

Análisis

Ser indígena en el África Austral 20 años después del 'apartheid'

THOMAS WIDLOK

Profesor en las universidades de Nimega (Países Bajos) y Colonia (Alemania)

Es un gran placer participar en las jornadas “Los pueblos indígenas en África” organizadas por el Centre d'Estudis Africans de Barcelona. Una característica destacada de estas jornadas es que no sólo proporcionan un rayo de luz sobre la situación actual, sino que aportan una perspectiva temporal más profunda. Actualmente, en antropología, destacamos que la noción de “indigenismo” es relacional, es decir, que las personas son indígenas siempre, y únicamente, respecto a una situación histórica particular y a una constelación particular respecto a otros grupos. Únicamente es apropiado asumir este punto si somos capaces de mostrar cómo la referencia a la noción de “indigenismo” se ha modificado con el cambio en las relaciones, las situaciones y las constelaciones.

En esta conferencia trataré este tema en relación con el caso de los san en el África Austral y, más específicamente, en relación a la situación de los san en el África Austral 20 años después del apartheid. También es importante destacar que estas jornadas han aportado diferentes voces sobre este tópico, las voces de los propios indígenas y las de los observadores externos. Por tanto, mi contribución complementa una exposición mucho más experimentada de lo que quiere decir ser indígena en la actual y diaria lucha política en el África Austral, como la que ha aportado Victoria Haraseb en su participación en este acto. De nuevo, si el indigenismo es relacional, podemos esperar que las explicaciones se diferencien dependiendo del lugar en el que nos situemos en referencia a las importantes relaciones que nos conciernen. Podemos esperar no sólo diferencias en las “opiniones” sino, incluso, diferencias de perspectiva dependiendo del dónde nos posicionemos, si como miembros de una asociación a favor de los derechos de los pueblos indígenas o desde la interacción con estas asociaciones desde el exterior. En mi exposición trataré de definir algunos desarrollos en los que las personas y las prácticas son identificadas como “indígenas” en el África Austral, o en las que comienzan a identificarse ellas mismas como “indígenas”. La idea principal que quiero transmitir es que el “indigenismo” es una relación que se desarrolla en contextos específicos y que, por tanto, este “estudio de caso” del África Austral no es solamente un caso cualquiera de muchos similares en todo el mundo. Al contrario, sólo podremos entender el fenómeno general de la indigenidad si miramos, desde mucho más cerca el espectro de las condiciones particulares que lo rodean. Hablar de las personas indígenas, sin considerar el contexto social en el que se identifican, y son identificables, sería como hablar

en el vacío. El indigenismo puede significar cosas muy diferentes dependiendo de lo que sucede en cada situación particular. Por tanto, una perspectiva comparativa entre regiones y una perspectiva histórica a través del tiempo son muy instructivas y doy las gracias a los organizadores de estas jornadas que nos han ofrecido los dos tipos de comparación.

Actualmente el discurso de la indigenidad se ha extendido tan rápidamente que necesitamos recordarnos a nosotros mismos que hace veinte años no hablábamos de los indígenas del África Austral como lo hacemos ahora. En esta exposición querría destacar que uno de los hechos más importantes entre los muchos cambios en el sur de África durante estos años ha sido la aparición del discurso que describiré como la llegada de dos nuevos tipos de personalidades a la región, denominadas la personalidad indígena y la personalidad jurídica empresarial. Iniciaré mi argumentación hablando sobre el contexto en el que llegaron estas dos personalidades al África del Sur y como interactuaron entre ellas. La personalidad indígena a la que me refiero está formada por los representantes de los grupos minoritarios que, generalmente, agrupamos bajo las etiquetas de bosquimanos, basarua y san. La personalidad jurídica empresarial está formada por diversas formas de organizaciones, fundaciones de desarrollo, organizaciones comunitarias, conservancias y otras organizaciones no gubernamentales.

EL ESCENARIO DE LA LLEGADA

•2•  Antes de introducir la personalidad indígena y la personalidad jurídica empresarial como dos llegadas al África Austral relativamente recientes, sería útil decir unas cuantas palabras sobre lo que no ha cambiado o ha cambiado muy poco, en estos últimos 20 años o, incluso, más. Lo que no es nuevo en África Austral son los procesos de explotación, marginación y desposesión tanto a lo largo de las líneas étnicas como entre las diferentes etnias. Existen diversos volúmenes antropológicos que hablan de estos aspectos desde una perspectiva histórica (Gordon, 1992). La explotación y la desposesión en la era colonial no afectaron solamente a los grupos minoritarios sino a la mayoría de la población africana. A pesar de eso, tal y como apunta Robert Gordon (1992), las personas que hoy en día llamamos san fueron las más golpeadas por estos procesos.

En mi trabajo sobre historia colonial (Widlök, 2000) he estado investigando sobre un caso jurídico durante el periodo colonial –el denominado caso Leinhos– que constituyó una disputa legal sobre una granja al norte de Namibia, con descendientes de un gran cazador europeo de animales salvajes y una compañía minera internacional, discutiendo sobre quien tenía el derecho legal sobre aquella tierra. Tal y como procedió el caso, se convirtió en un objetivo principal establecer en primer lugar qué grupo étnico tenía el derecho a vender o a donar la tierra. ¿Cuál de los dos grupos bantú mayoritarios, los owambo del norte o los herero más al sur, tenían originariamente los derechos sobre la tierra en aquella región? Dado que la granja en cuestión estaba localizada en la frontera de los dos grupos agropastorales que vivían en aquella parte de Namibia, el tribunal consulto a los “expertos” coloniales y también a miembros de diversos grupos africanos. Analizando los discursos de los testigos podemos saber sin duda que la tierra en cuestión pertenecía al

grupo de los Hai//om, bosquimanos o san. A pesar de este hecho, casi todos los implicados en este caso dieron por hecho que los san no tenían y no podían tener derechos sobre la tierra, y la única cuestión que el tribunal valoró seriamente fue si los san de aquella área estaban sujetos a los reyes owambo o a los jefes herero, que serían considerados los “verdaderos” propietarios originales. Si este punto hubiese sido resuelto habríamos tenido la prueba indirecta de que la tierra era “definitivamente” de los owambo o de los herero y que se la cedieron a los inmigrantes de Europa, las partes en conflicto en el caso (Widlok, 2000).

Lo que demuestra este caso, es que aquí –igual que en muchos otros lugares– la tierra cambia de manos de los africanos a los europeos en lo que retrospectivamente puede considerarse una forma criminal o más o menos dudosa de intercambio. Pero mientras que para algunos grupos este hecho fue reconocido como un problema potencial y un caso para ser investigado por el tribunal, para otros grupos, entre ellos diversos grupos san, no fue ni siquiera reconocido como un caso de desposesión. O por exponerlo de otra manera: ser identificado como víctima de la desposesión colonial y de la explotación presupone la noción de tener derechos legítimos sobre la tierra y otro tipo de derechos. Así estamos tropezando con una doble marginación de los san en el sentido en el que padecieron violencia colonial, como la mayoría de los grupos, pero que durante mucho tiempo no fueron ni siquiera reconocidos como un grupo que padeció desposesión de la tierra y pérdida de la autodeterminación, a causa de que tanto los colonos como muchos grupos africanos no reconocieron que los grupos san tenían derechos relacionados con la tierra y otros tipos de derechos. En el sistema legal moderno el reconocimiento como propietario de una tierra presupone que este prohíbe a otros utilizarla (Zips-Mairitsch, 2009). Las prácticas culturales que permiten compartir o superponer la utilización de la tierra se tuvieron en cuenta e incluso dieron lugar a formas tácitas de anexión de la tierra. Las complejas dinámicas de esta doble marginación de los grupos san han sido descritas en detalle para el caso de Namibia en general (Gordon, 1992) y también para un nivel más regional, como por ejemplo en referencia al Parque Nacional d’Etoша (Dieckmann, 2007). El establecimiento de parques naturales en el África Austral es un proceso de desposesión que, de nuevo, ha sido particularmente devastador para la gente como los Hai//om y es un capítulo de la historia colonial que merece especial atención teniendo en cuenta el hecho de que continúa hasta el presente, con diversos parques naturales que constituyen la fuente principal de los ingresos nacionales, pero todavía altamente restrictivos en cuanto a su utilización por parte de la población local. Al mismo tiempo, las conservancias se han convertido en entidades legales en Namibia y en diferentes formas de gestión de recursos comunitarios –que ya existían en países vecinos– que proporcionan un marco institucional con beneficios para algunos grupos indígenas. Este es un punto que retomaré más adelante.

La doble marginación de los san se hizo todavía más grande desde la transición de los últimos años de la colonización hasta la era post-apartheid, en los primeros años del 1990. Diversos grupos habían sido reclutados en la lucha entre colonos europeos y los movimientos de independencia africanos, los más famosos como soldados en la lucha del ejército surafricano contra el movimien-



to de independencia de Namibia y en otros lugares. De hecho, hubo también grupos san que lucharon con los movimientos de independencia tal y como he apuntado en mi monografía sobre los Hai//om del norte de Namibia (Widlök, 1999). A pesar de eso la opinión pública de hace 20 años, en términos generales, consideró que estaban en el “lado equivocado” de la lucha por la independencia y esta imagen todavía forma actualmente una sombra muy alargada. En contraste con esto, hay algunos partidos políticos, especialmente la SWAPO en Namibia, que continúan prosperando gracias a haber estado al lado del “bando correcto” y sacan provecho de esta imagen mucho después de los hechos, todavía existen muchos casos recientes de abuso de poder y de mala conducta que han hecho surgir diversas críticas. Una situación similar de duración en el tiempo caracteriza las reservas respecto a los san y sus reclamaciones.

De hecho, la estrategia colonial del “divide y vencerás” amplificó la desconfianza mutua que ya existía anteriormente y llevó a los san a un mal punto de partida, en la particular constelación histórica del momento en el que Namibia consiguió la independencia en 1990 y en el que el apartheid se colapsó oficialmente en el África Austral en 1994. Todo el continente se vio afectado por el apartheid de una manera u otra a causa de que había derechos especiales reservados para –y defendidos por– un grupo étnico minoritario de europeos. Las nuevas leyes y prácticas que se instalaron en el poder como reacción al fin del apartheid provocaron que cualquier trato especial hacia las líneas étnicas fuese muy difícil, si no imposible, y que, por tanto, la doble marginación de los san no pudiese ser reconducida directamente, continuando con su precaria existencia mediante esta importante división histórica.



Para resumir estas observaciones introductorias: algunos procesos de marginación y desposesión tienen una larga historia al sur de África y tienen una dinámica a largo plazo que a veces olvidamos cuando analizamos la política actual. En los libros de historia el fin del apartheid y el establecimiento de la independencia nacional son los límites principales y, por descontado, son destacados en todos los sentidos. Pero eso no quiere decir que estos hechos se traduzcan inmediatamente en cambios y mejoras en el ámbito de la tierra, dentro de la vida cotidiana de la gente común. Mientras que uno podría pensar que el establecimiento de un estado de derecho en el África Austral debería proporcionar una base mejor para las reclamaciones de indemnización y rehabilitación, la situación particular en el sur del África post-apartheid también provocaron desventajas considerables para los san. El “indigenismo” fue entonces identificado más en términos de africanismo en general –en contra de los colonos de origen europeo– o en términos de ciudadanía –en contra de otros estados-nación. Se consideró una propiedad general de los africanos y no una característica de la persona “indígena”. Forma parte de mi argumento cómo los “indígenas” surgieron de la llegada de una personalidad, cómo fueron diversas las personalidades jurídicas empresariales de la nueva sociedad civil emergente y cómo éstas jugaron un papel decisivo.

UNAS RECIÉN LLEGADAS: LAS PERSONALIDADES JURÍDICAS EMPRESARIALES

Hablar de las personalidades jurídicas empresariales como si fuesen una nueva criatura apare-

cida en el escenario nos conduce a preguntarnos si alguna de estas personalidades ya existía antes del periodo de 20 años que estamos considerando en este artículo. Y así es, las personalidades jurídicas empresariales ya existían en el África Austral antes de este periodo. Ya he mencionado brevemente las compañías mineras como un agente en las controversias legales sobre la propiedad de la tierra durante el periodo colonial. De hecho, Namibia fue una colonia en la que el Estado europeo, en este caso Alemania, fue inicialmente reticente a gastar dinero en lo que parecía una empresa arriesgada. En cambio, la colonización fue una iniciativa conducida por compañías, en particular por las empresas mineras y comerciales y las asociaciones coloniales (Drechsler, 1996). En otras palabras, en el inicio de la colonización, los agentes no eran estados monolíticos o grandes hordas de colonos hambrientos de tierras, sino que la mayoría de ellos estaban incorporados dentro de personalidades jurídicas. Se reclamaron grandes extensiones de tierra por parte de las compañías mineras y por las asociaciones coloniales, mientras los pocos colonos que estaban allí desde el inicio –los voortrekker boers y los colonos alemanes– parecían tener, comparativamente, una existencia mucho más precaria.

En el otro lado de la frontera se situaban también grupos corporativos, especialmente los grupos basados en el parentesco, linaje y clanes, algunos de los cuales formaron organizaciones políticas más amplias como los reinos owambo. A pesar de eso, estas entidades corporativas no eran estáticas. Eran entidades jurídicas en el sentido de que vivían como entidades incluso cuando los reyes morían y cuando los asentamientos individuales desaparecían. Pero en lo que se ha denominado “la frontera interna africana” hubo un proceso continuo en el que, con el tiempo, los pequeños núcleos políticos fueron abandonando el centro, creando inicialmente concentraciones de ganado satélites que crecieron hasta convertirse en nuevas organizaciones políticas más estables, institucionalizadas e “incorporadas” (Kopytoff, 1989). Este lento movimiento expansivo llevó grupos bantú del suroeste de África, que en ese momento estaba habitado por los denominados khoikhoi y por grupos san. Las organizaciones políticas que se expandían a veces reconocían la existencia de las poblaciones originarias que ya vivían en la zona. Por ejemplo, los reinos owambo reconocían ritualmente a los san como los primeros en llegar a la zona y les ofrecían un estatus y roles especiales en la corte real (Widlok, 1999). A pesar de eso, un hecho a destacar en la frontera interna africana es que el área en que las organizaciones políticas se expandieron estaba considerada no como completamente deshabitada, pero si como todavía un “vacío institucional” (Kopytoff, 1989), una noción que tenía reminiscencias de la doctrina europea de la “terra nullius” (tierra de nadie).

Hay una cierta discusión sobre en qué medida los grupos san estaban sujetos a la misma dinámica cultural que los nuevos órganos sociales (Widlok, 2000). Si estos órganos sociales existían –entre ellos los Nama– (Hoernlé, 1985) nos podemos preguntar hasta qué punto eran producto de la necesidad de los grupos locales proponer “jefes” y “tribus” de una manera que fuese compatible con los nuevos grupos africanos a los que después los colonos tendrían que ser capaces de gestionar (Widlok, 1999). Además de la aparición de los grupos de parentesco, es importante

señalar que, en general y comparativamente hablando, los grupos de san siguieron adelante bastante bien sin que las entidades legales impersonales gestionasen sus vidas. La administración colonial alemana intentó identificar a los líderes con los que poder llegar a acuerdos –aunque fuesen tratados deshonestos– y, presumiblemente, esta demanda externa reforzó las posiciones de liderazgo, que sin ella tenían un prestigio interno bastante débil. Hay evidencia de que muchos grupos de san gestionaron sus asuntos políticos a través de un liderazgo en gran medida dependiente de la situación y de factores personales en lugar de un liderazgo hereditario o de otro tipo de liderazgo firmemente institucionalizado (Widlök, 1999). Valorando estos hechos desde la perspectiva democrática actual podemos valorar que los grupos san a menudo son más flexibles y abiertos que las rígidas y jerárquicas estructuras de otros grupos de la región, que parecen estar basadas en principios feudales. A pesar de eso, es también justo comentar que en las luchas políticas esta aparente muestra “de progreso” no ha sido una ventaja sino un problema ya que aquellos que dominan la política y aquellos que determinan las reglas para la participación en política nacional e internacional tienden a pensar y a actuar en términos de grupos corporativos y posiciones de liderazgo fijas. Mientras hacía trabajo de campo en Namibia después de 1990 fui testigo de muchas visitas de nuevos oficiales del Gobierno y de representantes de ONG occidentales a los asentamientos remotos del Hai//om y todos ellos hacían preguntas que apuntaban hacia “¿me traes a tu líder?”, “¿quién te representa?” o “¿cuál es el límite de la frontera de tu grupo?”. Estas son preguntas “inocentes”, porque fuerzan a aquellos que son cuestionados a entrar en una estructura compatible con las expectativas de los políticos nacionales –y de los políticos no gubernamentales– basadas en principios culturales particulares. Para los san del África Austral, como para mucha gente de otros lugares del mundo considerados indígenas, estos hechos han creado algunos dilemas. O continúan con sus relaciones sociales y sus principios culturales de flexibilidad y organización descentralizada y personalizada –y como consecuencia continúan políticamente débiles– o se apartan de lo que había estado funcionando bien para ellos internamente y adoptan las formas organizativas que esperan los otros agentes del nuevo contexto social para ser reconocidos como partners (Ingold, 2000).

•6•



Durante los primeros años de la independencia de Namibia fui testigo en muchas ocasiones de cómo la nueva élite nacional dejó claro a los san que si querían ser escuchados tenían que seguir la manera dominante de organización. Advirtieron a los san que tenían que adoptar la estructura económica y política de los agricultores si querían recibir derechos sobre la tierra y otros beneficios. En otras palabras, hubo una continuidad en la actitud de aquellos que tenían el poder sobre los grupos minoritarios como los san entre las políticas de expansión de la frontera interna africana y los esfuerzos de construcción de una nación moderna en la era post-apartheid. La vida social y cultural de los san era considerada como insuficiente, sin puntos en común con el colonialismo europeo, pero tampoco con la ferviente construcción nacional de la independencia. El tono no era necesariamente hostil, pero incluso cuando había una actitud positiva, era condescendiente. Los san tenían que formar organizaciones corporativas en las que recibirían “formación y apoyo en la dirección de equipos, la planificación estratégica, la redacción de proyectos, el desarrollo de pla-

nes de trabajo, el liderazgo y el control financiero” (Wyckoff-Baird, 2000:124). En otras palabras, para que una persona indígena llegase a una posición adecuada en la sociedad, tenían que existir las personalidades jurídicas.

Podemos ilustrar este proceso a través del desarrollo de una ONG concreta, probablemente la ONG de los san más antigua de Namibia, la conocida como Ju/wa Development Foundation durante los años 1980. La biografía de esta ONG refleja el crecimiento de las relaciones corporativas en Namibia en los últimos 20 años. Cuando conocí la Ju/wa Bushmen Development Foundation a mediados de los 80 estaba muy identificada con sus fundadores, los cineastas John Marshall y Claire Ritchie. De hecho, John Marshall, igual que otros luchadores externos por los derechos de las minorías indígenas, fue considerado problemático por las autoridades surafricanas y, como ciudadano norteamericano, estuvo constantemente en peligro de tener prohibida la entrada en el país. Por tanto, el establecimiento de una entidad, la fundación para el desarrollo, fue un paso lógico para asegurar la asistencia a los “Ju/wa Bushmen” –como se hacían llamar ellos mismos–, dada la obligada ausencia de personalidades “naturales” individuales. Igualmente, hubo un movimiento estratégico para fundar la “Ju/wa Farmer’s Union” –después “Ju/wa Farmer’s Cooperative– como contraparte local de la Development Foundation, una entidad verdaderamente namibia que no podía ser fácilmente expulsada del país. Los tres términos clave, “desarrollo”, “agricultor” y “cooperativa”, fueron programados y respondían a una mezcla de expectativas hacia los san, como, por ejemplo, que se tenían que modernizar –desarrollar–, que tenían que pasar de ser cazadores-recolectores a ser agricultores y propietarios del ganado –granjeros– y que eso se produciría dentro de una aceptada forma de organización comunal corporativa –unión, colectivo.



Con la independencia de Namibia, las dos entidades fueron rebautizadas como “NyaeNyae Development Foundation” y “NyaeNyae Farmer’s Cooperative”, respectivamente, respondiendo al hecho de que la marca del carácter étnico (Ju/wa) ya no era aceptada y en su lugar se utilizaba una regional (NyaeNyae). Además esta última marca destacaba el objetivo principal de las organizaciones, garantizar la tierra para la gente local de NyaeNyae. Como la mayoría de los grupos san del resto de Namibia vivían en regiones que eran étnicamente mucho más heterogéneas que la de NyaeNyae, esta estrategia no fue fácilmente seguida por otros grupos de san. El otro gran cambio durante este periodo fue la separación total entre los fundadores y la fundación como entidades diferenciadas. Es necesario destacar que, teniendo en cuenta el pequeño tamaño de estas organizaciones, los individuos más influyentes continuaban teniendo un papel importante pero las decisiones importantes pasaron a un nivel comunitario y de sus miembros individuales en un comité directivo. Después de esta “aplicación de un estereotipo internacional de liderazgo y de gestión comunitaria” (Biesele citado en Wyckoff-Baird 2000:118), la organización padeció una serie de fases de reestructuración bajo la influencia de los diversos organismos donantes y de consultoras (ver el resumen de Wyckoff-Baird 2000). Después de una década de cambios, en ocasiones dolorosos, la NyaeNyae Farmer’s Cooperative se integró plenamente en unas ONG incipientes que incluían una organización que hacía de paraguas de todas ellas, el Working Group of Indigenous

Minorities in Southern Africa (Wimsa, ver la conferencia de V. Haraseb).

El análisis de uno de los primeros informes anuales de Wimsa muestra que prácticamente todas las siglas utilizadas en este informe se refieren a personalidades jurídicas ya que las personalidades humanas "naturales" sólo aparecen como representantes de esta entidad. Hablando de cifras, podemos decir que se mencionaban 31 agencias gubernamentales –24 nacionales y 7 internacionales–, otras 31 ONG y 7 OBC (Organizaciones Basadas en la Comunidad), recién llegadas a Namibia durante los primeros diez años de la independencia (Widlok, 2002). Tal como muestra Wyckoff-Baird (2000), la reestructuración también afectó a otros agentes corporativos de la región, sobre todo a las agencias del Gobierno que tenían que ver con la gestión de la conservación de la naturaleza y de la fauna. Y también afectó a los "líderes tradicionales", que comenzaban a ser reconocidos como entidades legales –asesores– en Namibia.

Durante la siguiente década estas organizaciones se convirtieron en la fuerza motriz del cambio que afectaba a los san, no sólo en el área de NyaeNyae sino también más allá desde que la NyaeNyae Farmer's Cooperative sirvió como modelo para otras organizaciones de san. El último desarrollo fue el registro de NyaeNyae como una conservancy, de nuevo con el establecimiento en paralelo de planes comunitarios de gestión de los recursos en otras partes del África Austral. Este ejemplo indica que las entidades legales como las ONG son seres con vida propia en el sentido que padecen cambios, se influyen entre sí y afectan a la vida de la gente común. También muestra como las personalidades jurídicas como las ONG generan otras nuevas como las OBC locales. La lista de siglas utilizadas en el informe anual citado anteriormente de Wimsa muestra no sólo como las personas jurídicas se han convertido en los últimos años en numerosas e importantes, sino también que no existen de manera aislada y que forman una red cada vez más grande que pone en relación agentes a nivel local, nacional, regional e internacional. Los asesores externos reconocen que esta situación crea un dilema para los pueblos indígenas, ya que los programas basados en la comunidad requieren de una entrada externa considerable para poder trabajar, una entrada que puede "subvertir" a la propia comunidad (Murphree citado por Wyckoff-Baird 2000:129). O, por decirlo en términos más neutrales, "la comunidad indígena" no es natural, sino que es producto de las relaciones particulares que se desarrollan en determinadas circunstancias.

Para resumir este punto: las entidades jurídicas que ya anteriormente se manifestaban en el África Austral han incrementado mucho su número en los últimos 20 años y también se han establecido entre los grupos indígenas que se habían organizado bastante bien sin ellas en el pasado, pero que fueron conducidos a crear estas nuevas formas de personalidades jurídicas. Y la creación de estas personalidades tiene sus propios problemas, como demuestran numerosos y continuos conflictos que giran en torno a los órganos representativos de los san. Existe el peligro obvio de tratar de vivir una vida sin fuertes entidades jurídicas, tanto si se trata de organizaciones comunitarias como de otros organismos similares. A pesar de eso, existe también el peligro muy real, pienso que subestimado, de tener que vivir tu vida y tener que hacer tus reclamaciones políticas con la ayuda de entidades jurídicas que tienen el potencial de dividir en lugar de unir a la

gente, que crean dependencias y desigualdades –sobre todo internas–, cuando en teoría fueron “creadas” para disminuir la dependencia y la desigualdad. Este problema no se limita a los grupos indígenas del África Austral y ni siquiera a los grupos indígenas de todo el mundo. Tratar con instituciones impersonales que están dominadas por personalidades jurídicas empresariales, como los grupos de lobby, no dejan de tener problemas en Europa y en todo el mundo. Existe un punto en que los problemas de los pueblos indígenas se confunden con los de otras personas “físicas” en otros países.

LA PERSONA INDÍGENA

Después de haber destacado el problema general de las personalidades corporativas emergentes es también necesario enfatizar que estas personalidades tienen una relación particular con la segunda personalidad que quiero tratar a continuación, la denominada persona indígena. La perspectiva de las personas indígenas respecto a las personalidades corporativas parece ser diferente de la de las personas no indígenas. Esta perspectiva diferente confluye frecuentemente en conflictos dentro de las organizaciones en las que los dos grupos interactúan. Diferencias en la perspectiva entre “locales” y “externos” que pueden hacerse explícitas con la ayuda de sencillos experimentos de trabajo de campo. Cuando preguntaba a los miembros indígenas y no indígenas que trabajan en estas organizaciones que hiciesen un dibujo de su organización, los resultados eran sorprendentemente diferentes. El consultor expatriado hizo un organigrama que no tenía nada que ver con personas reales, destacando en cambio la secuencia “políticamente correcta” –históricamente incorrecta– en la que las organizaciones comunitarias constituyen los órganos de base desde los cuales crecen las organizaciones que funcionan como paraguas y a las cuales quieren llegar los socios internacionales. El empleado local, al contrario, identificó suborganizaciones con una persona física principal asumiendo el cargo y trazó una secuencia –históricamente correcta– de quién apareció primero en el escenario y dio lugar a las otras entidades.



En este punto podemos considerar, en analogía con la discusión anterior, en qué medida había personas indígenas en la escena incluso antes de que el término comenzase a ganar adeptos en el África Austral y antes de que las organizaciones fundadas y financiadas desde el exterior ofreciesen una casa institucional a la gente indígena. Como ya hemos mencionado anteriormente hay evidencias de que algunas de las organizaciones políticas reconocían a los grupos san como “originarios” y que tenían un especial y poderoso vínculo con la tierra por el hecho de haber estado allí antes que nadie y que, por lo tanto, merecían un trato especial y un respeto por parte de los “recién llegados”. A pesar de eso, este punto de vista no se prolongó mucho tiempo, ni entre los africanos en el poder, ni entre los académicos. En aquel tiempo, una voz dominante, o como mínimo una voz suficientemente alta, en los estudios del África Austral conocida como “revisionista” remarcaba la naturaleza construida de las etiquetas étnicas y de la reproducción sistémica del estatus y de la identidad en las grandes formaciones sociales. Los revisionistas hicieron eso a expensas de cualquier reconocimiento de una continuidad en la diversidad cultural y también a expensas de cualquier persona que quisiese reclamar el estatus de indígena en el África Austral

(Barnard, 2007; Widlok, 2004). En su extremo, la posición “revisionista” reclamaba que los san no eran un grupo con diferencias culturales genuinas de raíz en comparación con la mayoría de grupos, sino una categoría que nada más fue creada en el proceso de exclusión y etnificación, es decir, una categoría definitivamente sin sustancia. Desde el punto de vista de esta perspectiva no había bosquimanos ni san, ya que estas eran ficciones creadas por la imaginación europea. En otras palabras, se defendía que lo que unía a los grupos san no era una antigua herencia cultural compartida sino su actual estatus de ser “los más pobres entre los pobres” y una historia compartida de exclusión que se expresaba en términos étnicos para hacerla parecer “natural” (ver mi crítica a esta teoría en Widlok 2004). Si queremos una vez más invocar la imagen de la indigenidad relacional como dos manos aplaudiendo, el revisionismo –igual que el esencialismo– sólo reconoce una de las dos manos, la opuesta. La persona indígena no era pensada en una relación de manos aplaudiendo sino que había una única mano, que muchos vieron como la mano de la colonización, o de otras maneras de explotación, que abofeteó al resto y que estableció el tono dominante para todos, y que quizá se podría ver más como una mano participante en solitario tocando el tambor que como un aplauso.

Irónicamente, en el momento en el que el discurso internacional de la indigenidad llegó al África Austral había una fuerte tendencia a renunciar a la idea de que los grupos que ahora llamamos san de hecho eran indígenas, en el mismo sentido que otras minorías de las colonias de Australia o Canadá reivindicaban que eran indígenas. Además, este no era solamente un debate académico sino que también tenía relevancia a nivel de política nacional e internacional. Cuando la canalización política de la indigenidad, conocida como apartheid, justo se había dejado atrás a principios de los años 1990, se produjo un fuerte reflejo contra cualquier cosa que oliese a identidad étnica. Vale la pena señalar que algunos prominentes políticos anti-apartheid, como Desmond Tutu, adoptaron una postura diferente viendo la identidad cultural y étnica como finalmente liberadas de la camisa de fuerza del apartheid (Widlok, 1996). No obstante, la mayoría de la nueva élite nacional, sobre todo en Namibia, estaba mucho más comprometida en la construcción nacional y en la creación de una identidad nacional y la indigenidad les parecía un factor de desajuste, especialmente si se aplicaba a los grupos minoritarios del país. Durante muchos años se hizo casi imposible poner en marcha cualquier proyecto o iniciativa dirigida a las necesidades particulares de determinados grupos étnicos, ya que parecía un retorno hacia el apartheid. Igual que los san en Botsuana habían sido denominados oficialmente desde hacía mucho tiempo como RADS –los habitantes de la zona remota–, el nuevo Gobierno de Namibia insistió en que la reforma agraria y los otros programas habían de ser dirigidos “a los pobres” y no hacia un grupo en particular. Si bien eso tuvo en cuenta los posibles abusos hacia los indígenas como una categoría de la que se puede abusar a través de la exclusión –básicamente como cualquier otra categoría–, también impidió cualquier discusión crítica sobre las lealtades étnicas y la discriminación étnica. Teniendo en cuenta que estas diferencias étnicas no habían desaparecido sino que continuaron bajo la superficie se convirtieron en difíciles de abordar por el hecho de que su existencia fue negada (Widlok 2003, 2007). Una vez más este problema no se limita al caso de los pueblos indígenas sino que



es un problema fundamental del pensamiento humanista que se basa en una cierta abstracción de las particularidades de las personas y de los grupos humanos, pero que después se enfrenta al problema de la conciliación de las ideas abstractas con la vida particular encabezada por la gente real (Widlok, 2007). La indigenidad, si se utiliza en el contexto de los derechos colectivos, se puede utilizar instrumentalmente como un medio de exclusión. Además, crea nuevos problemas, como la necesidad de conciliar los derechos del grupo, mantenidos sobre la base de una noción de origen, con los derechos individuales, independientes de esta noción (Ingold, 2000).

Como he señalado en otro lugar (Widlok, 2007), estos debates no pueden ser resueltos a través de principios sino que tienen que ser resueltos a través de la práctica en relación a los contextos particulares. Esta es una de las razones por las cuales los europeos deberían seguir observando lo que pasa en el sur de África; y en dirección contraria, por las cuales los africanos del sur deberían seguir los acontecimientos en otras partes del mundo. Existe la oportunidad y la necesidad en todos los continentes de aprender los unos de los otros en lo que respecta a estos temas. La complejidad del concepto de indigenismo sale a la luz cuando aparece la voluntad de dar forma legal a los derechos de los pueblos indígenas (Zips-Mairitsch, 2009). Las agencias legales han tenido grandes dificultades para definir la condición de indígena de manera categórica, y por eso han establecido una definición en evolución, que es adecuada para las condiciones cambiantes. Se ha puesto de relieve que los derechos reclamados por los indígenas no son derechos especiales para un grupo con exclusividad de miembros. Por el contrario, estos derechos se basan en los derechos generales de la personalidad que son básicamente compartidos por todos, pero que son particularmente difíciles de conseguir por algunas personas en circunstancias especiales y con un historial de ser una personalidad negada en el pasado. En otras palabras, que en general son difíciles de conseguir para los indígenas.

La llegada del indígena al África Austral es una más de las facetas de un proceso intercontinental general de aprender a asegurar el acceso —a los recursos y derechos— para las personas que no han disfrutado de ellos en el pasado. Los grupos indígenas de otros continentes —los aborígenes australianos y los sami escandinavos, entre otros— han visitado el sur de África y han tenido intercambios con los san. Estos contactos y las asociaciones corporativas para los pueblos indígenas, desde el nivel de las Naciones Unidas hasta las organizaciones regionales, han facilitado la llegada de la persona indígena en el África Austral. Muchos san están ya dispuestos a aceptar la identificación como “indígenas” porque ven como esta identificación ha ayudado a personas en otros lugares a recibir el reconocimiento y los derechos que no se les habían concedido antes.

No obstante, como defender el indigenismo puede tener consecuencias muy distintas en diferentes lugares y en diferentes momentos, también podemos esperar resultados distintos en el sur de África. A causa de que el indigenismo es un concepto relacional, lo más probable es que continúe cambiando a medida que la gente que se identifica como indígena —o que sean identificados por los demás— siguiesen viviendo en las relaciones sociales que se pueden desarrollar con



el tiempo.

CONCLUSIÓN

En esta conferencia he puesto de relieve los problemas permanentes que han seguido preocupando a los san del África Austral en los últimos 20 años. No obstante, quiero acabar con una nota positiva. Cuando se habla de la aparición de un concepto de “persona indígena” en la antropología y en la política, la atención se centra generalmente en la cuestión de lo que significa ser “indígena”. Lo que a veces se pierde, y lo que quiero resaltar aquí, es la otra parte, es decir, la importancia de observar lo que significa ser “una persona”. Sea cual sea el resultado del debate futuro sobre el indigenismo, mi argumento es que para los grupos san del sur de África el objetivo principal, del cual se pueden derivar los derechos de los grupos indígenas, es su reconocimiento como personas. Este reconocimiento, por desgracia, no debe ser obviado, no es evidente y no ha sido aceptado durante la mayor parte de la historia del África Austral. El mal trato del que han sido objeto muchos Hai//om no se ha producido porque no se les considere indígenas, sino más bien porque no se les ha tratado como personas. Recuerdo muchas conversaciones que tuve en Namibia sobre la cuestión de qué etiqueta étnica se debe usar, si bosquimano, san o un nuevo término. Cuando hacía esta pregunta a los Hai//om, la respuesta a menudo era: “No nos importa que nos llamen ‘bosquimanos’, el problema es que se nos suele llamar ‘sucios bosquimanos’ o ‘estúpidos bosquimanos’”. O en otras palabras, incluso si se utiliza el término políticamente correcto –ya sea san o un término genérico–, éste no sirve de nada si está vinculado a los adjetivos que denigran a la persona o que despersonalizan al individuo.

•12•



Debemos darnos cuenta de que hay alguna cosa muy peculiar sobre la noción de persona. Una persona no es como cualquier otra identificación categórica. Por el contrario, lo que vemos en muchos debates éticos sobre los que se considera una persona es que ser una persona es diferente a identificar un organismo en abstracto. No hay suficiente con hacer una lista de criterios de lo que supone ser una persona, criterios como por ejemplo “ser racional”, “ser responsable”, “tener un cuerpo humano vivo”, “tener derechos civiles”. Estos criterios siguen cambiando y hay muchas condiciones bajo las cuales ningún criterio único puede llegar a ser fiable del todo. En última instancia, los seres humanos son personas solamente cuando se les trata como tal. Te conviertes en una persona no a través de la categorización, sino a través de que se te trate y se te responda como a una persona (Spaemann, 1996). Siempre que nos referimos a los otros sólo en tercera persona su condición de personas es precaria. Eso sólo cambia cuando nos dirigimos a ellos en segunda persona y les reconocemos como un ser que tiene perspectiva en primera persona, igual que nosotros. Ahora bien, podemos afirmar que para el sur de África la llegada de la noción de “indígena” con todas las dificultades que persisten alrededor de la noción de indígena, han tenido un efecto importante para que los san sean tratados y considerados como “personas”, a menudo por primera vez. Históricamente hablando, eso no es un éxito menor y, además, este es un éxito a partir del cual se pueden construir las generaciones futuras. Cuando hablamos de “personas indígenas”, en el África Austral o en otro lugares, tenemos que darnos cuenta de que no es el ser

indígena lo que cualifica o mejora la personalidad, sino más bien al revés: la personalidad es lo principal y la noción de indígena puede ser una vía hacia la realización de esta personalidad, pero sólo poniendo el acento en cómo es de fundamental la noción de persona por sí misma. En los últimos 20 años, algunos se han avanzado en la solución de los problemas teóricos subyacentes a la situación de los san. No obstante, la prueba real y la verdadera tarea consiste en traducir estas ideas en acciones concretas en una región que es diversa y en entornos que están cambiando continuamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Barnard, Alan, 2007. *Anthropology and the Bushman*. Oxford: Berg
- Dieckmann, Ute, 2007. *Hai//om in the Etosha Region. A History of Colonial Settlement, Ethnicity and Nature Conservation*. Basilea: Basler Afrika Bibliographien.
- Drechsler, Horst, 1996. *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Die großen Land- und Minengesellschaften*. Stuttgart: Steiner.
- Gordon, Robert, 1992. *The Bushman Myth. The Making of a Namibian Underclass*. Boulder: Westview.
- Hoernlé, Winifred, 1985. *The Social Organization of the Nama. And Other Essays*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Ingold, Tim, 2000. *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge
- Kopytoff, Igor, 1989. *The African Frontier*. Bloomington: Indiana University Press.
- Spaemann, Robert, 1996. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Widlok, Thomas, 1996. "Ethnicity in the post-apartheid era. A 'San' case study from Namibia." In: Louise de la Gorgendière et al. (eds.) *Ethnicity in Africa. Roots, Meanings and Implications*; pp.147-166. African Studies Centre, Edimburgo.
- Widlok, Thomas, 1999. "Living on Mangetti. Hai//om 'Bushmen' autonomy and Namibian independence." Oxford: Oxford University.
- Widlok, Thomas, 2000. "On the other side of the internal African frontier: Relations between Herero and 'Bushmen'." In M. Bollig and J.-B. Gewald (eds), *People, Cattle and Land*; pp. 497-522. Colonia: Köppe.
- Widlok, Thomas, 2002. "Corporatism and the Namibian San." In: D. LeBeau and R. Gordon (eds),



Challenges for Anthropology in the 'African Renaissance': A Southern African Contribution; pp. 206-16. Windhoek: University of Namibia Press

- Widlok, Thomas, 2003. "The Needy, the Greedy and the State: Dividing Hai//om Land in the Os-hikoto Region." In: T. Hohmann (ed.), San and the State. Contesting Land, Development, Identity and Representation; pp. 87-119. Colonia: Köppe

- Widlok, Thomas, 2004 "(Re-)current Doubts on Hunter-Gatherer Studies as Contemporary History." In: Alan Barnard (ed.), Hunter-Gatherers in History, Archaeology and Anthropology; pp. 217-226. Oxford: Berg.

- Widlok, Thomas, 2007. "Die Last des Erbes: Apartheid, indigenes Recht und Erbrechtsreform in Namibia." Zeitschrift für Ethnologie 132:77-90.

- Widlok, Thomas, 2010. Parks and people in arid Africa. In: Kepa Fernández de Larrinoa (ed.), Pueblos indígenas, paisajes culturales y protección de la naturaleza. Pamplona: Ediciones Eunete, pp. 103-136.

- Wyckoff-Baird, Barbara, 2000. Environmental Governance: Lessons from the Ju/'hoan Bushmen in Northeastern Namibia. In: Ron Weber et al. (eds.) Indigenous Peoples and Conservation Organizations. Experiences in Collaboration. Washington: World Wildlife Fund, pp. 113-135.

•14•



- Zips-Mairitsch, Manuela, 2009. Verlorenes Land? Indigene (Land)Rechte der San in Botswana. Berlín: Reimer.

Para citar este artículo:

Widlok, Thomas "Ser indígena en el África Austral 20 años después del 'apartheid'". Revista NOVA AFRICA número 27, enero de 2012
<http://www.novafrica.net/index.php/articulos/69-20anosdespueswidlock>

ISSN 1136-0437

Depósito Legal B-5104-96