a personas con escasa o ninguna resistencia natural, la incursión de colonos, y los esfuerzos de algunos misioneros para contactar a la fuerza a algunos de los pueblos que evitan todo contacto.

En noviembre de 2004, se presentaron los resultados del trabajo de campo y la propuesta legal a los altos representantes del gobierno peruano. La presentación es el primer paso en el proceso de aprobación y ratificación por parte del Estado. Se espera que los ministros del gobierno y otros representantes clave, acepten las propuestas como una iniciativa informada y exhaustiva y se comprometan a promover su implementación tanto en la ley como en los hechos.

Por Conrad Feather, Shinai Serjali, correo electrónico: conrad@serjali.org. Para obtener más información sobre el trabajo en defensa de la Reserva Nahua/Kugapakori y sus pueblos indígenas, visite <http://www.serjali.org> o envíe un correo electrónico a serjali@serjali.org.



AFRICA



Los indígenas Baka suman un total de 30.000 a 40.000, y viven en las zonas sur y sudeste de Camerún. Están asociados con los agricultores Bagando Bakwele, Knonbemebe, Vonvo, Zime y Dabjui, entre otras comunidades locales. Cerca de 4.000 Bagyeli y Bakola viven en el sudoeste, asociados con los Bulu, los Ngoumba, los Fang y los Bassa. La mayoría de los Baka, Bagyeli y Bakola aún dependen de la caza y la recolección para garantizar su sustento. Aunque algunos también plantan cultivos anuales -a menudo en tierras de los Bantu, en una relación semi-feudal- la mayoría todavía depende de los bosques. Muchas comunidades locales los reconocen como los "pobladores del bosque", a los cuales sus ancestros encontraron cuando llegaron a ese lugar.

Los Baka, los Bagyeli y los Bakola conservan en general muchos aspectos de su cultura basada en los bosques, que incluye estructuras sociales no jerárquicas asociadas al reconocimiento comunitario de las capacidades especiales de los individuos, comunidades relativamente pequeñas, la aversión por los conflictos sociales, horizontes próximos en lo que hace a la planificación y, para los de "afuera", una cautela oportunista. Para casi todos los Baka, Bagyeli y Bakola su bosque es su hogar ancestral, la tienda de comestibles en la que pueden confiar, la raíz de sus existencias, su derecho consuetudinario; los bosques de toda la zona boscosa del sur de Camerún están salpicados con sus territorios de caza y recolección preferidos, así como sus ocultos lugares sagrados. Su modo de vida, principalmente la caza y la recolección combinadas con el comercio de subsistencia, se asocia con una gran movilidad física, lo que significa que en ciertas épocas del año es difícil encontrarlos y que sus lugares de trabajo y residencia raramente están registrados en forma precisa; la mayoría está literalmente fuera del mapa.

El aislamiento geográfico y social de las comunidades indígenas de los bosques de Camerún ha permitido que muchas de ellas conserven sus culturas basadas en los bosques desde épocas precoloniales, en tanto el mundo alrededor del bosque ha sufrido cambios radicales. Lo mismo ocurre con las comunidades indígenas cazadoras-recolectoras que han establecido fuera de los bosques poblados permanentes para cultivar, puesto que la amplia mayoría también está completamente marginada de las estructuras cívicas y gubernamentales de Camerún. Esta marginación sociopolítica refleja la gran discriminación a la que se enfrentan los Baka, los Bagyeli y los Bakola cuando abandonan la seguridad de su bosque y sus comunidades -donde son poderosos y están relativamente seguros-, por las comodidades de la carretera o las aldeas vecinas, donde el gobierno y las autoridades cívicas pueden burlarse de ellos, engañarlos y tratarlos injustamente. Este penoso tratamiento lleva a muchos Baka, Bagyeli y Bakola a preferir permanecer en la seguridad de su comunidad del bosque y no involucrarse en los "asuntos del poblado".

El aislamiento de los pueblos indígenas de los bosques significa también que la mayoría aún no tiene prácticamente acceso a servicios de salud modernos o educación formal ni puede leer ni escribir en francés, la lengua oficial que domina la zona boscosa de Camerún. Hace muy poco el gobierno de Camerún y algunas ONG tomaron medidas para permitir el registro formal de estas personas; hasta ese entonces, muy pocas de ellas tenían documento de identidad y prácticamente ninguna figuraba en los datos oficiales del censo o en los

padrones electorales. Así, no han podido hacer frente a los poderosos extraños que intentaron abusar de sus derechos, y el bosque sigue siendo un refugio importante.

A pesar de una larga historia de persecución y engaño de parte de personas que entran al bosque para extraer recursos como caucho, plantas y animales, madera, minerales e información sobre la flora y la fauna, en general los Baka, los Bagyeli y los Bakola están muy abiertos a las influencias del exterior. Sin embargo, sus mecanismos tradicionales para arreglárselas en los bosques ya no son capaces de protegerlos de las crecientes demandas sobre los bosques en los que han vivido desde tiempos inmemoriales. A partir de la nueva ley forestal de Camerún, aprobada en 1994, muchos donantes han hecho inversiones significativas en la red de zonas protegidas de Camerún para mantener parques más antiguos y establecer nuevas "zonas de planificación" para la conservación. Esto ha sido documentado en forma extensiva en otros boletines del WRM (ver boletines del WRM N° 67 y 73). Los parques nacionales de Campo Ma'an, Boumba-Bek y Lobéké fueron establecidos por el gobierno de Camerún, con el apoyo de donantes, a partir de 1995, y todos ellos se superponen con las tierras tradicionales de los Baka, los Bagyeli y los Bakola.

El hecho de que estas comunidades estuvieran "fuera del mapa" cuando se establecieron los parques ha llevado a una situación en la que la aplicación de normas para proteger la flora y la fauna en situación de peligro implica el desconocimiento de sus derechos sobre los bosques, y por lo tanto su derecho a permanecer aislados. Muchas de estas nuevas normas erosionan el estilo de vida de estos pueblos indígenas en tanto cazadores y recolectores, aunque sus derechos a los recursos y al "uso sustentable tradicional" de los mismos estén protegidos por disposiciones legales nacionales e internacionales y directrices de organismos internacionales. Los planes actuales de los conservacionistas y los donantes (ver artículo más detallado en inglés en <http://www.wrm.org.uy/countries/Cameroon/still.html>) amenazan con aumentar esta presión para cubrir grandes "paisajes" que abarcan gran parte de la Cuenca del Congo, lo que aumentará aun más el apremio de estas comunidades que ya no podrán aislarse.

Por: John Nelson, Forest Peoples Programme, correo electrónico: johnnelson@blueyonder.co.uk, <http://www.forestpeoples.org>



Los "pigmeos" Mbendjele Yaka viven en el norte de Congo-Brazzaville. Los Mbendjele aseguran tener antepasados comunes con otros grupos cazadores-recolectores de los bosques de la región, como los Baka, Mikaya, Luma o Gyeli. Los Mbendjele llaman "Yaka" a todos estos grupos. Es frecuente que los extraños se refieran a estos grupos como "pigmeos", y a veces los integrantes de esos grupos también lo hacen. Son cazadores-recolectores que viven en los bosques, considerados por sí mismos y por sus vecinos agricultores, los Bilo, como los primeros habitantes de la región. Cada Mbendjele se asocia a sí mismo con un territorio de caza y recolección al que llama "nuestro bosque". Aquí, grupos locales de Mbendjele viajan entre campamentos ancestrales en lugares favorables donde recolectan, pescan, cazan y obtienen la miel de los panales silvestres, dependiendo de la estación y de las oportunidades disponibles. Cada tanto los Mbendjele acampan cerca de los poblados Bilo para trabajar por dinero o bienes, y a veces establecen pequeñas granjas. A pesar de esto, los Mbendjele consideran que las actividades en los bosques y los alimentos que allí obtienen son superiores a todos los demás.

En general, los distintos grupos étnicos Bilo de la región mantienen estereotipos negativos de los Mbendjele, a menudo expresado públicamente. Se dice que los Mbendjele típicos son como chimpancés, atrasados, pobres, holgazanes, desagradables, estúpidos e infantiles. Normalmente son segregados de los Bilo. No pueden comer ni beber con sus vecinos ni sentarse juntos en el mismo banco o compartir una taza o un plato. No pueden dormir en las mismas casas. Las relaciones sexuales entre ambos grupos están prohibidas, aunque ocurren en forma clandestina. Muchos de los habitantes de los poblados niegan que los Mbendjele tengan algún tipo de derecho humano básico y frecuentemente los describen como "sus esclavos". Algunos Bilo han alegado que tienen derecho a abusar físicamente de los Mbendjele que los desobedecen, o incluso a matarlos.

A pesar de estas descripciones tan negativas, los Bilo valoran mucho sus relaciones con los Mbendjele, que son trabajadores esenciales para la economía agrícola en momentos clave como la cosecha. Se los considera grandes conocedores de las hierbas y de la curación y auténticos expertos en rituales. En cuanto al arte de la representación y la música, sus dotes son muy admiradas y son ellos quienes realizan todas las ceremonias principales de los Bilo. Los aldeanos aprecian los alimentos del bosque provistos por los Mbendjele: la miel silvestre, la caza, en especial el elefante y el cerdo, las orugas, las frutas de estación y las nueces silvestres se consideran las delicias locales más destacadas.

Los Mbendjele se muestran visiblemente molestos con el enfoque de sus relaciones con los Bilo desde el punto de vista de la inferioridad innata y la subordinación. El ideal Mbendjele de relación con los Bilo se basa en la amistad, el compartir, la ayuda y el apoyo mutuos y la igualdad y el respeto por los otros. Cuando los Bilo no cumplen esas expectativas, simplemente puede abandonárselos.

En contraste absoluto con la concepción Bilo de los Mbendjele como sus esclavos, los Mbendjele se consideran libres de todo compromiso y lazo vinculante. Pueden irse cuando quieren, y encontrarán nuevos amigos si no están satisfechos. De esta forma los Mbendjele ejercen sobre los Bilo un poder pragmático y tangible que les permite resistir la dominación y mantener su autonomía.

Desde que los europeos los observaron por primera vez, los Mbendjele han usado este poder en sus relaciones con los Bilo. Bruel, que viajó extensamente por la zona Mbendjele en 1906, describió sus experiencias en la aldea Mene (Bilo), sobre el Ndoki. Cuando la visitó por primera vez había muchos Mbendjele. En su segunda visita todos los Mbendjele se habían ido y los Bilo se quejaban de que ya no obtenían carne ni marfil, pero tenían miedo de ir a buscar a los Mbendjele en el bosque. Bruel observó que esas relaciones

'... son voluntarias y resultan de diferentes necesidades que cada cual desea satisfacer. En cuanto las relaciones se vuelven en su detrimento, en cuanto los babinga [Mbendjele] piensan que tienen motivos para quejarse de sus asociados [Bilo], rompen la relación, emigran y a menudo se alejan mucho y se internan en el bosque, donde se harán nuevos amigos.'

Bruel explicó que la movilidad de los Mbendjele les permitía mantener su autonomía y se mostró en desacuerdo con las declaraciones de otros observadores europeos (que no nombra) según las cuales 'los Babinga son los siervos de las poblaciones sedentarias'. Las mismas prácticas pueden observarse hoy, y sirven un propósito similar. Los Mbendjele que estuvieron con los Bilo Sangha-Sangha antes de los años 1990, los están abandonando en forma sistemática en favor de los Bilo Bongili y Bodingo; explican que estos nuevos socios son más generosos y los respetan más que los Sangha-Sangha.

En las sociedades cazadoras y recolectoras la táctica de evitar el conflicto está muy difundida y se emplea para tratar varios problemas, desde la escasez de alimentos hasta la solución de diferencias. La facilidad para usar esta táctica depende en forma decisiva de que las personas mantengan una gran movilidad y no pierdan el acceso a beneficios vitales al cambiar de lugar. Sin bienes fijos que cuidar (como campos o cosechas), todos los enseres domésticos de un cazador-recolector pueden empacarse rápidamente en una cesta de mujer, y las nuevas chozas pueden construirse rápida aunque hábilmente en el nuevo lugar. La movilidad sirve también para regular la utilización de los recursos, garantizando que cuando los recursos naturales son escasos las personas se irán a otra parte, permitiendo la reposición de los mismos.

Esta facilidad de movimiento constituye una respuesta efectiva al conflicto. En lugar de sufrir una situación difícil, desagradable o de explotación, los cazadores-recolectores a menudo prefieren irse a otra parte. Esto puede deberse a conflictos internos entre los integrantes de un campamento o entre distintos campamentos, o en relación con personas que no son cazadores-recolectores. Cuando las personas sienten que el abuso es serio, la mudanza puede ser permanente.

Durante mi trabajo de campo en Congo llegué a conocer a un grupo Mbendjele de ese tipo. En 1991 los Bilo Sangha-Sangha pagaron a los Mbendjele para que les realizaran una gran ceremonia Ejengi de tres días. Durante el rito algunos jóvenes Bilo patearon tierra sobre los alimentos Ejengi como signo de su desagrado por

los Mbendjele. Este acto provocó una enorme reyerta en la que hubo muchos heridos, y apenas si se pudo evitar víctimas mortales. Un hombre Mbendjele joven fue atacado de improviso por varios jóvenes Bilo armados con palos y golpeado hasta perder el conocimiento.

Ngbwiti y Ekwese, disgustados con esta conducta, decidieron, junto con los otros Mbendjele, abandonar a los Sangha-Sangha. Años más tarde algunos Mbendjele volvieron y renovaron sus relaciones con los Sangha-Sangha, pero Ngbwiti y Ekwese nunca regresaron.

De hecho, resolvieron no volver nunca al 'suk-suku' (discusiones y peleas perpetuas) de las aldeas Bilo. Prefieren quedarse en una zona muy remota del bosque conocida como Ibamba. Ngbwiti me explicó:

"Nuestros antepasados observaban a los Bilo. Nuestros padres nos dijeron que hiciéramos lo mismo. 'Ustedes, hijos del mañana, cuiden a nuestros Bilo. Allí están'. Pero ahora decimos 'Aaaaah, ¿con qué tipo de gente nos dejaron? ¿Por qué nos dieron estos Bilo? Están siempre estafando y engañando a los Mbendjele. Ellos no piensan que somos personas de verdad. ¡No, para ellos nosotros y los antepasados somos animales!

Entonces, decidimos abandonarlos.

Nos tratan mal; su camino es incorrecto. Entonces dijimos 'Bien, es suficiente, nunca volveremos a quedarnos en el mismo lugar que ellos'. Entonces nos fuimos y vinimos a Ibamba. Ahora estamos bien. Dejamos de preocuparnos por los Bilo." (Ngbwiti, 50 años, Kombeti de Ibamba. Ibamba, marzo de 1997).

Ngbwiti y su grupo han estado viviendo exclusivamente en el bosque desde 1991. Han renunciado al acceso regular a los bienes que obtenían mediante el contacto con los Bilo. Algunas veces los amigos y parientes que los visitan les llevan pequeños regalos: sal, tabaco y prendas viejas. La última vez que visité el bosque, en 2003, todavía estaban en Ibamba.

Por: Jerome Lewis, Escuela de Economía y Ciencia Política de Londres, Reino Unido, correo electrónico: J.D.Lewis@lse.ac.uk



ASIA



Personas extrañas están invadiendo la reserva de los Jarawa, una tribu aislada de las islas Andamán, India, y robando la caza de la que la tribu depende para su alimentación. También aumentan los informes que indican que las mujeres Jarawa están siendo explotadas sexualmente. A pesar de que la Suprema Corte ordenó a la administración de las islas el cierre de la carretera que atraviesa la reserva, ésta continúa abierta, trayendo enfermedades y dependencia.

Los Jarawa son una de las cuatro tribus "Negrito" que según se cree viajaron desde África hasta las islas Andamán hace unos 60.000 años. Dos de las tribus, los Granandamaneses y los Onge, fueron diezmadas tras la colonización de sus islas, primero por los británicos y luego por India. La población de la tribu de los Granandamaneses cayó de 5.000 personas en 1848 a apenas 41 en la actualidad. Tanto los Granandamaneses como los Onge dependen hoy de lo que les dé el gobierno. Hasta 1998 los Jarawa se resistieron al contacto con los colonos llegados de la India continental. La cuarta tribu, los Sentineleses, vive en su propia isla y sigue evitando todo contacto.

Los Jarawa, con una población de alrededor de 270 personas, son cazadores-recolectores. Usan arcos y flechas para cazar cerdos y lagartos y atrapar peces y tortugas. Ahora, cientos de colonos indios y cazadores furtivos birmanos están cazando y pescando a lo largo de la carretera y de la costa, quitando a los Jarawa la caza que para ellos es vital. El problema se ha vuelto tan grave que en algunas zonas los cerdos salvajes y los peces, que

antes abundaban, están escaseando. La tribu de los Sentineleses también está experimentando el robo de sus fuentes de alimentos, en particular la langosta de las ricas aguas que rodean su isla, Sentinel del Norte; la tribu Onge dice que ya no se puede cazar suficientes cerdos, pues están siendo robados por extraños.

La carretera principal que atraviesa la reserva Jarawa, conocida como la carretera troncal de Andamán, también trae explotación para los Jarawa. Hay numerosos informes sobre cazadores furtivos y otros forasteros que están explotando sexualmente a las mujeres Jarawa y también introduciendo alcohol, tabaco y alimentos extraños de los que los Jarawa están empezando a depender. Quienes entran en las tierras de los Jarawa también traen consigo enfermedades a las que los Jarawa no son inmunes. La tribu ya sufrió una epidemia de sarampión; la rápida acción de las autoridades contribuyó a evitar una catástrofe.

La administración de las islas Andamán está intentando restringir el contacto entre los Jarawa y los usuarios de la carretera. Este es un paso en la dirección correcta, pero por sí solo no alcanzará para garantizar el futuro de los Jarawa. Los participantes de un reciente seminario sobre el futuro de los Jarawa organizado por el gobierno de India, concluyeron que la intervención en la vida de los Jarawa debe reducirse al mínimo y que su desarrollo debe darse al ritmo y en la dirección que ellos mismos elijan. Sin embargo, algunos funcionarios siguen estando a favor de la asimilación forzada. En 2003 el entonces ministro de Bienestar Tribal dijo que los planes de su Ministerio eran "reformular a los indígenas y assimilarlos a la mayoría" porque "no está bien dejarlos así". Mientras no se respeten los derechos de los Jarawa a su tierra y a decidir sobre su propio futuro, la tribu está en peligro.

Lichu, uno de los pocos sobrevivientes Granandamaneses, teme por el futuro de los Jarawa. "Creo que lo que nos pasó a nosotros va a pasarles también a los Jarawa... muchísimos colonos están cazando en la zona de los Jarawa. No queda suficiente caza para ellos. También les están robando su pesca. La interacción del público con los Jarawa debería terminar. Hay que cerrar la carretera troncal de Andamán."

Si usted desea apoyar a los Jarawa de las islas Andamán, puede unirse a la acción de Survival International en: http://www.survival-international.org/jarawa_action.htm

Por: Miriam Ross, Survival International, correo electrónico: mr@survival-international.org



En la región de Banten, en Java Occidental, Indonesia, existe una pequeña comunidad indígena que en gran medida ha sido capaz de evitar el avance de la globalización, la tecnología moderna y otras influencias del mundo exterior, incluida la degradación ambiental. El pueblo Baduy es un grupo tribal recluido que ha vivido durante más de 400 años en forma tradicional y en relativa calma, sin ser perturbados, en una sociedad cerrada, hasta la reciente invasión de las presiones económicas y sociales del mundo exterior. Aunque viven en una zona aislada de bosques tropicales montañosos apenas a 100 kilómetros al sudeste de Jakarta, la capital de Indonesia, en el pasado los Baduy han sido capaces de mantener su comunidad efectivamente separada del resto del mundo.

La población habita una reserva especial de unas 5.200 hectáreas reservada para el pueblo Baduy por el gobierno de Indonesia. Son aproximadamente 7.200 personas que viven en dos clanes separados. El clan interior de los Baduy (Baduy Dalam), apenas unas 350 personas en tres poblados (kampung) en la zona central, son los adherentes más estrictos a las creencias espirituales Baduy, en tanto la población restante vive en la zona del clan exterior (Baduy Luar). Baduy Dalam es el punto central en cuanto a cultura y religión, y el centro de los rituales y lugares sagrados dentro del territorio Baduy. Simbólicamente, los integrantes del clan Baduy Dalam pueden utilizar el color blanco con las tradicionales ropas negras, mientras que es característico del clan Baduy Luar vestirse de negro o azul oscuro. Los Baduy Luar sirven de zona de amortiguación entre los Baduy Dalam y el mundo exterior, y los integrantes del clan exterior actúan como intermediarios para el clan interior, más puro.

Las casas Baduy son uniformemente simples, construidas solamente con materiales naturales como bambú y palma para el techado, sin ventanas, y no tienen sillas ni mesas, ni ningún mobiliario u otro tipo de accesorios.



Los Baduy no usan utensilios modernos, equipos mecanizados ni materiales manufacturados como vidrio o plástico, y para sus tradicionales técnicas para el cultivo del arroz no utilizan herramientas modernas y ni siquiera animales domésticos. Dentro del territorio Baduy no hay electricidad ni otras comodidades modernas, y no se permite la entrada de equipos electrónicos, vehículos automotores u otros instrumentos del mundo exterior. Por lo tanto la comunidad Baduy, que rechaza toda forma de modernización y continúa siguiendo prácticas culturales y religiosas únicas definidas por los sistemas legales tradicionales heredados de sus ancestros hace más de cuatrocientos años, es considerada por muchos un anacronismo en la Indonesia de hoy, que se está industrializando rápidamente.

Uno de los aspectos más extraordinarios de la sociedad Baduy es el origen de este grupo tribal, que hasta hoy permanece tras un velo de misterio. Según una leyenda, cuando a principios del siglo XVI las fuerzas musulmanas comenzaron a difundir la religión islámica en Java Occidental y otras partes del archipiélago, un ascético grupo de personas que supuestamente se originó en el antiguo reino hindú de Pajajaran se negó a adoptar la nueva religión. En su lugar, estas personas huyeron a las regiones altas de una cadena de montañas cercana (las montañas Kendeng) y formaron su propio clan religioso basándose en la estricta adherencia a creencias religiosas únicas, quizás con algunas influencias de la religión hindú del reino de Pajajaran antes de que éste cayera en manos de los invasores musulmanes.

Aunque ha habido literatura académica sobre el modo de vida de los Baduy desde principios del colonialismo holandés, mucho de lo que se ha escrito es información de segunda mano, a menudo contradictoria y quizás intencionalmente engañosa. Los Baduy parecen haberse dado cuenta hace mucho tiempo de que una de las mejores formas de asegurar la supervivencia de su cultura es permanecer escondidos tras un manto místico. El conocimiento de la espiritualidad y los rituales se guarda celosamente en el seno de la comunidad, no permitiéndose a ningún extraño entrar a los lugares sagrados ni presenciar los ritos tradicionales en la región Baduy interior.

Los Baduy creen en una deidad central llamada Batara Tunggal y se consideran a sí mismos los descendientes de siete deidades menores que Batara Tunggal envió a la tierra al comienzo de la existencia de la humanidad en el planeta. Para los Baduy lo más sagrado es un lugar remoto cerca del centro de su territorio, donde habría ocurrido este hecho y donde los espíritus de sus ancestros son protegidos y reverenciados; este lugar se conoce como Sasaka Domasa. Sin embargo, todo el territorio Baduy se considera protegido y sagrado, en especial las zonas boscosas más significativas que no se permite perturbar ni alterar. Por consiguiente, estos bosques constituyen una valiosa reserva ambiental y un recurso perpetuo para el uso sustentable de parte de la comunidad.

Hoy, el pueblo Baduy existe en tanto comunidad tradicional, aislada y a pequeña escala rodeada por la moderna sociedad indonesia, que solamente en Java Occidental comprende unos 40 millones de seguidores de la fe islámica. A pesar de las fuerzas exteriores de modernización y de la presión para que esta pequeña comunidad sea asimilada a la sociedad indonesia moderna, la tribu Baduy aún controla su fortaleza en las montañas, donde las prácticas religiosas y culturales han permanecido en gran medida incambiadas hasta hace muy poco tiempo.

Aunque hasta hace poco ha podido mantener un estilo de vida relativamente tradicional, el pueblo Baduy comienza a sufrir la influencia de los cambios del mundo que los rodea, incluidas las fuerzas de la modernidad, la industrialización y la globalización. Irónicamente, el estilo de vida de los Baduy ha sido hasta ahora cultural y ecológicamente sustentable, y han vivido en relativa armonía con el medio ambiente. La sociedad Baduy posee gran sabiduría y conocimiento sobre la conservación y sustentabilidad de los ecosistemas y la interconexión de todos los seres vivos con la tierra y el cosmos.

Hoy, una floreciente población Baduy y los crecientes contactos con el mundo exterior han llevado a los poblados a desarrollar una economía más basada en el mercado, dependiente de los cultivos comerciales y la venta de artesanías. En los últimos años los Baduy han dado mayor énfasis a la producción agroforestal, como la plantación del árbol Albizia para madera, así como frutas, azúcar de palma y otros productos cultivados

exclusivamente para su venta en mercados locales, en lugar del antiguo cultivo de arroz de tierras altas (ladang) para su propio sustento.

Estos cambios han comenzado a tener algunas repercusiones culturales, sociales y ambientales que se hacen más evidentes en el creciente uso de ropas no tradicionales al estilo occidental, el consumo de comidas rápidas envasadas y la utilización de otros productos manufacturados comprados con el dinero obtenido de los cultivos comerciales. Aunque la ley tradicional de los Baduy los prohíbe, otros artículos modernos provenientes de fuera del territorio Baduy se están volviendo habituales en los hogares Baduy, tales como termos, radios e incluso teléfonos móviles.

Puede percibirse otro aspecto importante de estos recientes cambios en los impactos de una industria turística local de rápido crecimiento que atiende a forasteros atraídos por la posibilidad de ver y experimentar el incomparable estilo de vida espiritual de los Baduy. Quizás involuntariamente el pueblo Baduy, que ha abierto generosamente sus puertas a los visitantes de fuera, y los mismos turistas, están participando de un proceso gradual que podría degradar este valioso patrimonio cultural y ambiental. Con el tiempo, los cambios provocados por la exposición al constante flujo de turistas podrían destruir los recursos locales que son ahora la principal atracción para los turistas. En tales circunstancias, lo que crea problemas a las comunidades locales no es necesariamente el turismo per se sino, más a menudo, la falta de planificación y administración de la demanda, el acceso y las actividades de los turistas. Las repercusiones del turismo no controlado podrían plantear la mayor amenaza a la cultura Baduy y plantear el gran desafío de poder mantener sus tradiciones sagradas para el futuro.

Por: David Langdon, correo-e: davidlangdon@flinders.edu.au o davidlangdon@bdg.centrin.net.id



Los 21.000 Yanomami que viven en unos 360 asentamientos muy dispersos en las montañas y colinas boscosas entre Venezuela y Brasil, no tuvieron prácticamente contacto con los occidentales hasta mediados del siglo XX. En sus mitos, los Yanomami recuerdan un tiempo muy lejano, cuando vivían a lo largo de un río grande, "antes de que nos persiguieran hasta las tierras altas", pero para el tiempo en que se registra por primera vez su existencia, a mediados del siglo XVIII, ya estaban bien establecidos en las montañas de Parima entre el Río Branco y el alto Orinoco.

El contacto con el mundo exterior fue producto de una serie de fuerzas diversas. Después de que los Yanomami descubrieron el valor de los artefactos de metal, probablemente hacia fines del siglo XIX, comenzaron a comerciar con (y a invadir) grupos indígenas vecinos para adquirir machetes y hachas, telas y recipientes de cocina. Las herramientas de metal redujeron el trabajo de cortar árboles para la construcción y el cultivo aproximadamente a su décima parte, e hicieron que otras tareas resultaran mucho más fáciles. Su agricultura se intensificó, su población creció y al empuje de su propia expansión numérica comenzaron a moverse fuera de las tierras altas, hacia el norte, sur, este y oeste, llevados río abajo por las oportunidades de comercio. Al mismo tiempo, los exploradores, antropólogos y comisionados de frontera marcharon hacia las cabeceras de estos ríos en pos de que esas zonas se volvieran conocidas para la "ciencia" y para demarcar los límites de los estados-nación en expansión. Si bien los Yanomami adquirieron reputación por su fiera defensa contra los intrusos, esto no disuadió a los aventureros. En la década de 1920, el explorador británico Hamilton-Rice acunaba una ametralladora Thomson en sus brazos mientras lo llevaban en bote a las cabeceras del Uraricoera y lo traían de vuelta.

A partir de la década de 1950, sacerdotes protestantes y católicos establecieron puestos misionarios remotos para llevar el conocimiento de Cristo a los Yanomami. Más adelante, en el marco de los proyectos de

construcción de las naciones se construyeron caminos a través de los bosques y aparecieron las propuestas de construcción de grandes represas. Principalmente, los descubrimientos de oro y casiterita trajeron como consecuencia invasiones masivas de buscadores de oro de pequeña escala (garimpeiros), llevados por su propia pobreza y las oportunidades de riqueza.

Obviamente, como cualquier otro grupo humano, los Yanomami no estuvieron libres de enfermedades en el pasado. Los antropólogos médicos presumen que desde hace muchísimo tiempo han sufrido a causa de infecciones virales menores como herpes, Epstein-Barr, citomegalovirus, y hepatitis. El tétanos también era común en los suelos, algunas infecciones no venéreas de *treponema* probablemente fueran endémicas. Los arbovirus, mantenidos en las poblaciones animales de los bosques, también estaban presentes. Se cree que la leishmaniasis, transmitida por la mosca de arena, y la fiebre amarilla que afecta también a los monos son otras de las enfermedades que también han estado presentes, ya que los indígenas muestran una considerable resistencia a estas enfermedades. En resumen, la situación pre-contacto no era un paraíso médico, pero cualesquiera que fueran las enfermedades, éstas se mantenían en niveles bajos y rara vez eran fatales.

El contacto con el mundo exterior ha tenido en cambio un terrible costo para los Yanomami. Ya a principios de 1900, los Yanomami del norte empezaron a sufrir repetidas epidemias de enfermedades introducidas sobre el Uraricoera. En la década de 1960, los buscadores de diamantes invadieron las áreas del Yanam (Yanomami del este) sobre el alto Paragua en Venezuela y el Uraricaa en Brasil, ocasionando muertes masivas. A fines de la década de 1970, los trabajadores traídos del Río Negro para expandir las misiones y construir pistas de aterrizaje, infectaron a los Yanomami del alto Orinoco con sarampión. La infección se extendió por los asentamientos, llevada río arriba por quienes huían de los brotes río abajo. Las fiebres, los dolores y la debilidad postraron aldeas enteras, dejando a los infectados tendidos boca abajo en sus hamacas, incapaces de salir de caza, demasiado débiles para recoger las cosechas de sus huertos, y eventualmente demasiado desmoralizados incluso para recolectar la leña o el agua potable de los cursos de agua cercanos. Con frío, hambre y debilitados por la enfermedad, los Yanomami fueron presa fácil de otras enfermedades. Las infecciones de las vías respiratorias trajeron las neumonías, fiebres, más debilidad y muertes en masa. Algunos poblados perdieron hasta un tercio de su población en una sola epidemia, y los repetidos azotes de influenza, polio, tos convulsa, rubéola, varicela y la degeneración de más largo plazo provocada por la tuberculosis, llevaron a la completa desaparición de algunos grupos.

Durante el programa de construcción de carreteras en Brasil, que implicó la construcción de una carretera a través del borde sur del territorio Yanomami (Yanomami del sur), estas epidemias reiteradas redujeron el número de Yanomamis en la zona hasta en un 90%. Aquellos que sobrevivieron, destrozados, se vieron empujados a vivir al costado la carretera, mendigando a los vehículos. Los encuentros casuales de mujeres Yanomami con camioneros y cuadrillas de construcción trajeron a los poblados enfermedades venéreas no conocidas hasta entonces, como la gonorrea, dejando infértiles a numerosas mujeres y enlenteciendo así la recuperación de la pérdida de población.

En la década de 1970, los Sanema (Yanomamis del norte) del alto Caura, comenzaron a viajar río abajo para trabajar en las minas de diamantes en el curso medio del Paraguay y volvieron portando una mortal carga de enfermedades. Las epidemias produjeron pérdidas masivas y el abandono de la misión católica en Kanadakuni, que alguna vez fuera populosa. Para la década de 1980, un 25% de los Sanema del Caura tenía tuberculosis, y esto trajo consigo desmoralización y una constante pérdida de vidas a manos de la mortal enfermedad.

Durante la década de 1980, la invasión masiva de los territorios de los Yanomami brasileños por nada menos que 50.000 mineros, significó nuevos problemas aún para los grupos más aislados. Los mineros no solo ingresaron a los territorios atravesando las montañas boscosas, donde los ríos no eran navegables, sino que también llegaron en avionetas, utilizando las pistas de aterrizaje de las misiones. A machete se crearon nuevas pistas de aterrizaje en los bosques, en áreas que antes nunca habían sido penetradas. Además de frecuentes epidemias virales y el aumento de problemas relacionados con las enfermedades venéreas, los Yanomami contrajeron las tres formas de la malaria traídas por los mineros - *Plasmodium vivax*, *P. ovale* y *P. falciparum*., la más letal. Los equipos de médicos voluntarios, que llegaron para ayudar a cuantificar esta devastación, estiman

que los Yanomami brasileños perdieron, en total, entre un 15 y un 20% de su población a manos de las enfermedades traídas por los mineros.

Evidentemente, estas tragedias no solo han tenido impactos médicos sobre los Yanomami. El trauma de las muertes masivas ha marcado a varias generaciones y ha trastornado sus conceptos milenarios sobre la existencia, la enfermedad, la curación y la muerte. Tradicionalmente, los Yanomami consideraban que la mayoría de las enfermedades eran consecuencia de comer el producto de la caza, mientras que la mayor parte de las muertes se atribuían a los chamanes de otros pueblos distantes que enviaban sus hechizos a través de grandes distancias, o acechaban en los bosques cercanos soplando polvos venenosos sobre los incautos que pasaban por allí. No se conocían las muertes masivas y quizás por eso, en varias ocasiones, los poblados aislados asumieron que estaban siendo víctimas de un ataque espiritual por parte de comunidades vecinas, lo que les indujo a tomar medidas de represalia para vengarse de los supuestos asesinos.

Pero no pasó mucho tiempo hasta que los Yanomami se dieron cuenta de que las terribles epidemias que soportaban eran consecuencia de su contacto con los "blancos". Entre los Yanomami brasileños (Yanomami del sur) se desarrolló la creencia de que las enfermedades eran el "humo del acero", un olor a muerte que salía de las cajas en las que se guardaban los artefactos metálicos, una exhalación del propio aliento de sus siniestros visitantes blancos, un humo debilitador y enfermante como los escapes de los motores de sus aviones.

"Una vez que el humo estuvo entre nosotros, nos hizo morir. Tuvimos fiebre. La piel se empezó a descamar. Fue aterrador. Los ancianos preguntaban '¿qué hemos hecho para hacer que nos maten?', y a nosotros, los jóvenes que queríamos tomar venganza, nos pedían 'no vayan a vengarse de los blancos... No vayan'. Nos insistían: 'no vayan y les disparen con sus flechas, porque ellos tienen armas de fuego y nos atacarán con sus rifles'."

Cuando las epidemias siguieron, algunos de los ancianos Yanomami instaron a retirarse a las cabeceras de los ríos para evitar más contacto. Pero las enfermedades los siguieron hasta las tierras altas, llevadas a las misiones por funcionarios del gobierno y pacientes Yanomami que volvían de los hospitales, alentando la creencia de que los blancos eran caníbales insaciables que se alimentaban de los espíritus Yanomami.

Si podemos ver más allá de nuestras propias explicaciones científicas de las causas de la enfermedad y la muerte, podremos ver que los diagnósticos de los Yanomami de las calamidades médicas que estaban soportando no estaban lejos de la verdad. Ellos identificaron con agudeza la rapacidad de la civilización que los estaba sometiendo sin atender las consecuencias de la intrusión.

En los últimos años, los misioneros, los antropólogos, las ONGs, las agencias gubernamentales y, cada vez más, los propios Yanomami han concertado esfuerzos para llevar atención médica al área y detener el acceso incontrolado a la región. En la década de 1990, unos 8,5 millones de hectáreas del alto Orinoco en Venezuela fueron declaradas Reserva de Biosfera y en Brasil otros 9,9 millones de hectáreas fueron designadas "Parque" Indígena.

El gobierno venezolano está considerando actualmente reconocer 3,6 millones de hectáreas más del alto Caura como "hábitat" indígena. Aunque en Venezuela los programas médicos siguen estando limitados (a pesar del profuso financiamiento para la Reserva de Biosfera que otorgan la Unión Europea y el Banco Mundial), en Brasil, la realización de una campaña de inoculación y atención primaria de la salud, conjuntamente con la adopción de medidas para expulsar a los mineros de la región, han determinado mejoras en la situación.

La experiencia de los Yanomami nos enseña muchas lecciones. Una de las más obvias es que el contacto incontrolado puede tener terribles consecuencias sobre grupos previamente aislados. En el caso de los Yanomami, si bien fueron los propios pueblos indígenas quienes buscaron contacto con el mundo exterior, los esquemas de penetración unilateral que prestaron poca consideración a los efectos médicos, exacerbaron enormemente lo que de todas formas hubiera resultado un encuentro desmoralizante y peligroso. En el siglo XIX y antes, podría haber sido posible alegar ignorancia sobre los resultados más probables de ese contacto. Hoy

sabemos sin lugar a ninguna duda, que el contacto forzado con grupos indígenas aislados en la Amazonia probablemente tenga como consecuencia la pérdida masiva de vidas.

Por: Marcus Colchester, Forest Peoples Programme, correo electrónico: marcus@forestpeoples.org

*El título y la cita son de Bruce Albert, (1988, *La Fumee du metal: histoire et representation du contact chez les Yanomami (Brazil) L'Homme* (106-107): XXVIII (2-3) :87-119)



El pueblo indígena "pigmeo" Twa de la región de los Grandes Lagos del África Central, es originalmente un pueblo montaños cazador-recolector, que habita los bosques de gran altitud que rodean los lagos Kivu, Albert y Tanganyika –áreas que actualmente se han convertido en parte de Ruanda, Burundi, Uganda y el este de la República Democrática del Congo (RDC). En la actualidad la población Twa se estima entre 82.000 y 126.000 personas.

Es ampliamente conocido que los Twa fueron los primeros habitantes de los bosques de la región de los Grandes Lagos. Así lo demuestran las pruebas que surgen de registros históricos e investigaciones, y los propios relatos de los Twa sobre sus orígenes. Mientras éstos enfatizan que los Twa son "de aquí", las historias orales de los grupos étnicos vecinos relatan su llegada desde otros lugares a causa de la guerra, las migraciones y la conquista. También los rituales locales afirman simbólicamente el papel de los Twa como los primeros ocupantes de las tierras. Por ejemplo, los Twa jugaron y todavía juegan un rol crucial en las ceremonias de entronización de los terratenientes tradicionales no indígenas, los reyes Tutsi y los jefes (Mwamis), dando un "permiso" simbólico sobre la tierra al gobernante entrante. Los Twa también eran indispensables en los rituales anuales de la caza real que afirmaban la autoridad mística de los Mwamis sobre la tierra y su fertilidad. De hecho, la raíz Twa es un término bantú usado en toda el África Subsahariana para referirse a distintos grupos de personas de muy baja condición social, refiriéndose casi siempre a cazadores-recolectores y ex cazadores-recolectores, a quienes se reconoce como los primeros habitantes de la zona, incluidos los "pigmeos" y los "bosquimanos".

Los Twa –como otros cazadores-recolectores de los bosques de África- han tenido contactos con los grupos agricultores vecinos durante varios siglos, basados en relaciones de intercambio recíproco en las que trocaban productos del bosque por alimentos farináceos, herramientas de metal y otros productos como la sal. Durante varios siglos, los Twa probablemente pudieron (como todavía pueden muchos otros pueblos indígenas de los bosques africanos) retirarse a voluntad hacia el interior de los bosques, y así controlar en gran medida el tipo y el grado de su contacto con el mundo exterior. Sin embargo, a medida que los bosques empezaron a ser talados, los Twa se vieron cada vez más obligados a mantener contacto con agricultores y pastores, y quedaron atrapados en relaciones comerciales y laborales desfavorables en las que el espacio para la negociación se redujo más y más.

La deforestación en los grandes Lagos comenzó hace varios siglos con la llegada de los pueblos agricultores y pastores que comenzaron a talar los bosques para dedicarlos al cultivo y el pastoreo. Gran parte de la región queda fuera de las principales rutas de esclavos, y la densidad de la población aumentó en la medida en que otros pueblos buscaron refugio en esa zona. Las áreas boscosas retrocedieron al expandirse la agricultura sobre los ricos suelos volcánicos. A comienzos y mediados del siglo XX, las poblaciones aumentaron rápidamente, generando en consecuencia algunos de los índices de densidad de población rural más altos de África: por ejemplo 800 personas/km² en la región volcánica del noroeste de Ruanda. Para la década de 1980, la mayor parte de la tierra disponible –fuera de las áreas reservadas para la conservación de la flora y la fauna y la protección ambiental- estaba siendo cultivada, particularmente en Ruanda y Burundi. La presión sobre los bosques se intensificó con la producción de cultivos de exportación: en los años sesenta, en el norte de Ruanda se taló la mitad de los bosques alrededor de los volcanes para hacer lugar a plantaciones de piretro, y se talaron áreas del bosque Nyungwe de Ruanda para dar paso a grandes extensiones de cultivo de té. La producción de quinina y café en el este de la RDC también redujo la cubierta boscosa. Durante el siglo XX, la superficie de

bosques de Ruanda se redujo del 30% de la superficie total territorial, al 7% actual. Entre 1976 y 1997, la cubierta boscosa natural de Burundi disminuyó del 6% al 2% de la superficie del territorio.

A medida que se fueron talando los bosques, se fueron reduciendo las zonas de actividades de caza y recolección de los Twa, preludiando un período en el cual los Twa se fueron quedando progresivamente sin tierras, y en el que se erosionó su cultura tradicional basada en el bosque, incluso su religión, rituales y (según algunas fuentes) su idioma. En varias zonas los Twa procuraron mantener el control sobre sus tierras a través de la defensa armada. Ejemplo de esto son las hazañas del renombrado Twa Basebya a fines del siglo XIX en lo que es ahora el sudoeste de Uganda. En las tierras altas de Bushivu, en el este de la RDC, los Twa también pelearon guerras largas y sangrientas con los pueblos agrícolas que intentaban talar las tierras boscosas Twa para establecer sus cultivos; las luchas continuaron hasta alrededor de 1918. El impacto de la deforestación sobre la cultura de los Twa fue señalado por los primeros misioneros, como Van den Biesen, quien comentó en 1897 sobre el futuro de los Twa en Burundi: "cuando estos bosques hayan sido destruidos por la razón que fuere, nuestros Batwa no podrán continuar con su vida tradicional".

Al talarse los bosques, algunos grupos Twa adoptaron medios de sustento alternativos, en base a algunas artesanías (alfarería, cestería, metalistería) o se vincularon con individuos poderosos y ricos, convirtiéndose en cantantes, bailarines, mensajeros, guardias, guerreros y cazadores de reyes y príncipes. Otros se convirtieron en "campesinos al servicio" de los terratenientes locales, en un régimen semi-feudal. En algunos casos estos servicios eran recompensados con regalos de ganado o tierras, pero la mayoría de los Twa permanecieron sin que a nivel local se les reconociera derechos sobre las tierras.

Otros grupos Twa pudieron seguir utilizando el bosque que iba quedando para sus actividades de subsistencia y comerciando con las comunidades rurales vecinas productos del bosque, como pieles, enredaderas, aceites esenciales, miel, frijoles y caza menor. Además, siguieron cazando animales como elefantes, monos colobus, jabalíes y leopardos, de los que daban porciones seleccionadas a los jefes y sub-jefes locales como tributo. A cambio de esas ofrendas podían recibir algunas cabezas de ganado.

La designación de zonas de conservación, que comenzó en el período colonial, no tuvo al comienzo mucha repercusión en las actividades de caza y recolección de los Twa, y probablemente los benefició al proteger a los bosques de la tala de los agricultores. Sin embargo, hacia las décadas de 1960 y 70, las normas basadas en la ideología de la conservación dominante, que prohibían que el área protegida fuera habitada por poblaciones humanas y restringían los derechos tradicionales de uso, comenzaron a ser aplicadas con mayor severidad. Durante los años de las décadas de 1970 y 1980, los Twa fueron reasentados contra su voluntad fuera del Parque Nacional de los Volcanes y del bosque Nyungwe en Ruanda, y de los Parques Nacionales Kahuzi-Biega y Virunga en el este de la RDC, en algunos casos mediante el uso de fuerza armada. Los Twa de los bosques Bwindi y Mgahinga en Uganda fueron expulsados oficialmente en la década de 1960, pero solo fueron excluidos finalmente del uso de los bosques en 1991, cuando éstos fueron declarados parques nacionales. No hubo ninguna indemnización para los Twa desplazados, ni en efectivo ni en tierras. En el desalojo de Kahuzi-Biega se pagó una compensación a los terratenientes bantúes locales, pero no a los Twa, ya que se consideró que no tenían derechos sobre la tierra.

El caso del bosque Gishwati en Ruanda es otro caso notorio de expropiación de tierras Twa. Los últimos Twa que habitaban los bosques en Ruanda, los Impunyu, fueron erradicados de este bosque en las décadas de 1980 y 1990 para abrir camino a proyectos de plantación forestal y de lechería, financiados por el Banco Mundial. Estos proyectos estaban destinados a proteger el bosque natural, pero tuvieron el efecto contrario: para 1994, dos tercios del bosque original habían sido convertidos en pasturas, asignados, casi en su totalidad, a amigos y conocidos del presidente. El propio Banco Mundial concluyó que el proyecto había fracasado y que el tratamiento a los pueblos indígenas había sido "altamente insatisfactorio". Desde entonces se ha reasentado a refugiados en lo que queda del bosque, provocando su total destrucción. Pero los Twa del Gishwati, siguen, en su gran mayoría, sin tierras.

Las comunidades Twa de toda la región de los Grandes Lagos han sido privadas de sus tierras sin el debido proceso legal, en franca violación de las disposiciones constitucionales y las normas internacionales, que exigen que las comunidades reasentadas sean compensadas adecuadamente. Algunos Twa han podido adquirir pequeñas parcelas de tierra, mayormente a través de regalos de la realeza y los jefes en tiempos pasados. Pero desde la época colonial prácticamente no ha habido distribución de tierras entre los Twa: en Ruanda, por ejemplo, en 1995, el 84% de los Twa que poseían tierras todavía vivían en las que les habían sido cedidas por los Mwamis. Unas pocas comunidades Twa han recibido tierras a través de planes del gobierno en Ruanda y Burundi, y, en Uganda, a través de la compra privada por parte de un fondo de fideicomiso para la conservación y de benefactores privados. Algunas comunidades han asegurado sus derechos de uso con los terratenientes locales en la RDC a través del pago de tarifas dictadas por la ley consuetudinaria bantú.

Sin embargo, estudios socio-económicos recientes muestran que la situación de los Twa en materia de propiedad de la tierra sigue siendo extremadamente grave. Tanto en Ruanda como en Burundi la falta de tierra de labranza es 3,5 veces más común entre los hogares Twa que en el resto. En Ruanda, el 43% de los hogares Twa carecen de tierras de labranza, y en Burundi, el 53%. El tamaño de los campos de los Twa que poseen tierras agrícolas es menor, y generalmente son de menor calidad que los del resto de la población. En Uganda, hasta un 40% de los hogares Batwa ni siquiera tienen tierra donde poder construir una choza.

La presión sobre la tierra en la región de los Grandes Lagos sigue intensificándose con el crecimiento poblacional y el retorno de los refugiados que deben ser reasentados. En la RDC, aún hay áreas de bosque (aunque bajo control de los terratenientes tradicionales) accesibles para algunas de las comunidades Twa, pero en Ruanda, Burundi y Uganda los Twa sin tierras no tienen dónde ir. Siguen siendo intrusos pasajeros que buscan constantemente un lugar donde morar hasta ser desplazados.

"Estas personas que nos permiten quedarnos en sus tierras, nos piden que las cultivemos. Si nos rehusamos nos dicen: 'Váyanse, ya no los queremos'. No estamos afincados aquí porque otros pobladores locales están presionando a los terratenientes diciéndoles: '¿Para qué necesitan a los Twa?' y en cualquier momento tal vez tengamos que mudarnos y afincarnos en otra parte. Si los dueños son compasivos, nos trasladan a otro predio, que fertilizamos para ellos al vivir allí. Los terratenientes no nos permiten construir retretes porque no quieren nada permanente sobre sus tierras, ni hacer pozos que podrían ser un problema después para el cultivo. Pero si nos encuentran defecando en sus campos, se enojan. A mi hija la encontraron y la obligaron a quitar las heces con sus manos". (Mujer Twa de mediana edad, Nyakabande/Kisoro, Uganda, mayo de 2003)

Gran parte de los Twa han estado apartados durante tres o más generaciones de sus formas de vida en el bosque, que era el fundamento de su sociedad y su cultura tradicionales, y han perdido buena parte del conocimiento y las prácticas tradicionales relacionadas con el bosque. La generación más vieja recuerda la época de caza y recolección como una era dorada, en la que las familias podían alimentarse sin problema y la vida era fácil. Hoy, la mayoría de los Twa a duras penas se gana la vida a través de estrategias de subsistencia marginales como el trabajo asalariado ocasional en granjas ajenas, el traslado de cargas, la fabricación de alfarería y otros oficios, el canto y la danza en las festividades, y la mendicidad. En términos de vivienda, educación, salud e ingresos, los Twa están entre los grupos más pobres de una región que es de por sí muy pobre. Han recibido muy poca ayuda del gobierno para manejar la difícil adaptación a la vida fuera del bosque.

La pérdida de una forma de vida basada en el bosque parece estar asociada con cambios sociales y culturales. Originalmente, los Twa disfrutaban de un cierto estatus como especialistas del bosque, mantenían relaciones recíprocas con los agricultores suministrándoles útiles productos del bosque provenientes de un medio ambiente que los agricultores no comprendían e incluso temían. Esto estaba reforzado por su rol de cazadores y buscadores de trofeos para los reyes. A medida que los Twa perdieron sus bosques y se convirtieron en un grupo pauperizado al margen de la sociedad, se los fue considerando cada vez más como parias, y se intensificaron la discriminación y los prejuicios contra ellos. Esto tomó la forma de un estereotipo negativo, reforzando la segregación y la negación de sus derechos; las comunidades Twa fueron víctimas de graves abusos y violencia física por parte de los grupos vecinos, incluso casos de violación y asesinato. Atrapados entre el mundo de los bosques que se desvanecía y la sociedad agrícola establecida a la cual era claro que no

pertenecían, los Twa llegaron a sentirse subestimados, desvalorizados y excluidos –un “pueblo olvidado”- y a ser perfectamente conscientes de sus privaciones. Muchas de las comunidades Twa están sometidas a enormes niveles de tensión a raíz de la pobreza incesante y profunda, los prejuicios y conflictos con sus vecinos y las fricciones internas entre las familias; a la vez que sufren los impactos devastadores de las frecuentes y continuas guerras de la región, en las que a menudo han resultado blanco de las armas de las fuerzas beligerantes de todos los bandos.

Tradicionalmente, los pueblos “pigmeos” del bosque tienen instituciones sociales igualitarias y fluidas, en las que nadie tiene autoridad sobre el resto, y los recursos se distribuyen con justicia entre los miembros del grupo. Las mujeres acceden a los recursos del bosque por derecho propio y no como consecuencia de su relación con los hombres. Las sociedades Twa todavía son relativamente igualitarias, con mujeres que juegan un rol prominente en la toma de decisiones de la comunidad. Sin embargo, al asentarse y dedicarse a la agricultura, los Twa están absorbiendo las normas patriarcales de los grupos agrícolas vecinos, que incluyen la poligamia y sistemas de tenencia en los que los hombres son dueños de la tierra y las mujeres solo pueden obtener derechos de uso a través de sus maridos.

Las mujeres son actualmente las principales proveedoras económicas de muchas familias Twa, a la vez que siguen siendo las que cuidan de los niños y los ancianos. Generalmente pueden decidir cómo gastar el dinero que han ganado. Sin embargo, allí donde los hombres han despejado tierras para el cultivo, su alta inversión inicial en trabajo tiende a hacer que se sientan habilitados a controlar el gasto del dinero ganado en la cosecha, a pesar de que las que plantaron, desmalezaron y cosecharon hayan sido las mujeres. La creciente dependencia de la agricultura entre las comunidades Twa puede, por tanto, reducir la independencia económica de las mujeres Twa. Muchas de estas mujeres también tienen que lidiar con la violencia doméstica y la desatención de la familia producto del abuso del alcohol por parte de los hombres. El alcoholismo se instala en varias comunidades indígenas que enfrentan el colapso cultural, y en las que los hombres no pueden cumplir sus funciones tradicionales de cazadores y proveedores respetados de la familia.

Enfrentados a la pérdida de sus bosques tradicionales y a la necesidad de encontrar medios de supervivencia en circunstancias cambiantes, los Twa de la región de los Grandes Lagos han expresado una serie de aspiraciones diferentes. Particularmente entre las comunidades que habitan cerca de las áreas boscosas de las que sus antepasados fueron expulsados, quieren tener acceso seguro y derechos al uso de los bosques, y mantener sus fuertes vínculos con el bosque. Pero no todos desean retomar su forma de vida de cazadores-recolectores. Las comunidades cercanas a los parques nacionales quieren obtener un mayor porcentaje de las ganancias devengadas por el turismo. A lo largo y ancho de la región, los Twa también quieren tener tierras propias para la labranza, como parte de una combinación de estrategias para la supervivencia.

Para conseguir sus reclamos, las comunidades Twa están buscando nuevas formas organizativas y están creando instituciones representativas nuevas para defender sus derechos y negociar en forma eficaz con las estructuras de gobierno y los organismos influyentes. Las nuevas ONGs y asociaciones de base comunitarias de los Twa, junto con los grupos de apoyo en la región, están haciendo campaña para que los gobiernos desarrollen políticas específicas para atender los problemas específicos que enfrentan los Twa como resultado de su identidad étnica. En ausencia de leyes y políticas que atiendan los derechos territoriales de los pueblos indígenas, las organizaciones Twa están reclamando acciones positivas con relación a la asignación de tierras y al reconocimiento de los gobiernos de la inmensa injusticia histórica por la cual fueron despojados de sus bosques y sus medios de subsistencia tradicionales, obligándolos a vivir en condiciones de pobreza extrema.

Los Twa quieren ser respetados y valorados como miembros de la sociedad, y disfrutar libremente de sus derechos humanos y tener el mismo acceso a los servicios que otros pueblos. En el proceso de sobrevivir como pueblo de los bosques desplazado de su territorio y adaptarse al difícil entorno social y físico en el que se encuentran ahora, algunos grupos y personas desean mantener su distinción cultural, en tanto otros quieren integrarse a la sociedad dominante. Es su derecho elegir libremente cómo desean relacionarse con la sociedad nacional y cómo quieren participar en ella, así como poder tomar sus propias decisiones sobre su futuro.

Por: Dorothy Jackson, Forest Peoples Programme, correo electrónico: djackson@gn.apc.org



Los Malapantaram son una comunidad nómada de un total de 2000 personas que vive en los bosques altos de las montañas Ghat, al sur de India. Los primeros escritores los describieron como “pueblo salvaje de la jungla” o como “especie de nómades montañoses”, tendiendo a considerarlos como aislados socialmente y como sobrevivientes de alguna cultura prístina de los bosques. Pero desde los tiempos más remotos, los Malapantaram tienen una historia de contacto e intercambio con las comunidades de castas vecinas, provenientes de las llanuras, y han sido parte de una economía mercantil más amplia. Todavía son primordialmente recolectores de importantes productos de los bosques como la madera de sándalo, el jengibre, el caradamomo, la resina dammar, la miel y varias plantas medicinales. Los Malapantaram combinan por tanto la recolección de alimentos para la subsistencia (especialmente batatas), la caza de pequeñas presas (monos, ardillas, calaos, ciervos ratones) y la recolección de lo que se llama localmente “productos menores del bosque”. Durante la temporada principal de la miel, marzo a mayo, su recolección se convierte en la actividad económica principal de los Malapantaram.

La mayoría de los Malapantaram son pueblos nómades de los bosques que pasan la mayor parte de su vida en campamentos en el bosque, donde habitan entre una y cuatro familias. Estos campamentos consisten de entre dos y cuatro refugios de hojas, hechos con frondas de palma u hojas de plátanos silvestres. Son temporarios; sus moradores solamente se quedan en un sitio en particular durante una semana aproximadamente, antes de seguir camino hacia otro lugar.

Los Malapantaram se ven a sí mismos, y son descritos por los demás, como “gente del bosque”, ya que se identifican fuertemente con el bosque. Para ellos, el bosque no es solo una fuente de sustento, sino un medio ambiente en el que pueden mantener cierto nivel de autonomía cultural e independencia social. Por tanto, tienden a vivir y moverse constantemente sobre los márgenes del bosque, de forma de poder realizar fácilmente transacciones comerciales –que usualmente implican una suerte de trueque contractual- y al mismo tiempo evitar el control, el acoso y el menosprecio –incluso la violencia- que generalmente sufren de parte de los funcionarios del gobierno, los comerciantes y las comunidades campesinas locales. El bosque para los Malapantaram no es sólo un hogar: es un lugar al que siempre pueden retirarse para evitar la imposición de los forasteros.

Con el establecimiento del dominio colonial y del estado de Travancore, las montañas boscosas del Ghats se convirtieron en reservas de bosque bajo jurisdicción del Departamento forestal. En 1911 se redactaron reglas para el “Tratamiento y manejo de los montañoses”, que estipulaban que los pueblos tribales como los Malapantaram estarían bajo el control del Departamento forestal y se ubicarían en asentamientos permanentes. Los Malapantaram eran considerados esencialmente como “pupilos bajo tutela” del Departamento forestal, y se les negó todo derecho a la tierra, considerando a los bosques básicamente propiedad del estado. Después de la independencia, los Malapantaram quedaron bajo jurisdicción del Departamento de Bienestar de Harijan y desde entonces se han hecho esfuerzos para promover el bienestar de la comunidad a través de la creación de escuelas y centros de atención médica, y de esfuerzos por “arraigarlos” e inducirlos a adoptar la agricultura. Como en todo el mundo, el estilo de vida “nómada” basado en la recolección de alimentos fue derogado por los gobernantes y los esfuerzos por “mejorar” a los Malapantaram se centraron en el establecimiento de “asentamientos” (descritos como “plan de colonización”) y su objetivo principal ha sido transformar la economía Malapantaram en una economía de agricultura permanente. El plan resultó un fracaso total. La tierra asignada a los Malapantaram fue invadida en gran parte por los comerciantes locales de una aldea cercana. Al parecer, los Malapantaram fueron extremadamente reacios a dedicarse a la agricultura, y a cortar de esa forma los lazos que los unen con el bosque: el medio ambiente con el que están tan fuertemente identificados y que saben es su único refugio realmente seguro.

Por: Brian Morris, Goldsmith College, correo electrónico: brianmo@onetel.net.uk



Cuando al final de la Primera Guerra Mundial los australianos tomaron el control de la colonia alemana de Nueva Guinea con el mandato de la Liga de Naciones de proteger a los pueblos nativos, se pensaba que Nueva Guinea tenía solo una población dispersa, principalmente a lo largo de la costa. El interior montañoso, según se creía, era un conglomerado de colinas empapadas por la lluvia, vacío e impenetrable. Sin embargo, hoy está claro que los valles de las montañas de Nueva Guinea han estado por largo tiempo entre las zonas agrícolas con mayor densidad de asentamientos del mundo.

Los australianos tomaron contacto por primera vez con los valles de las tierras altas de Papua Nueva Guinea en la década de 1930, y encontraron que estaban habitadas por más de un millón de personas, integrantes de varios cientos de diferentes grupos étnicos, que habían estado cultivando productos vegetales y criando cerdos en los suelos fértiles de las montañas a lo largo de más de nueve mil años. Aunque estos pueblos comerciaban con la costa a través de diversos intermediarios, los montañeses eran igualmente ignorantes de lo que había más allá de sus territorios. El montañés Gerigl Gande recordaba en los años ochenta: "solo conocíamos la gente que vivía en los alrededores inmediatos. Por ejemplo los Naugla eran nuestros enemigos y no podíamos pasar por su territorio. Así que no sabíamos nada de lo que había más allá. Pensábamos que no existía nadie aparte de nosotros y nuestros enemigos." El mutuo asombro y la incompreensión de estas dos culturas cuando se encontraron por primera vez, fue casi total.

Los funcionarios y mineros australianos tomaron conocimiento de estas populosas montañas recién en 1930, cuando el aventurero Michael Leahy ascendió por primera vez a las colinas desde la costa este, en busca de oro. El territorio del Mandato era visto por los australianos como una propuesta comercial; se referían a los hombres locales como "muchachos" y llamaban peyorativamente a los grupos aislados del interior "Kanakas de los arbustos" en la lengua local, pidgin. Los pueblos indígenas eran considerados generalmente como traicioneros, salvajes sedientos de sangre, restos de una raza inferior condenada a la extinción. Como lo señalaba un colono, "los nativos de este territorio son ruines, deleznales ladrones, y la educación solo les da más astucia".

Los mineros se adentraron en el territorio, sin mucho equipaje y alimentándose de lo que les daba la tierra. Pedían alimento a los pobladores nativos y lo pagaban con herramientas de metal y preciadas conchas marinas para mantener sus expediciones en movimiento. En su prisa por alcanzar los yacimientos de oro con los que soñaban, originaron confusión y conflicto. Cuando los guerreros bloquearon su camino con flechas y amenazas, en lugar de retornar a la costa, los mineros usaron armas para abrirse camino a carga de metralla. Seguros de que su superioridad tecnológica era, igualmente, evidencia de su supremacía moral, nunca se les ocurrió que lo que estaban haciendo estaba mal, y mucho menos que la población local podía tener sus propias razones e intereses para elegir desarrollar sus interacciones de otra forma.

El abismo de incompreensión era enorme para ambas partes. Tratando de encontrarles sentido a estos visitantes de piel clara extrañamente ataviados, los montañeses en su mayoría asumieron que eran espíritus ancestrales, ya fuera parientes fallecidos que retornaban del este donde se pensaba que moraban los muertos, o seres míticos ambiguos, incluso demoníacos, que venían de los cielos. Gopu Ataiamelahu, de la aldea Gama cerca de Goroka, recuerda: "Me pregunté a mí mismo ¿quién es esta gente? Deben ser alguien de los cielos. ¿Han venido a matarnos o qué? Nos preguntábamos si ése sería nuestro fin y eso nos produjo un sentimiento de angustia. Dijimos 'no debemos tocarlos'. Estábamos terriblemente asustados". Otro recuerda: "Tenían un olor tan extraño. Creímos que su olor nos mataría, así que para taparlo nos cubrimos la nariz con hojas de un arbusto especial que crece cerca de los pepinos y que tiene un aroma muy agradable".

Una vez que todos supieron que los seres extraños llevaban riquezas incalculables consigo, muchas comunidades quisieron que sus visitantes se quedaran con ellos y no siguieran viaje hacia las tierras de sus rivales y enemigos. Los malos entendidos fueron casi inevitables. En 1933 tuvo lugar un conflicto típico, cuando

los mineros, acompañados por un funcionario colonial, intentaron atravesar el monte Hagen. Ndika Nikints recuerda la situación:

“Los Yamka y los Kuklika y todos los pueblos a nuestro alrededor estaban haciendo mucho ruido, gritando y lanzando gritos de guerra. Decían que querían quitarle todo a los hombres blancos. Algunos les arrebataron cosas a los cargadores, como latas y mercancías. Entonces, Kiap Taylor [el oficial colonial] rompió esta cosa que cargaba y antes de que supiéramos nada lo oímos tronar. Todo sucedió a la vez. Todos estaban aterrorizados. ¡Madre! ¡Padre! Yo estaba en pánico. Quería huir...los mosquetes alcanzaron a la gente –sus estómagos se salieron para afuera, sus cabezas se abrieron. Tres hombres fueron muertos y uno estaba herido... Dije “¡Oh, madre!” pero eso no me ayudó. Respiré profundamente, pero tampoco ayudó. Estaba realmente desesperado. ¿Por qué vine aquí? Nunca debí haber venido. Pensamos que era el relámpago que estaba devorando a la gente. ¿Qué era esta cosa extraña? ¿algo que había bajado del cielo para devorarnos? ¿Qué está sucediendo? ¿Qué está sucediendo?”

Este patrón de mutua incompreensión culminando en violencia y terror se iba a repetir una y otra vez, cada vez que los funcionarios coloniales y los mineros se veían obligados a pasar a través de zonas de pueblos no contactados previamente, para alcanzar los objetivos que se habían fijado. Otro caso bien documentado proviene de fines de la década de 1930, cuando una patrulla colonial destinada a hacer un reconocimiento del río Strickland y a través de las montañas al norte del lago Kutubu, atravesó los territorios de seis pueblos distintos que no habían sido contactados anteriormente. Llevaron provisiones suficientes sólo como para un viaje de un mes, que finalmente les tomó más de cinco, por lo que pronto se vieron obligados a comerciar con las comunidades locales, que procuraban evitar cualquier contacto con los forasteros.

La patrulla llegó primero a las tierras de los Etoro. Una de sus comunidades vio aparecer de repente a la patrulla que salía del bosque. “Saltamos de la sorpresa”, relata un anciano. “Nadie había visto algo como eso antes, ni sabía lo que era. Cuando vimos las ropas de los forasteros pensamos que eran como la gente que uno ve en un sueño: ‘estos deben ser espíritus que se aparecen abiertamente, a plena vista’”. Cuando estos espíritus los abordaron, los Etoro se espantaron aún más y cuanto más insistentes estuvieron los espíritus en ofrecerles regalos, más se alarmaron. Estaban convencidos de que si aceptaban cualquier regalo serían empujados al mundo desconocido de los espíritus, uniendo así dos dominios que debían permanecer separados, y hasta pudiera ser que el mundo se deshiciera y todos murieran. Poco después, en un encuentro confuso, uno de los Etoro recibió un disparo y murió, confirmando la idea que se habían formado los Etoro sobre quiénes eran estos seres.

Más adelante, la patrulla se encontró con signos de tabú, indicación clara de que la población local no quería que los forasteros pasaran. La patrulla avanzó sin prestar atención y se encontraron con una anciana, a la que le ofrecieron con insistencia, cuentas de colores como regalo. Una vez con su gente, que estaba escondida en el bosque, la mujer les mostró los regalos, y la angustia del pueblo creció, imaginando que el mundo entero colapsaría hasta volver a su punto de origen si el mundo de los humanos y el de los espíritus no se mantenían separados. Su consternación fue aún mayor cuando retornaron a sus chozas y encontraron telas, hachas y machetes de regalo, colgando de las vigas. Inseguros sobre lo que podría pasar si los tocaban, los dejaron allí colgando. “¿Qué son estas cosas? ¿por qué no las descuelgan?” preguntó un visitante de una aldea cercana. “Tenemos miedo. Quién sabe de dónde vienen. Tal vez pertenecen al Tiempo del Origen”.

Cuanto más avanzaba la patrulla, con más frecuencia debía recurrir a la violencia para conseguir alimentos. En un encuentro con los Wola, la patrulla estaba ubicada en un desfiladero angosto y la lucha estalló a causa de la incomunicación e incompreensión cultural. El fuego devastador del rifle y los disparos a corta distancia de los revólveres de servicio, mataron e hirieron a más de catorce Wola. Leda recuerda: “Le dispararon a mi primo Huruwumb, y me acerqué a verlo. Se podía ver el hígado expuesto. Me enviaban una y otra vez a traerle agua para que bebiera, porque tenía sed. Iba y venía, una y otra vez yendo a buscar el agua. Agonizó durante tres días. El cuarto día murió.” Una de las mujeres Wola, Tengsay, recuerda otras heridas terribles:

“Kal Aenknais tenía los muslos y el vientre destrozados. Completamente pulverizados aquí y aquí. Gemía una y otra vez ‘Oh! Ah!’. Yo lo ví. Murió después. Tenía las entrañas heridas. Los intestinos estaban perforados. Cuando le dieron agua para beber, para calmarlo, el agua brotó de los agujeros de su cuerpo. También estaba Obil. Los ojos le salieron disparados de su cabeza. Cuando aterrizaron en el camino, estuvieron girando y girando, por años. Él también murió. Y estaba además aquel pobre muchacho –ahhh- al que el disparo le hizo estallar las entrañas. Los intestinos y el estómago se le habían salido del cuerpo...”

Después de la masacre, los oficiales blancos enviaron a los hombres de la policía costera a conseguir alimentos en la aldea. Al entrar a una de las chozas encontraron a las mujeres y a los niños agachados dentro. Tengsay recuerda la escena:

“Estábamos aterrorizados. Abrieron la puerta de nuestra casa de un golpe y exigieron que les diéramos todo. La madre de Puliym soltó a los cerdos uno por uno y los sacó por la puerta; afuera los estaban esperando...Arrancaron el frente de la casa, lo atacaron con hachas y machetes...Les dispararon a los cerdos, de a uno. Luego de matarlos les quemaron los pelos en una fogata que hicieron con la madera arrancada de nuestra casa. Luego los carnearon y los dejaron listos para llevárselos... Después de haber matado y preparado a los cerdos, se volvieron hacia nosotros. No vimos bien lo que estaba pasando. Estábamos agachados adentro. Volvieron y se pararon allí [a unos tres metros] y dispararon sus armas hacia el interior de la casa. Nos dispararon a Hiyt Ibiziym, a Bat Maemuw, a mi hermana, a Ndin, a Maeniy y a mí. Seis de nosotros...Estábamos tan asustados que nos sentíamos mareados y a punto de desmayarnos...Caímos en una suerte de estado de estupefacción. ¿Quién estaba ahí para vendar nuestras heridas con musgo y hojas?...solo caímos puertas adentro. No pensamos en nada. Todo lo que sentíamos era terror y mareos. Yo estaba como insensible...Bueno, no violaron a ninguna mujer. Eso lo hicieron otras patrullas que vinieron después, que no solo robaron nuestros cerdos sino también nuestras mujeres, irrumpieron en nuestras casas y destrozaron nuestras posesiones, como nuestros arcos y otras cosas. Incluso defecaron en nuestras fogatas”.

La tarea de las autoridades coloniales en el Territorio Mandatado de Nueva Guinea, como lo había ordenado la Liga de Naciones, era proteger a los pueblos nativos. Acto seguido, las tierras altas fueron declaradas “área controlada” cuyo acceso sólo estaba permitido a quienes tuvieran permisos. Había reglas estrictas, en el papel, sobre lo que podían hacer quienes tuvieran permisos si entraban al área controlada. No debían ingresar a las aldeas nativas, ni permitir que los cargadores (porteadores de la zona de la costa) comerciaran con la población local sin supervisión; y debían asegurar que todos los campamentos tuvieran letrinas, para evitar la contaminación de las aguas locales. Las armas sólo debían ser utilizadas como último recurso, en defensa propia. Sin embargo, el poder colonial no solo carecía de los recursos y el personal necesarios para controlar en forma efectiva el acceso, sino que también quería fomentar el desarrollo económico en el interior. Por tanto, se entregaron permisos para ingresar a las “áreas controladas” a los mineros, y los propios funcionarios locales no tenían claro la idoneidad de las reglas.

Muchos colonos, no obstante, estaban convencidos de que para que hubiera “desarrollo”, el estilo de vida de la población nativa tenía que cambiar. Como señalaba un editorial del “Rabaul Times” del 25 de setiembre de 1936:

“Uno de los factores determinantes del carácter insatisfactorio de los servicios que prestan los trabajadores nativos en este país, es la independencia económica de éstos. Porque no hay que olvidar que cada nativo es un terrateniente y la naturaleza ha dotado a Nueva Guinea de un suelo prolífico, que proporciona un sustento adecuado con un trabajo mínimo. La pérdida del empleo, si el trabajador no cumple con sus tareas, no implica ningún temor para el nativo de Nueva Guinea. Es la sombra del despido la que se cierne sobre el empleado blanco, la que le urge a prestar su servicio. Mientras nuestros nativos no alcancen la etapa de desarrollo en que deban trabajar para obtener su sustento, nunca serán mano de obra adecuada para trabajar bajo contrato para el residente blanco medio”.

Desde este punto de vista, los contactos forzados y la integración de los montañeses al mundo moderno, fueron pasos necesarios para lograr determinado tipo de “desarrollo”. Pudo entonces justificarse cierta cantidad de sangre derramada, como parte inevitable del proceso de cambio social. Quizás, si los del mundo exterior no

hubieran tenido tanto apuro y hubieran podido apreciar mejor que los pueblos de otros mundos tienen prioridades y creencias distintas, las cosas podrían haber sido diferentes.

Por: Marcus Colchester, Forest Peoples Programme, correo electrónico: marcus@forestpeoples.org

