

**CEA- Centre d'Estudis Africans i Interculturals**

Mare de Déu del Pilar 15 Principal

08003 Barcelona

[www.centrestudisaficans.org](http://www.centrestudisaficans.org)

**JORNADES 2011**  
**ELS POBLES INDÍGENES A L'ÀFRICA**

**ACTES**

organitzades per:



edició:

**Eduard Gargallo**

**(CEA – Iscte)**

amb el suport de:



**Continguts**

<i>Temes d'actualitat per als pobles indígenes a Àfrica .....</i>	<i>3</i>
Sidsel Saugestad, professora d'Antropologia a la Universitat de Tromsø (Noruega)	
 <i>Ser indígena a l'Àfrica Austral 20 anys després de l'Apartheid .....</i>	 <i>16</i>
Thomas Widlok, professor a les Universitats de Nimega (Països Baixos) i Colònia (Alemanya)	
 <i>Estratègies i identitats canviants a les terres frontereres del nord d'Etiòpia: percepcions del grup fronterer dels Irob .....</i>	 <i>32</i>
Alexandra Magnólia Dias, CEA-ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa	
 <i>Els mbuti de l'Àfrica Central .....</i>	 <i>49</i>
Albert Sánchez Piñol, antropòleg i escriptor	

## **Temes d'actualitat per als pobles indígenes a Àfrica**

*Sidsel Saugestad, professora d'Antropologia a la Universitat de Tromsø (Noruega)*

[Sidsel.saugestad@uit.no](mailto:Sidsel.saugestad@uit.no)

Em sento honrada i agraïda d'haver estat convidada a fer la introducció d'aquesta sèrie de seminaris sobre pobles indígenes a l'Àfrica. Recorreré a alguns exemples de la meua recerca al sud d'Àfrica, principalment a Botswana, i també a una breu i recent visita a Ruanda, així com a informació d'Internet, per a il·lustrar els reptes generals en la lluita de la població indígena pel seu reconeixement. Començaré aquesta presentació amb una descripció del que percebo com els aspectes més significatius del terme 'indígena' i com el concepte s'aplica als contextos africans. Faig això perquè el que està passant actualment a Àfrica és a la vegada part i resultat d'un procés internacional molt ampli. Una decisió presa a les Nacions Unides és important pel que passa a les àrees remotes del desert Kalahari i a les selves i, en sentit invers, els esdeveniments a Àfrica tenen impacte en els processos internacionals. El concepte 'indígenes' ens remet a qüestions bàsiques d'injustícia, restitució i reconciliació, i ha creat una gran controvèrsia. Això es previsible, però per aquesta mateixa raó necessitem aclarir com l'usarem nosaltres, ja sigui quan parlem com a acadèmics o com a activistes.

### *Un concepte universal*

Començaré amb unes línies d'un poema que demostra la seva naturalesa universal i significació política. Les següents línies van ser escrites per un Saami finlandès però podien haver estat escrites igualment per un San Bosquimà del sud d'Àfrica:

*Ells venen i pregunten on està la teua casa,*

*Ells venen amb documents i diuen que aquesta no pertany a ningú,*

*Aquesta és la terra del govern, tot pertany a l'Estat.*

*Què hauria de dir germana, què hauria de dir germà...*

*Tot això és casa meua i ho porto al meu cor (Valkeapää, 1994)*

El moviment indígena internacional va començar quan la gent de diferents parts del món i sota circumstàncies molt diverses van aplegar-se i explorar les palpables similituds en l'opressió que havien patit durant els seus encontres amb les estructures de l'Estat que havien vingut a envoltar-los -i en certa mesura, a dominar-los-. Seguint la pista de la conquesta i colonització europea, les condicions a les Amèriques, Austràlia, Nova Zelanda i el cercle polar del Nord mostren algunes

similituds sorprenents. La primera organització paraigües indígena: el *Consell Mundial dels Pobles Indígenes* (1975) va ser seguida per nombroses organitzacions regionals i nacionals. A partir del 1970 es van desenvolupar organitzacions d'incidència: Grup Internacional de Treball sobre Assumptes Indígenes (International Working Group for Indigenous Affairs) (IWGIA), Survival International i Cultural Survival.

Aquest moviment emergent internacional va coincidir i es va inspirar en un altre moviment internacional: el desenvolupament de lleis i principis de drets humans universals. El moviment indígena va fer us dels instruments de drets humans i els sistemes transnacionals d'estats per desafiar la dominació política, cultural i econòmica. (Niezen 2003, Anaya 2004, Minde (Ed) 2008). Va ser central en el procés la creació del Grup de Treball sobre les Poblacions Indígenes de Nacions Unides (UNWGIP) el 1982, sota el paraigües del Consell de Drets Humans. El grup de treball estava constituït per cinc experts designats per Nacions Unides, però es va escollir per a les seves trobades un dels millors salons del Palais des Nations de Ginebra i convidaven a assistir-hi a representants indígenes, activistes i acadèmics (Eide 2006). Durant una vintena d'anys, el saló així com els passadissos i sales de descans contigües van esdevenir el lloc de trobada anual on els indígenes podien reunir-se, posar en comú experiències i aprendre els uns dels altres. Durant la primera dècada, el Grup de Treball va preparar l'esborrany d'una Declaració sobre els Drets dels Pobles Indígenes, una declaració que va necessitar d'uns altres 14 anys per ser aprovada per les Nacions Unides. Tornaré a això més endavant. Altres esdeveniments de referència durant aquest període van ser l'aprovació, el 1989, de la Convenció 169 referent als Pobles Indígenes i Tribals a Països Independents, per part de l'Organització Internacional del Treball (ILO), dos Desenis de l'ONU (1995-2001 i 2005-2014) i la creació d'un Relator Especial de l'ONU per a la Situació dels Drets Humans i les Llibertats Fonamentals dels Pobles Indígenes. (Rudolfo Stavenhagen i James Anaya). Així mateix, la fundació el 2002 d'un Fòrum Permanent pels Assumptes Indígenes de Nacions Unides (UNPFII) a Nova York, sota el paraigües directe de l'Assemblea General. (<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/>)

Als debats que van impregnar aquests esdeveniments estava àmpliament acceptat que l'auto-identificació és el factor crític en qualsevol definició 'd'indígena'. Un estudi de Martínez Cobo presentat el 1986 sobre *el problema de la Discriminació contra les Poblacions Indígenes*, entenia comunitats, pobles i nacions indígenes com:

aquells que, tenint una continuïtat històrica amb les societats prèvies a les invasions i a les colònies que es van desenvolupar en els seus territoris, es consideren a sí mateixos diferents d'altres sectors de les societats predominants ara en aquells territoris, o a una

part d'aquests. En l'actualitat, constitueixen sectors no dominants de la societat i estan decidits a preservar, desenvolupar i transmetre a les futures generacions els seus territoris ancestrals i la seva identitat ètnica (a Simpson 1997:206).

En efecte, molts han argumentat que la formulació d'una definició global i universal de 'indígena' no és possible; la diversitat de les poblacions indígenes del món és tal que algunes poblacions indígenes serien invariablement excloses per un llenguatge legal. Voldria suggerir, no obstant, que l'estudi de Cobo al que ens hem referit anteriorment, ha proveït d'una útil i influent guia per als debats posteriors. En general, els documents de Nacions Unides proposen quatre principis a tenir en compte:

- precedència en el temps, pel que fa a l'ocupació i ús d'un territori específic;
- la perpetuació voluntària de trets distintius culturals, que poden incloure aspectes com la llengua, l'organització socials, la religió i els valors espirituals, modes de producció, lleis i institucions;
- una experiència de subjugació, marginació, desposseïció, exclusió o discriminació, segueixin o no aquestes condicions... i
- Auto-identificació així com reconeixement per part d'altres grups o les autoritats Estatals, com un col·lectiu diferent. (E/CN.4/Sub.2/ACV.4/1996/2).

Si fem un cop d'ull als debats (MIRAR SIGN EX) a l'ONU, podem concloure que la Convenció 169 de la ILO i la Declaració dels Drets dels Pobles Indígenes són bastant precises, *no* com un estricte llistat de criteris sinó amb un persistent focus sobre la relació entre els pobles indígenes i l'Estat que els envolta. Si tornem a la definició de treball, tots els criteris referits a la relació: *Abans* que altres grups; *diferents de*; *marginats per*. Scheinin observa: “Hi ha d'haver un altre grup ètnic i una relació de poder involucrats abans que els descendents dels habitants originals siguin entesos com a indígenes en el significat legal del terme” (citada a Niezen 2003:20)

### **Problemes de terminologia**

La qüestió és: en quina mesura hi ha un acord universal sobre aquesta matèria? Podria ajudar a aclarir-ho, el fet d'observar que el terme 'indígena' és usat de dues maneres diferents en anglès.

El concepte és habitualment utilitzat com un adjectiu que significa 'local', 'natiu' i 'no-Europeu'. (Diccionari Oxford: “natiu o pertanyent natural [al lloc]”). Aquesta definició no presenta problemes quan és usada, per exemple, per parlar d’ “agricultura indígena” o “plantes indígenes” així com per a una literatura creixent sobre el Coneixement Ecològic Tradicional (TEK) sota multitud d'etiquetes, incloent la de Coneixement Indígena (IK). L'altre ús està codificat als documents de l'ONU i de l'ILO, i fa una distinció entre diferents graus de *control* sobre els recursos.

Cal tenir en compte que qualsevol procediment per distingir un grup amb un tractament especial o acció afirmativa va en contra de les preferències administratives per a grups-meta clars i inequívocs, i trastoca les rutines estàndards administratives per a un tracte igual. El concepte de pobles indígenes és per tant percebut pels buròcrates de tot el món com un concepte de difícil maneig, inconvenient i difús.

### **Impactes de la Globalització, el cas d'Àfrica**

Amb la internacionalització de l'auto-identificació indígena, els continents han estat inclosos en aquesta representació actual i més complexa més que aquelles àrees que van ser subjecte al colonialisme “d'aigua blava” (fent referència als Europeus que es movien a través dels oceans per a conquerir nous territoris). En aquesta representació global, Àfrica i bona part d'Àsia, representen reptes conceptuals especials.

La posició dominant de les forces colonials blanques va deixar tota l'Àfrica negra en una posició subordinada que en molts sentits era similar a la posició de les poblacions indígenes arreu. En comparació amb els poders colonials, *tots* els nadius africans eren (a) els primers en arribar, d'una cultura (b) no-dominant i (c) diferent a la dels seus invasors blancs. A més, la població local estava associada amb la 'natura' i 'les formes de vida tradicionals', en contrast amb el control sobre la tecnologia, manufactures i desenvolupament a què s'associava els intrusos. Així, la dicotomia negre/blanc dominant a l'Àfrica va tendir a reforçar la noció que tots els nadius africans eren 'indígenes'.

La important diferència respecte a la majoria de les situacions mencionades anteriorment (els estats colons) és que finalment les potències colonials blanques es van retirar d'Àfrica. En conseqüència, molts polítics nacionals sostenen fermament que *tots els africans són indígenes*, o bé, que aquesta distinció *no té aplicació al continent africà*. (Saugestad 2001)

Cap d'aquestes posicions ens ajuda a nosaltres a analitzar les complexes relacions internes en algunes parts d'Àfrica. En molts països africans, grups ètnics minoritaris han ocupat històricament regions inaccessibles, sovint aïllades geogràficament i socialment marginades, i amb cultures diverses respecte al model nacional hegemònic. Aquestes minories pateixen diverses formes d'explotació i dominació dins de les estructures polítiques i econòmiques nacionals, que continuen estigmatitzant comunitats ramaderes i de caçadors-recolectors com a endarrerides i improductives. La llei internacional necessita un concepte per a l'anàlisi d'aquests tipus de relacions asimètriques internes que han persistit després de l'alliberació del domini colonial (Crawhall 2011).

### **Desenvolupament de l'Àrea Remota a Botswana**

La meua experiència personal a Botswana podria il·lustrar aquest punt. El 1992-93, com a especialista de la NORAD (Agència Noruega per a la Cooperació al Desenvolupament), vaig ser anomenada com a coordinadora de recerca per a un programa al Ministeri de Govern Local anomenat Desenvolupament de l'Àrea Remota. 'Habitants de l'Àrea Remota' era un eufemisme per a les minories indígenes social i geogràficament marginades del país, anomenades San, Bosquimans, Basarwa o, en les seves pròpies llengües, Ju|'hoansi, Naro, |Gui, Kua i una dotzena més de noms. La postura a Botswana era (i encara és) que totes les persones nascudes al país són indígenes. Amb la independència el 1966, Botswana va voler distanciar-se el màxim possible del veí apartheid sud-africà. La constitució adoptada i les polítiques que la van seguir rebutjaven qualsevol reconeixement de cultures, tradicions o llengües diverses.

El resultat no va ser un país *sense* cultura, tradició o llengua; sinó l'hegemonia *d'una* cultura majoritària, *d'una* tradició dominant i *d'una* llengua nacional d'ensenyança. La cultura nacional es va prendre com a sinònim de la cultura majoritària Tswana que proporciona una identitat neutral que tot ho abasteix, i serveix com el patró sota el qual es mesura la ciutadania i el comportament adequat. Aquesta manera d'implementar la igualtat dóna com a resultat una discriminació *de facto* d'aquells que no encaixen al motlle majoritari.

Per entendre l'impacte d'aquesta política, necessitem donar un cop d'ull a la definició oficial del grup-meta, en altres paraules, la imatge dels San que va fornir la política. Els Habitants de l'Àrea Remota són bàsicament definits com a ciutadans que viuen a comunitats petites fora dels pobles tradicionals, que tendeixen a ser pobres, a tenir un accés insuficient a la terra i a l'aigua, a ser diversos cultural i lingüísticament, a tenir estructures polítiques igualitàries i a

ser un sector 'silenciós' políticament (Saugestad 2001:125). Aquesta és una definició descriptiva que es llegeix com un catàleg de problemes socials. El grup-meta no es descriu en termes culturals sinó d'acord a característiques socio-econòmiques. Les poques característiques culturals incloses són percebudes com a part del problema: és un *problema* no parlar la llengua majoritària, Setswana, i és igualment un *problema* tenir estructures polítiques igualitàries. Es posa l'èmfasi sobre les carències del grup-meta, en termes d'accés als recursos i d'una estructura de lideratge que sigui compatible amb les necessitats burocràtiques modernes. Així, la política no només defineix una situació d'escassetat, sinó que també defineix el grup-meta en funció dels defectes i carències percebudes des del seu punt de vista.

Abordar les causes profundes implica una definició diferent de la situació. Significa desafiar les normes dominants segons les quals la societat atorga a les persones un valor diferent i una posició desigual en la societat i recompensa les qualificacions culturals i les habilitats de manera diferents. La lluita dels indígenes busca canviar això.

### **La Declaració sobre els Drets dels Pobles Indígenes de l'ONU**

Utilitzo el programa de desenvolupament de Botswana com una mostra del tipus de relacions que porten als pobles indígenes a qüestionar la manera com van ser tractats dins dels estats dels quals havien esdevingut subjectes... Aquestes reflexions van sorgir d'organitzacions a nivell local, nacional i global. Els pobles indígenes de l'Àfrica no es van unir al procés fins a la dècada dels noranta, i tant les resistències dels governs com les oportunitats que s'oferien pel procés de Nacions Unides així com a altres espais de trobada transnacionals eren ja diferents dels d'aquella generació pionera una o dues dècades abans.

Inspirada pel moviment global, la Comissió Africana sobre Drets Humans i dels Pobles (ACHPR), va designar un Grup de Treball d'Experts en Pobles/Comunitats Indígenes i en va aprovar el seu informe l'any 2003. Aquest informe analitza la situació dels Drets Humans dels Pobles i Comunitats Indígenes a Àfrica, i remarca que els articles 20 i 22 de la Carta Africana posen l'èmfasi en què tot poble haurà de tenir el dret a l'existència i al desenvolupament social, econòmic i cultural en funció de la seva pròpia elecció i en conformitat amb la seva pròpia identitat. Conclou que aquests drets col·lectius tant fonamentals són àmpliament denegats als pobles indígenes. ([http://www.iwgia.org/publications/search-pubs?publication\\_id=116](http://www.iwgia.org/publications/search-pubs?publication_id=116))

Els mateixos parers són expressats en la Declaració sobre els Drets dels Pobles Indígenes de l'ONU, aprovada per la seva Assemblea General el setembre de 2007.



<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/drip.html> Tot i que es tracta d'un document no vinculant, estableix una base normativa important ja que reitera i posa l'accent en els Pactes Internacionals sobre Drets Civils i Polítics i el Pacte Internacional de Drets Econòmics, Socials i Culturals. La Declaració aplica aquests drets específicament a la situació dels Pobles Indígenes, especificant els drets a l'autodeterminació i al respecte per la diversitat cultural interna (Henriksen Ed. 2008). La Declaració està considerada un important assoliment pel que fa a política global de drets humans a través de la inclusió dels pobles no-dominants com a titulars de drets, davant de segles de discriminació i perjudicis comesos sota el colonialisme, i més recentment associats a la globalització econòmica, d'especial rellevància per a Àfrica (Kipuri 2009, Hays i Biesele 2011, Crawhall 2011).

### **Impacte dels Mecanismes Internacionals sobre els Drets dels Indígenes: Els San de Botswana**

Dos casos judicials poden reflectir la importància d'aquest procés internacional per la terra i els mitjans de subsistència dels pobles indígenes a l'Àfrica. EL primer és un cas judicial a Botswana 2004-2006, relacionat amb la Reserva de Caça del Kalahari Central (CKGR). El cas va ser plantejat per un grup de |Gui i ||Gana San i alguns Bakgalagadi, reclamant el seu dret a romandre al seu territori, que havia estat declarat Reserva de Caça el 1961, per a protegir els recursos de fauna i flora i la terra de la reserva per a l'ús tradicional de les comunitats caçadores-recol·lectores. La solidaritat internacional i una perspectiva de drets indígenes van ser la força motivadora quan el cas va ser plantejat per primera vegada. El resultat del cas va ser interpretat com un important pas endavant pels drets dels pobles indígenes. Tot i així, pels San de Botswana, la majoria de coses no han canviat, i la victòria va tenir valor simbòlic però no va comportar beneficis materials (Saugestad 2011).

El cas va ser impulsat el 2004 per antics habitants de la Reserva que havien estat re-assentats el 1996 i el 2002. Van reclamar al seu dret de romandre als seus territoris tradicionals, i van al·legar que no havien estat desplaçats voluntàriament. Van demanar que els serveis bàsics (aigua, clínica mòbil, racions per als sense recursos) que els havien estat retirats fossin restablerts. Després de dos anys de dilatats processos, el Tribunal Suprem va dictaminar el 2006 que els habitants havien ocupat legalment la terra i havien estat privats d'ella de manera il·legal sense el seu consentiment. El Tribunal també va dictaminar que era il·legal i inconstitucional denegar als residents entrar dins del CKGR. Això va ser rebut com una victòria considerable. Tanmateix, l'Alt Tribunal també va dictaminar que la retirada dels serveis no era ni il·legal ni inconstitucional i va decidir que el Govern no estava obligat a

restablir els serveis bàsics i essencials. En definitiva, la decisió, que va demanar al govern que parés més atenció al punt de vista dels demandants, no es refereix específicament a l'emergent legislació internacional sobre drets indígenes a la terra i als títols nadius sinó a la implementació indeguda i arbitrària de les lleis i regulacions existents.

El govern no va implementar les resolucions en favor dels demandants, i enlloc d'això va aplicar restriccions burocràtiques severes sobre el seu dret de retornar i viure a la seva terra. En retrospectiva, cal reconèixer que si bé el reconeixement del dret a continuar residint a la CKGR era en principi el més important, els temes aparentment més trivials com el restabliment dels serveis mínims es va convertir en un factor més significatiu. A més de negar-se a proveir aigua com un dret bàsic, el govern va denegar activament l'accés a l'aigua, limitant l'ús a l'únic pou d'aigua bona de la reserva i mitjançant complicades restriccions per a fer arribar aigua per a ús personal. (Després de més anys de litigis, amb suport de la comunitat internacional, incloent el del Relator Especial de l'ONU James Anaya, el pou s'ha tornat a obrir ara).

Hi ha moltes raons per a la negligència d'aquest govern, però el rol jugat per la ONG internacional Survival International (SI), que va finançar la major part del procés, és probablement significativa. Survival International va llançar una campanya de gran difusió contra el re-assentament, sota l'argument que aquest es feia per donar pas a l'extracció de diamants, i va fer una crida a un boicot internacional al turisme i a la indústria minera de Botswana, les dues principals fonts d'ingressos del país. A més, va acusar a ONGs nacionals que feien incidència i recolzament de vendre's al govern per no acceptar que l'interès miner era la principal causa del re-assentament. Molts observadors van assumir que l'extracció dels diamants tindria lloc si (i quan) fos considerada rentable, independentment del real·lotjament dels San.

L'enquadrament fet per Survival International sobre el re-assentament, i un estil de confrontació vis-a-vis amb el govern, va ser rebut amb considerables crítiques, no només per part dels cercles governamentals sinó també per part del sector liberal de la societat civil de Botswana, incloent-hi la poc definida coalició pro-Drets Humans que va provar d'impedir el re-assentament i que va iniciar els procediments judicials. El cas, doncs, és il·lustratiu tant de la força com de la debilitat de la solidaritat internacional. El suport internacional va donar ales al procés però la campanya llançada per Survival International va tenir més èxit a l'escena global que la que va tenir a la nacional. En poques paraules, la seva estratègia de confrontació va crear un ambivalent o directament negatiu recolzament públic a les qüestions plantejades pel cas.

Irònicament, més que suport, l'estratègia va produir una reacció conservadora de 'bé o malament, és el meu país'. Òbviament, el principal objectiu d'un cas judicial és una victòria legal. Tanmateix, en casos com aquest, l'opinió pública també hi incideix. Els demandants poden guanyar o perdre el cas, però també poden guanyar o perdre el recolzament del públic. *Els drets dels indígenes depèn tant d'això últim com de l'anterior.*

El cas del CKGR va ser pioner a plantejar el tema dels drets dels indígenes a l'Àfrica. Va iniciar-se abans que la Declaració de l'ONU tirés endavant, i va posar de manifest tant els potencials com els riscos de la col·laboració entre les organitzacions globals i locals.

L'altre cas es basa en aquestes i altres experiències similars i sembla que ha tingut més èxit.

### **Impacte dels Mecanismes Internacionals sobre els Drets dels Indígenes: Els Endorois de Kenya**

El gener de 2010, les notícies a tot el món van destacar una decisió presa per la Comissió Africana de Drets Humans sobre la violació de diversos articles (1, 8, 14, 17, 21 i 22) de la Carta Africana. La Comissió recomana a l'estat interpellat, en aquest cas Kenya:

- Reconèixer els drets de propietat dels Endorois i restituir-los la terra dels seus ancestres.
- Assegurar-se que la comunitat Endorois tenia accés sense restriccions al llac Bogoria i als seus voltants per als seus rituals culturals i religiosos i per al pastoreig dels seus ramats.
- Pagar una compensació adequada a la comunitat per les pèrdues patides.

([http://jurist.org/thisday/2011/02/african-rights-commission-ruled-kenya-illegally-  
evicted-indigenous.php](http://jurist.org/thisday/2011/02/african-rights-commission-ruled-kenya-illegally-<br/>evicted-indigenous.php) consultat el 22.06.2011)

Els Endorois són un grup de 60.000 pastors que van ser expulsats de les seves terres al voltant del llac Bogoria entre 1972 i 1979 ja que el govern de Kenya havia planificat desenvolupar la regió per a obrir-la al turisme. Més específicament, havien de preparar el camí per a la creació d'una *Reserva de Caça del Llac Bogoria*. La conseqüència d'aquest desallotjament va ser que els Endorois van perdre l'accés a aigües crucials per a les pastures i a plantes medicinals que només es trobaven a les vores del llac, així com els espais per als seus rituals.

El cas, el va tirar endavant el Centre for Minority Rights Development (CEMIRIDE) i pel Minority Rights Group International (MRG) i la decisió va ser rebuda com un dictamen de històric tant per les organitzacions de drets humans nacionals i internacionals, com pels mitjans de comunicació i la comunitat de donants. La decisió, es va veure com un significatiu pas cap al reconeixement i la protecció dels drets dels indígenes a l'Àfrica. D'acord a un assessoria legal, la Comissió Africana va considerar sense risc a equívocs que “els Endorois com a comunitat indígena constitueixen una personae legal i per tant són susceptibles de ser imbuïts dels drets mencionats a l'article 21 de la Carta Africana, que estableix que “tots els pobles poden disposar lliurement de les seves riqueses i recursos naturals... [I] en cap cas poden ser privats d'aquests”. (<http://allafrica.com/stories/201004150930.html?viewall=1> consultat el 23.06.2011)

Si bé reconeix que l'establiment d'una reserva de caça és un objectiu legítim que respon a una necessitat pública, la Comissió va considerar que el complet desallotjament i negació a la comunitat de la seva terra ancestral era una actuació desproporcionada a aquest objectiu.

En altres paraules: la creació d'un parc nacional no precisava de l'expulsió dels Endorois i podria haver-se dut a terme a través de mitjans alternatius proporcionals a la necessitat pública d'una infraestructura turística.

Segons l'assessor legal Korir Sing'Oei Abraham, “reconeixent que l'article 14 de la Carta Africana s'estén més enllà de la propietat individual basada en els títols autoritzats per l'Estat per incloure la col·lectivització de la terra dins les normes culturals, la comissió va revisar el discurs post-colonial i la necessitat de tornar a avaluar les relacions colonials de la terra que segueixen contribuint a les desigualtats presents que sovint condueixen a conflictes violents”. <http://allafrica.com/stories/printable/201004150930.html>

L'èxit va ser el resultat d'una estratègia per a assegurar la lluita per la propietat, els recursos naturals i els drets de desenvolupament sobre la base d'una reclamació de l'estatus d'indígena, i va comptar amb l'ajuda dels darrers avenços en el terreny dels drets humans nacional, regional i internacional. A nivell nacional, la Comissió Nacional de Drets Humans de Kenya havia estat fonamental per a implicar l'estat, i ja estava engegat un procés cap a una nova constitució amb una millor protecció dels drets de les minories.

Mentre que el procés judicial a Botswana va poder tenir un impacte negatiu en la participació dels Grups Africans en els debats sobre la Declaració dels Drets dels Pobles Indígenes (essent

causa d'un aplaçament de la decisió de 2006 a 2007), l'aprovació el 2007 va proporcionar un recolzament formal, entre altres, gràcies al rol actiu de la Comissió Africana.

Tot i així, malgrat queda clar que el fet de portar per la via judicial les reclamacions dels Endorois ja ha ampliat els drets dels pobles indígenes, els beneficis substancials per a la comunitat demandant continua depenent de la plena aplicació per part de Kenya de les recomanacions legals de la comissió. L'informe més recent (Anuari IWGIA 2011:413) confirma que no és el mateix les bones intencions que les accions:

La sentència escriu l'inici d'un futur més brillant pel moviment de pobles indígenes a la regió. Tot i així, i malgrat que la Comissió va requerir a Kenya de fer passos per retornar la terra als Endorois i recompensar-los en el termini de tres mesos posteriors a la sentència, un any després, l'aplicació d'aquesta segueix sent un miratge.

### **'Invisibilitat' dels indígenes a Botswana i Ruanda**

Per acabar, establiré algunes comparacions entre Botswana i Ruanda. Pocs països africans tenen una història recent més diferent: Botswana va tenir una transició del protectorat a la independència excepcionalment pacífica; Ruanda té una història turbulenta abans i una història posterior encara més horrible, amb la guerra civil i el genocidi. I tot i així, els dos països comparteixen algunes característiques comunes en la manera com les minories indígenes s'han convertit en invisibles mitjançant l'ús de la llengua.

La història pre-colonial tardana i colonial ens dona una imatge d'una societat altament estratificada amb els tutsis (reials) a dalt, els hutus (grangers) al mig, i els Twa en la part inferior (Taylor 2004). Com a caçadors-recol·lectors, els Twa van ser des de ben aviat aviat objecte de discriminació per part tant d'agricultors com de grangers. Amb la tala dels boscos, els Twa van esdevenir en més propensos a la discriminació en el sentit que, van ser forçat a sortir-ne. El règim colonial va quantificar i fixar les categories locals en un cens de 1933-34 que dividia els ruandesos en tres grups ètnic-racials: els hutus 84%, els tutsi, 15% i els Twa, un 1%. La baixa proporció dels Twa és part de l'explicació de la seva invisibilitat actual. Però igualment important ha estat l'herència colonial que va cimentar aquesta estratificació i va conduir a una guerra civil de 1990 a 1993, al genocidi al 1994 (i les conseqüents represàlies durant els anys posteriors). Malgrat que la majoria dels Twa ja no ocupa el bosc (la majoria dels quals s'han convertit en reserves), se'ls associa amb les zones d'arbustos no cultivables, i amb la terra, i per tant amb la impuresa, degut a les seves habilitats per a l'elaboració de ceràmica.

Actualment hi ha dures prohibicions a l'expressió de la identitat ètnica. Els exemples més explícits són una llei de 2001 que va instituir el càstig pels delictes de discriminació i sectarisme, que inclou “l'ús de qualsevol discurs, declaració escrita o acció que divideixi a les persones i pugui provocar conflictes entre elles, o que causi un aixecament que pugui degenerar en lluites entre pobles en base a la discriminació”, una llei en 'Divisionisme' del 2002 dissenyada per assegurar la pau i 'construir una nova nació', després de la guerra civil genocidi i el genocidi de 1994, així com una llei sobre 'Ideologia del Genocidi', de 2008. En el pitjor dels escenaris, la pena arriba als 50 anys de presó. (Waldorf 2009, Eide 2011)

Malgrat aquestes lleis restrictives, les ONG que tenen per objectiu millorar la situació socio-econòmica dels 'Ruandesos vulnerables' són tolerades, sempre i quan no facin referència als 'indígenes' o els seus drets. És significatiu que l'organització més activa COPORWA (*Communaute des potiers du Rwanda*), inicialment s'anomenava CAURVA (*Communité des autochtones du Rwanda*). Va començar la seva activitat el 1995, i va canviar-se el nom el 2007 per ordres oficials referents a les lleis mencionades anteriorment.

Perquè aquesta aversió extrema contra les etiquetes ètniques? Una història violenta no proporciona una explicació completa, ja que hem vist que també a la pacífica Botswana prefereixen el terme Habitants de l'Àrea Remota per a la seva minoria.

Si ens remuntem per un moment enrere en la història d'Àfrica, veiem que en l'etnografia colonial africana, dos pobles destaquen pel tipus de descripcions pejoratives de què van ser subjecte: els pigmeus i els bosquimans. Degut a la influència del Darwinisme Social, eren vistos per “servir com una espècie de punt zero en el termòmetre de la civilització – un punt a partir del qual hi ha un augment gradual cap a la perfecció” (Edinburgh Review 1937 a Kidd 2009). I hi ha una semblança sorprenent en els estereotips occidentals/colonials (i les seves tribus veïnes) sobre pobles petits (San, Twa), que aparentment es mouen sense una localització fixe, i són descrits com petits, repugnantment bruts, retardats, poc fiables i menys que humans.

Aquests estereotips s'acaten, però, de diferents formes. Els sistemes moderns i suposadament democràtics reconeixen que els processos d'exclusió social es donen, i hi ha programes que proven d'abordar sobre el terreny el procés de marginació. És un repte per a les burocràcies trobar una terminologia que reconegui aquests pobles com a casos especials, sense dir-ho específicament. Sembla que hi hagi una pauta en els eufemismes, parafrasejant els que s'usen. En assumptió de les bones intencions, la nova terminologia ha de ser positiva o almenys neutral. Com Habitants de l'Àrea Remota i Comunitats Històricament Marginades.

A un cert nivell, això funciona. Fins a cert punt, els interlocutors estan d'acord amb les mateixes definicions, és a dir, sobre qui s'està parlant. Però hi ha un silenci -o inclús una negació- de la identitat que és problemàtic. Argumentaré també que la terminologia 'políticament correcta' és contraproduent pel desenvolupament i la bona governança, degut a les ambigüitats innates, i la falta de compromisos que es deriven d'aquesta terminologia. Un informe alternatiu pel CERD (UNPO 2011:7) cita un frustrat Twa qui a una reunió s'havia referit a les promeses fetes pel govern a les 'Comunitats Històricament Marginades' a la qual cosa un funcionari d'alt rang' va respondre: 'potser les Comunitats Històricament Marginades també fa referència a les dones. Qui t'ha dit que son els Batwa?'. Un tipus diferent d'exemple és la campanya contra el sostre de palla.

### **Contra el sostre de palla**

El darrer any, Ruanda s'ha dedicat a una campanya anti-sostre de palla que ha atret considerablement l'atenció. La raó complexa -o no tan complexa- és que els sostres de palla són signe de pobresa, a més d'insalubres, poc higiènics i poc adequats com a protecció davant la pluja. El govern ha declarat: “Es tracta d'una casa digna per tothom, que ningú es quedi sense casa”. (<http://www.survivalinternational.org/news/7154> consultat el 22.06.2011)

Com a part d'una campanya de modernització i desenvolupament el govern està proporcionant plaques de sostre metàl·liques ondulades per a les cabanyes de palla. Això es produeix, per exemple, quan el president Paul Kagame visita una comunitat, i com a mostra del compromís del govern per la modernització presenta les làmines de metall al consell local, per distribuir entre els necessitats.

Allò que s'ha amagat d'aquest procés és que les cases de palla són normalment les dels Twa. Un funcionari que supervisa el programa contra els sostres de palla va dir als periodistes: “Per qualsevol que encara estigui en una casa de palla fins ara, vol dir només que com a actitud general prefereix viure en cases amb el sostre d'herba. Alguns d'ells simplement no volen canvis, però no podem deixar que aquests arrastrin els altres enrere”

(<http://www.survivalinternational.org/news/7303> consultat el 22.06.2011)

Un secretari de benestar social va dir: “Aquesta gent acostuma a viure en unes condicions molt peculiars, però amb temps, aquesta gent i aquestes condicions de vida van emparellant-se de males relacions amb els altres ruandesos. Amb el transcurs del temps, el govern va intentar ajudar-los”. I teoritza sobre el grup vulnerable: “Com tots sabem, el canvi és un procés gradual.

Ells tenen el que en diríem rigidesa. Però ens estem mobilitzant per canviar els seus caràcters” (Entrevista 2010)

La comissió sobre la discriminació racial de l'ONU ha urgit al govern de Ruanda a facilitar als Twa l'accés a uns habitatges adequats, evitant especialment els desallotjaments forçats sense consultar-els-hi i sense oferir-els-hi un habitatge alternatiu.

Considero que aquesta és una acció que expressa una actitud oculta. El darrer bastió per a l'emancipació indígena no és la violència, que, si bé no es pot preveure almenys es condemna per part de la comunitat internacional. Tampoc és la discriminació formal ja que cap país ha escrit lleis discriminatòries. És una concepció dominant que encara existeix conforme els pobles indígenes i els seus modes de vida representen una *desviació* de les normes i idees vigents sobre la modernitat. La mateixa actitud va ser expressada per un ministre a Botswana que defensava la re-ubicació dels de la Reserva de Caça del Kalahari Central. “El que els queda a aquesta gent és permetre el reallotjament, re-establir-se i portar *vides normals i decents* sense interferir” (Mmegi 22.02.2002, èmfasis afegit)

En teoria, les nacions cíviques es reivindiquen com a democràticament inclusives i neutrals etno-culturalment. A la pràctica, això requereix un nou tipus de tolerància. Una política per a les minories constructiva només pot ser desenvolupada a través de la consulta, que una altra vegada requereix organitzacions representatives independents que puguin negociar. El reconeixement d'aquesta condició implica una re-codificació de les relacions, des d'un model de dominació per part d'un grup i de subordinació per part de l'altre, cap a un altre de respecte mutu entre persones diferents però iguals. Àfrica arriba tard a aquest procés però les coses estan succeint a un ritme accelerat, i com el geni que surt de la làmpada, els pobles Indígenes de l'Àfrica no s'aturaran en la seva recerca per a l'equitat.

### Referències:

- Anaya, James 2004: *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford University Press
- Crawhall, Nigel 2011: Africa and the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. In *The International Journal of Human Rights*. Vol.15 (1)11-36.
- Eide, Asbjørn 2007: “Rights of Indigenous Peoples – Achievements in international law during the last quarter of a century.” *Netherland Yearbook of International Law*, Vol. XXXVII, pp.155-212
- Eide, Trine 2011: “Violence, Denial and Fear in Post-Genocide Rwanda” in Astri Suhrke and Mats Berdal (Eds) *the Peace In Between*. Post-War Violence and Peacebuilding. Routledge.
- Hays, Jennifer and Megan Biesele: “Introduction. Indigenous rights in southern Africa: International mechanisms and local context.” *The International Journal of Human Rights*. Vol.15 (1)



- Henriksen, John (Ed) 2008: *Sami Self-determination. Scope and implementation*.  
Gáldu Cala no. 2.
- Kidd, Christopher 2009: “Inventing the ‘Pygmy’: Representing the ‘Other’, presenting the ‘Self’” *History and Anthropology* Vol. 20(4) 395-418
- IPACC (Indigenous Peoples of Africa Co-ordination Committee) 1998: Information leaflet.
- IWGIA Yearbook 2011: *The Indigenous World 2011*. Copenhagen
- Kipuri, Naomi 2009: “The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples in the African Context” in Claire Charters and Rodolfo Stavenhagen (Eds) *Making the Declaration Work*. Copenhagen: IWGIA Document No. 127
- Minde, Henry (Ed) 2008: *Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge, and Indigeneity*. Eburon: Delft,
- Niezen, Ronald 2003: *The Origins of Indigenism*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Saugestad, Sidsel 2001: *The Inconvenient Indigenous. Remote Area Development, Donor Assistance and the First People of the Kalahari*. Uppsala: Nordic Africa Institute
- \_\_\_ 2008: “Beyond the ‘Columbus Context’. New Challenges as the Indigenous Discourse Is Applied to Africa”. In Minde 2008.
- \_\_\_ 2011: “Impact of international mechanisms on indigenous rights in Botswana.” In *The International Journal of Human Rights*. Vol.15 (1) 37-61
- Simpson, Tony 1997: *Indigenous Heritage and Self Determination*.  
Copenhagen: IWGIA Document no. 86
- Taylor, Christopher 2004: “Dual Systems in Rwanda. Have they ever really existed?” *Anthropological Theory* Vd. 4(3): 353-371
- UNPO – Unrepresented Nations and Peoples Organization 2011: *Alternative Report – Rwanda CERD/C/RWA/13-17*. The Hague
- Veber, Hanne, Jens Dahl, Fiona Vilson, Espen Wæhle (Eds) 1993: “...Never drink from the same Cup” Copenhagen: IWGIA Document no. 74
- Valkapää, Nils-Aslak 1994: *Trekways of the Wind*. Tucson: University of Arizona Press.
- Waldorf L. 2009. Revisiting Hotel Rwanda: genocide ideology, reconciliation, and rescuers. *Journal of Genocide Research* 11(1):101-125.

## Ser indígena a l'Àfrica Austral 20 anys després de l'Apartheid

*Thomas Widlok, professor a les Universitats de Nimega (Països Baixos) i Colònia (Alemanya)*

[t.widlok@maw.ru.nl](mailto:t.widlok@maw.ru.nl)

### Introducció

És un gran plaer participar en les jornades “Els pobles indígenes a l'Àfrica” organitzades pel Centre d'Estudis Africans de Barcelona. Una característica destacada d'aquestes jornades és que no només proporcionen un raig de llum sobre la situació actual, sinó que afegeixen una perspectiva temporal més profunda. Actualment, en antropologia destaquem que la noció d'“indigenisme” és relacional, és a dir, que les persones són indígenes sempre (i únicament) respecte a una situació històrica particular i a una constel·lació particular respecte a d'altres grups. Aquest punt és únicament apropiat de portar a terme si som capaços de mostrar com la referència a la noció d'“indigenisme” s'ha modificat amb el canvi en les relacions, situacions i constel·lacions. En aquesta conferència tractaré aquest tema en relació al cas dels San de l'Àfrica Austral, més específicament en relació a la situació dels San a l'Àfrica Austral 20 anys després de l'Apartheid. També és important destacar que aquestes jornades han aportat diferents veus sobre aquest tòpic, les veus dels propis indígenes i les dels observadors externs. Per tant la meua contribució complementa una exposició molt més experimentada del que vol dir ser indígena en l'actual i diària lluita política a l'Àfrica Austral com és la que ha aportat la Victoria Haraseb en la seva participació en aquest acte. De nou, si l'indigenisme és relacional, podem esperar que les explicacions es diferenciïn depenent d'on ens situem en referència a les importants relacions que ens concerneixen. Podem esperar no només diferències en les “opinions” sinó més aviat diferències de perspectiva depenent d'on ens posicionem, si com a membres d'una associació a favor dels pobles indígenes o des de la interacció amb aquestes associacions des de l'exterior. En la meua exposició tractaré de definir alguns dels desenvolupaments en els que les persones i les pràctiques són identificades com a “indígenes” a l'Àfrica Austral, o en les que comencen a identificar-se a elles mateixes com a “indígenes”. La idea principal que vull transmetre és que l'“indigenisme” és una relació que es desenvolupa en contextos específics i que, per tant, aquest “estudi de cas”

de l'Àfrica Austral no és tan sols un cas qualsevol de molts similars a tot el món. Al contrari, només podrem entendre el fenomen general de l'indigeneïtat si mirem molt més a prop l'espectre de condicions particulars que l'envolten. Parlar de les persones indígenes sense considerar el context social en el que s'identifiquen (i són identificades) seria com parlar en el buit. L'indigenisme pot significar coses molt diferents depenent del que succeeix en cada situació particular. Per tant, una perspectiva comparativa entre regions i una perspectiva històrica a través del temps són molt instructives i agraeixo als organitzadors d'aquestes jornades que ens hagin ofert els dos tipus de comparacions.

Actualment el discurs de la indigeneïtat s'ha estès tan ràpidament que necessitem recordar-nos a nosaltres mateixos que vint anys enrere no parlàvem dels indígenes de l'Àfrica Austral com ho fem ara. En aquesta exposició voldria destacar que un dels fets més importants entre els molts canvis al sud de l'Àfrica durant aquests anys va ser l'aparició del discurs que descriuré com l'arribada de dos nous tipus de personalitats a la regió, anomenades la personalitat indígena i la personalitat jurídica empresarial. Començaré el meu argumentació parlant sobre el context en el que van arribar aquestes dues personalitats a l'Àfrica del Sud i com van interactuar entre elles. La personalitat indígena a què em refereixo són els representants de grups minoritaris que generalment agrupem sota les etiquetes de “Boiximans”, “Basarwa” i “San”. La personalitat jurídica empresarial són diverses formes d'organitzacions, fundacions de desenvolupament, organitzacions comunitàries, *conservancies* i altres organitzacions no governamentals.

### **L'escenari d'arribada**

Abans d'introduir la personalitat indígena i la personalitat jurídica empresarial com a dues arribades a l'Àfrica Austral relativament recents, seria útil dir unes quantes paraules sobre el que no ha canviat, o ha canviat molt poc, en aquests darrers 20 anys i fins i tot més. Allò que no es nou a l'Àfrica Austral són els processos d'explotació, marginació i desposseïció tant al llarg de les línies ètniques com entre les diferents ètnies. Existeixen diversos volums antropològics que parlen d'aquests aspectes des d'una perspectiva històrica (veure Gordon 1992). L'explotació i la desposseïció en l'era colonial no va afectar només als grups minoritaris sinó a la majoria de la població africana. Malgrat això, tal com apunta Robert Gordon (1992), les persones que avui en dia anomenem “San” van ser les més colpejades per aquests processos.

En el meu treball sobre història colonial (Widlok 2000) he estat investigant sobre un cas jurídic durant el període colonial (l'anomenat cas Leinhos) que va ser una disputa legal sobre una granja al nord de Namíbia, amb descendents d'un gran caçador europeu d'animals salvatges i una companyia minera internacional discutint sobre qui tenia el dret legal sobre aquella terra. Tal com va procedir el cas, es va convertir en un objectiu principal establir en primer lloc quin grup ètnic tenia el dret a vendre o donar la terra. Quin dels dos grups bantu majoritaris, els Owambo del nord o els Herero més al sud, tenien originàriament els drets sobre la terra en aquella regió? Donat que la granja en qüestió estava localitzada en la frontera dels dos grups agro-pastors que vivien en aquella part de Namíbia, el tribunal va consultar a "experts" colonials i també a membres de diversos grups africans. Analitzant els discursos dels testimonis podem saber sens dubte que la terra en qüestió pertanyia al grup dels Hai//om, "Boiximans" o "San". Malgrat aquest fet, gairebé tothom implicat en aquest cas va donar per fet que els San no tenien i no podien tenir drets sobre la terra, i l'única qüestió que el tribunal va valorar seriosament va ser si els San d'aquella àrea estaven subjectes als reis Owambo o als caps Herero, que serien considerats els "veritables" propietaris originaris. Si aquest punt hagués estat resolt hauríem tingut la prova indirecte de que la terra era "definitivament" dels Owambo o dels Herero i que la van donar als nousvinguts d'Europa, les parts en conflicte en el cas (veure Widlok 2000). El que mostra aquest cas, és que aquí – igual que en molts altres llocs – la terra canvia de mans dels africans als nousvinguts en el que en retrospectiva pot considerar-se com una forma criminal o més o menys dubtosa d'intercanvi. Però mentre que per a alguns grups aquest fet va ser reconegut com a un problema potencial i un cas per ser investigat al tribunal, per altres grups, entre ells diversos grups San, no va ser ni tan sols reconegut com a un cas de desposseïció. O per exposar-ho d'una altra manera: ser identificat com a víctima de la desposseïció colonial i de l'explotació pressuposa la noció de tenir drets legítims sobre la terra i altres tipus de drets. Així estem tractant amb una doble marginació dels San en el sentit que van patir violència colonial, com la majoria dels grups, però que durant molt de temps no van ser ni tan sols reconeguts com a un grup que va patir desposseïció de la terra i pèrdua de l'autodeterminació, a causa de que tant els colons com molts grups africans no van reconèixer que els grups San tenien drets a la terra o altres tipus de drets. En el sistema legal modern el reconeixement com a propietari d'una terra pressuposa que aquest prohibeix a d'altres utilitzar-la (veure Zips-Mairitsch 2009). Les

pràctiques culturals que permeten compartir o superposar la utilització de la terra es van tenir en compte i fins i tot van donar lloc a formes tàcites d'annexió de la terra. Les complexes dinàmiques d'aquesta doble marginació dels grups San han estat descrites en detall pel cas de Namíbia en general (Gordon 1992) i també per a un nivell més regional, com per exemple en referència al Parc Nacional d'Etosha (Dieckmann 2007). L'establiment de parcs naturals a l'Àfrica Austral és un procés de desposseïció que, de nou, ha estat particularment devastador per a la gent com els Hai//om i és un capítol de la història colonial que mereix especial atenció donat el fet de que continua fins el present, amb diversos parcs naturals essent fonts principals d'ingressos nacionals, però encara altament restrictius en quant a la seva utilització per part de la població local (veure Widlok 2010). Al mateix temps, les *conservancies* s'han convertit en entitats legals a Namíbia i en diferents formes de gestió de recursos comunitaris (que ja existeixen als països veïns) que proporcionen un marc institucional amb beneficis per a alguns dels grups indígenes. Aquest és un punt que reprendré més endavant.

La doble marginació dels San es va fer encara més gran des de la transició dels darrers anys de la colonització fins a la era post-Apartheid en els primers anys del 1990. Diversos grups havien estat reclutats en la lluita entre els colons europeus i els moviments d'independència africana, els més famosos com a soldats en la lluita de l'exèrcit sud-africà contra el moviment d'independència de Namíbia i en altres llocs. De fet, hi van haver també grups San que van lluitar amb els moviments d'independència tal i com he apuntat en la meua monografia sobre els Hai//om del nord de Namíbia (veure Widlok 1999). No obstant això, l'opinió pública de fa 20 anys, en termes generals, va considerar que estaven al "costat equivocat" de la lluita per la independència i aquesta imatge encara arrossega actualment una ombra molt llarga. En contrast amb això hi ha alguns partits polítics, especialment la SWAPO a Namíbia, que continuen prosperant gràcies a haver estat al costat del "bàndol correcte" i treuen profit d'aquesta imatge molt després del fet, encara que existeixin molts casos recents d'abús de poder i de mala conducta que han fet sorgir diverses crítiques. Una situació similar de durada en el temps caracteritza les reserves respecte els San i les seves reclamacions. De fet, l'estratègia colonial del "divideix i venceràs" va amplificar la desconfiança mútua que ja existia abans i va portar els San a un mal punt de partida en la particular constel·lació històrica del moment en el que Namíbia va guanyar la independència al 1990 i en el que l'Apartheid es va col·lapsar oficialment a l'Àfrica Austral al 1994. Tot

el continent es va veure afectat per l'Apartheid d'una manera o una altra a causa de que hi havia drets especials reservats per (i defensats per) a un grup ètnic minoritari d'uropeus. Les noves lleis i pràctiques que van arribar al poder com a reacció a la fi de l'Apartheid van provocar que qualsevol tracte especial cap a les línies ètniques fos molt difícil, sinó impossible, i que, per tant, la doble marginació dels San no pogués ser redreçada directament, continuant amb la seva precària existència a través d'aquesta important divisió històrica.

Per resumir aquestes observacions introductòries: alguns processos de marginació i desposseïció tenen una llarga història al sud de l'Àfrica i tenen una dinàmica a llarg termini que de vegades oblidem quan analitzem la política actual. En els llibres d'història la fi de l'Apartheid i l'establiment de la independència nacional són els llinars principals i, per descomptat, són destacats en tots els sentits. Però això no vol dir que aquests fets es tradueixin immediatament en canvis i millores a la terra, dins de la vida quotidiana de la gent comuna. Mentre que un podria pensar que l'establiment d'un estat de dret a l'Àfrica Austral hauria de proporcionar una base millor per a les reclamacions d'indemnització i la rehabilitació, la situació particular en el sud de l'Àfrica post-Apartheid també va portar desavantatges considerables per als San. L'"indigenisme" va ser llavors identificat més en termes d'africanisme en general (en contra dels colons d'origen europeu) o en termes de ciutadania (en contra d'altres estats-nació). Es va considerar una propietat general dels africans i no una característica d'una persona "indígena". És part del meu argument com "els indígenes" van sortir-se'n de l'arribada d'una altra personalitat, com van ser les diverses personalitats jurídiques empresarials de la nova societat civil emergent i com aquestes van jugar un paper decisiu.

### **Unes novingudes: les personalitats jurídiques empresarials.**

Parlar de la personalitat jurídica empresarial com si fos una nova criatura apareguda a l'escenari ens porta la qüestió de si alguna d'aquestes personalitats ja existien abans del període de 20 anys que estem considerant en aquest article. I així és, les personalitats jurídiques empresarials ja existien a l'Àfrica Austral abans d'aquest període. Ja he mencionat breument les companyies mineres com a un agent en les controvèrsies legals sobre la propietat de la terra durant el període colonial. De fet, Namíbia va ser una colònia en la que l'Estat europeu, en aquest cas Alemanya, va ser inicialment reticent a

gastar diners en el que semblava ser una empresa arriscada. En canvi, la colonització va ser una mesura conduïda per companyies, en particular per les empreses mineres i comercials i les associacions colonials (veure Drechsler 1996). En altres paraules, en l'inici de la colonització els agents no eren estats monolítics o grans hordes de colons famolencs de terra, sinó que la majoria d'ells estaven incorporats dins de personalitats jurídiques. Es van reclamar grans extensions de terra per part de les companyies mineres i per les associacions colonials, mentre els pocs colons que estaven allí des dels inicis ( els *voortrekker* bòers i els colons alemanys ) semblaven tenir, en comparació, una existència força més precària.

A l'altra banda de la frontera es situaven també els grups corporatius, especialment els grups basats en el parentiu, llinatge i clans, alguns dels quals van formar organitzacions polítiques més àmplies com els regnes Owambo. Malgrat això, aquests entitats corporatives no eren estàtiques. Eren entitats jurídiques en el sentit de que vivien com a entitats fins i tot quan els reis morien i quan els assentaments individuals desapareixien. Però en el que s'ha anomenat "la frontera interna africana" hi va haver un procés continu on, amb el temps, els petits nuclis polítics van anar abandonant el centre, creant inicialment concentracions de bestiar satèl·lits que van créixer fins a convertir-se en noves organitzacions polítiques més estables, institucionalitzades i "incorporades" (veure Kopytoff 1989). Aquest lent moviment expansiu va portar grups bantu al sud-oest de l'Àfrica, que en aquell moment estava habitat pels anomenats Khoekhoe i per grups San. Les organitzacions polítiques que s'expandien de vegades reconeixien l'existència de les poblacions originàries que ja vivien a la zona. Per exemple, els regnes Owambo reconeixien ritualment als San com els primers en arribar a la zona i els oferien un status i rols especials en la cort reial (veure Widlok 1999). Malgrat això, un fet a destacar de la frontera interna africana es que l'àrea en què les organitzacions polítiques es van expandir estava considerada no com a completament deshabitada però si encara en un "buit institucional" (Kopytoff 1989), una noció que tenia reminiscències de la doctrina europea del "terra nullius" (terra de ningú).

Hi ha una certa discussió sobre en quina mesura els grups San estaven subjectes a la mateixa dinàmica cultural dels nous òrgans socials (veure Widlok 2000). Si aquests òrgans socials existien (entre ells els Nama, veure Hoernlé 1985) ens podem preguntar fins a quin punt eren un producte de la necessitat dels grups locals de proposar "caps" i

“tribus” d’una manera que fos compatible amb els nous grups africans als que després els colons haurien de ser capaços de gestionar (veure Widlok 1999). A banda de l’aparició dels grups de parentesc, és important assenyalar que, en general i comparativament parlant, els grups de San van tirar endavant força bé sense que entitats legals impersonals gestionessin les seves vides. L’administració colonial alemanya va provar d’identificar líders amb qui poder arribar a tractats (encara que fossin tractats deshonestos) i, presumiblement, aquesta demanda externa va enfortir les posicions de lideratge, que sense ella tenien un prestigi intern força més feble. Hi ha evidència que molts grups de San van gestionar els seus assumptes polítics a través d’un lideratge en gran mesura dependent de la situació i de factors personals en lloc d’un lideratge hereditari o d’un altre tipus de lideratge fermament institucionalitzat (veure Widlok 1999). Valorant aquests fets des de la perspectiva democràtica actual podem valorar que els grups San sovint són molt més flexibles i oberts que les rígides i jeràrquiques estructures d’altres grups de la regió, que semblen estar basats en principis feudals. Malgrat això, és també just comentar que en les lluites polítiques aquesta aparent mostra “de progrés” no ha estat un avantatge sinó un problema ja que aquells que dominen la política i aquells que determinen les regles per a la participació en política nacional i internacional tendeixen a pensar i a actuar en termes de grups corporatius i posicions de lideratge fixes. Mentre feia treball de camp a Namíbia després del 1990 vaig ser testimoni de moltes visites dels nous oficials del govern i de representants d’ONG’s occidentals als assentaments llunyans dels Hai//om i tots ells feien preguntes que apuntaven cap a “Em portes amb el teu líder?”, “Qui et representa?” o “Quin és el límit de la frontera del teu grup?” Aquestes no són preguntes “innocents”, perquè forcen aquells que són qüestionats a entrar en una estructura política compatible amb les expectatives dels polítics nacionals (i dels polítics no governamentals) basades en principis culturals particulars. Pels San de l’Àfrica Austral, com per molta gent d’arreu del món que son anomenats indígenes, aquests fets han creat alguns dilemes. O continuen amb les seves relacions socials i els seus principis culturals de flexibilitat i organització descentralitzada i personalitzada – i com a conseqüència continuen políticament dèbils - o s’aparten del que havia estat funcionant bé per a ells internament i adopten formes organitzatives que esperen els altres agents del nou context social per tal de ser reconeguts com a *partners* (veure Ingold 2000). Durant els primers anys de la independència de Namíbia vaig ser testimoni en moltes ocasions de com la nova elit nacional va deixar clar als San que si volien ser escoltats havien de seguir la manera



dominant d'organitzar-se. Van advertir als San que havien d'adoptar l'estructura econòmica i política dels agricultors si volien rebre drets sobre la terra i altres beneficis. En altres paraules, hi va haver una continuïtat en l'actitud d'aquells que tenien el poder sobre els grups minoritaris com els San entre les polítiques d'expansió de la frontera interna africana i els esforços de construcció d'una nació moderna en l'era post-Apartheid. La vida social i cultural dels San era considerada com insuficient, sense punts en comú amb el colonialisme europeu però tampoc amb la fervent construcció nacional de la independència. El to no era necessàriament hostil, però, fins i tot quan hi havia una actitud positiva, era condescendent. Els San havien de formar organitzacions corporatives en les quals rebrien “formació i suport en la direcció d'equips, planificació estratègica, redacció de projectes, desenvolupament de plans de treball, lideratge i control financer” (Wyckoff-Baird 2000:124). En altres paraules, per tal que una persona indígena arribés a una posició adequada en la societat, havien d'existir les personalitats jurídiques.

Podem il·lustrar aquest procés a través del desenvolupament d'una ONG concreta, probablement l'ONG de San més antiga de Namíbia, la coneguda com a Ju/wa Development Foundation durant els 1980s. La biografia d'aquesta ONG reflexa el creixement de les relacions corporatives a Namíbia en els darrers 20 anys. Quan vaig conèixer la Ju/wa Bushmen Development Foundation a mitjans dels 80, estava molt identificada amb els seus fundadors, els cineastes John Marshall i Claire Ritchie. De fet, John Marshall, igual que altres lluitadors externs pels drets de les minories indígenes, va ser considerat “problemàtic” per les autoritats sud-africanes i, com a ciutadà nord-americà, va estar constantment en perill de tenir prohibida l'entrada al país. Per tant, l'establiment d'una entitat, la fundació pel desenvolupament, va ser un pas lògic per tal d'assegurar l'assistència als "Ju/wasi Bushmen" (com s'anomenaven a ells mateixos), donada l'obligada absència de personalitats “naturals” individuals. Igualment, hi va haver un moviment estratègic per fundar la "Ju/wa Farmer's Union" (després "Ju/wa Farmer's Cooperative") com a contrapart local de la Development Foundation, una entitat veritablement namíbia que no podia ser fàcilment expulsada del país. Els tres termes clau, “desenvolupament”, “agricultor” i “cooperativa”, van ser programats i responien a una barreja d'expectatives cap als San, com per exemple que s'havien de modernitzar (desenvolupar), que havien de passar de ser caçadors-

recol·lectors a ser pagesos i propietaris de bestiar (grangers) i que això es produiria dins d'una acceptada forma d'organització comunal corporativa (unió, col·lectiu).

Amb la independència de Namíbia les dues entitats van ser rebatejades com "NyaeNyae Development Foundation" i "NyaeNyae Farmer's Cooperative" respectivament, responent al fet que la marca de caràcter ètnic (Ju/wa) ja no era acceptada i en el seu lloc se n'utilitzava una de regional (NyaeNyae). A més a més, aquesta darrera marca destacava l'objectiu principal de les organitzacions, garantir la terra per a la gent local de NyaeNyae. Com la majoria dels grups San de la resta de Namíbia vivien en regions que eren ètnicament molt més heterogènies que la de NyaeNyae, aquesta estratègia no va ser fàcilment seguida per altres grups de San. L'altre gran canvi durant aquest període va ser la separació total entre els fundadors i la fundació com a entitats diferenciades. És necessari destacar que, donat el petit tamany d'aquestes organitzacions, els individus més influents continuaven tenint un paper important però les decisions importants van passar del nivell comunitari i dels seus membres individuals a un comitè directiu. Després d'aquesta "aplicació d'un estereotip internacional de lideratge i gestió comunitària" (Biesele esmentat en Wyckoff-Baird 2000:118), l'organització va patir una sèrie de fases de reestructuració sota la influència dels diversos organismes donants i de consultories (veure el resum a Wyckoff-Baird 2000). Després d'una dècada de canvis, de vegades dolorosos, la Nyae Nyae Farmer's Cooperative es va integrar plenament en una escena d'ONG's incipients que incloïen una organització que feia de paraigües de totes elles, el Working Group of Indigenous Minorities in Southern Africa (WIMSA, veure la conferència de V. Haraseb). L'anàlisi d'un dels primers informes anuals de WIMSA mostra que gairebé totes les sigles utilitzades en aquest informe es refereixen a personalitats jurídiques ja que les personalitats humanes "naturals" només apareixen com a representants d'aquesta entitat. Parlant de xifres, podem dir que es mencionaven 31 agències governamentals (24 nacionals i 7 internacionals), altres 31 ONG's i 7 OBC's (organitzacions basades en la comunitat), totes elles acabades d'arribar a Namíbia durant els primers deu anys de la independència (veure Widlok 2002). Tal com mostra Wyckoff-Baird (2000), la reestructuració també va afectar altres agents corporatius de la regió, sobre tot les agències del govern que tenien a veure amb la gestió de la conservació de la natura i de la fauna. I també va afectar els "líders tradicionals" que començaven a ser reconeguts com a entitats legals (assessors) a Namíbia. Durant la següent dècada totes aquestes

organitzacions es van convertir en la força motriu del canvi que afectava als San, no només a l'àrea de NyaeNyae sinó també més enllà des que la NyaeNyae Farmer's Cooperative va servir com a model per a d'altres organitzacions de San. El darrer desenvolupament va ser el registre de NyaeNyae com a *conservancy*, de nou amb l'establiment en paral·lel de plans comunitaris de gestió dels recursos en altres parts de l'Àfrica Austral. Aquest exemple indica que les entitats legals com les ONG's són éssers amb vida pròpia en el sentit que pateixen canvis, s'influeixen entre si i afecten la vida de la gent comuna. També mostra com les personalitats jurídiques com les ONG's en generen de noves com les OBC's locals. La llista de les sigles utilitzades en l'informe anual esmentat anteriorment de WIMSA mostra no només com les persones jurídiques s'han convertit en els últims anys en nombroses i importants, sinó també que no existeixen de manera aïllada i que formen una xarxa cada vegada més gran que interrelaciona agents a nivell local, nacional, regional i internacional. Els assessors externs reconeixen que aquesta situació crea un dilema per als pobles indígenes, ja que els programes basats en la comunitat requereixen d'una entrada externa considerable per tal de treballar, una entrada que pot "subvertir" a la pròpia comunitat (Murphree esmentat a Wyckoff-Baird 2000:129). O, per dir-ho en termes més neutrals, "la comunitat indígena" no és natural, sinó que és producte de les relacions particulars que es desenvolupen en determinades circumstàncies.

Per resumir aquest punt: les entitats jurídiques que ja anteriorment es manifestaven a l'Àfrica Austral van incrementar molt el seu nombre en els darrers 20 anys i també es van establir entre els grups indígenes, que s'havien organitzat prou bé sense elles en el passat però que van ser conduïts a crear aquestes noves formes de personalitats jurídiques. I la creació d'aquestes personalitats té els seus propis problemes, com mostren els nombrosos i continus conflictes que giren al voltant dels òrgans representatius dels San. Existeix el perill obvi de tractar de viure una vida sense fortes entitats jurídiques, tant si es tracta d'organitzacions comunitàries o d'altres organismes similars. Malgrat això, existeix també un perill molt real, penso que subestimat, d'haver que viure la teva vida i haver de fer les teves reclamacions polítiques amb l'ajuda d'entitats jurídiques que tenen el potencial de dividir en lloc d'unir a la gent, que creen noves dependències i desigualtats (sobre tot internes), quan en teoria han estat "creades" per disminuir la dependència i la desigualtat. Aquest problema no es limita als grups indígenes de l'Àfrica Austral i ni tan sols als grups indígenes de tot el món. Tractar amb

institucions impersonals que estan dominades per personalitats jurídiques empresarials com els grups de *lobby* no deixa de tenir problemes a Europa i a tot arreu. Existeix un punt en què els problemes dels pobles indígenes es confonen amb els d'altres persones "físiques" en altres països.

### **La persona indígena**

Després d'haver destacat el problema general de les personalitats corporatives emergents és també necessari emfatitzar que aquestes personalitats tenen una relació particular amb la segona personalitat que vull tractar a continuació, l'anomenada persona indígena. La perspectiva de la gent indígena respecte les personalitats corporatives sembla ser diferent de la de les persones no indígenes. Aquesta diferent perspectiva conflueix freqüentment en conflictes dins les organitzacions en què els dos grups interactuen. Diferències en la perspectiva entre "locals" i "externs" que poden fer-se explícites amb l'ajuda de senzills experiments de treball de camp. Quan demanava als membres indígenes i no indígenes que treballen en aquestes organitzacions de fer un dibuix de la seva organització, els resultats eren sorprenentment diferents. El consultor expatriat va fer un organigrama que no tenia res a veure amb les persones reals, destacant en canvi la seqüència "políticament correcta" (històricament incorrecta) on les organitzacions comunitàries constitueixen els òrgans de base des dels quals creixen les organitzacions que funcionen com a paraigües i a les quals volen arribar els socis internacionals. L'empleat local, al contrari, va identificar sub-organitzacions amb una persona física principal assumint el càrrec i va traçar una seqüència (històricament correcta) de qui va aparèixer primer en l'escena i va donar lloc a les altres entitats.

En aquest punt podem considerar, en analogia amb la discussió d'abans, en quina mesura hi havia persones indígenes en l'escena fins i tot abans que el terme comencés a guanyar adeptes a l'Àfrica Austral i abans que les organitzacions fundades i finançades des de l'exterior oferissin una casa institucional a la gent indígena. Com ja hem mencionat anteriorment hi ha evidències que algunes de les organitzacions polítiques reconeixien als grups San com a "originaris" i que tenien un especial i poderós vincle amb la terra pel fet d'haver estat allà abans que ningú i que, per tant, mereixien un tracte especial i un respecte per part dels "novinguts". Malgrat això, aquest punt de vista no es va allargar molt en el temps, ni entre els africans en el poder ni entre els

acadèmics. En aquell temps una veu dominant, o com a mínim una veu prou alta, en els estudis de l'Àfrica Austral coneguda com a “revisionisme” remarcava la naturalesa construïda de les etiquetes ètniques i de la reproducció sistèmica de l'estatus i la identitat en les grans formacions socials. Els revisionistes van fer això a expenses de qualsevol reconeixement d'una continuïtat de la diversitat cultural i també a expenses de qualsevol persona que volgués reclamar l'estatus d'indígena a l'Àfrica Austral (per a aprofundir veure Barnard 2007, Widlok 2004). En el seu extrem, la posició “revisionista” reclamava que els San no eren un grup amb diferències culturals genuïnes d'arrel en comparació amb la majoria de grups, sinó una categoria que només va ser creada en el procés d'exclusió i etnificació, és a dir, una categoria definitivament sense substància. Des del punt de vista d'aquesta perspectiva no hi havien Boiximans ni San, ja que aquests eren ficcions creades per la imaginació europea. En altres paraules, es defensava que el que unia als grups San no era una antiga herència cultural compartida sinó el seu actual status de ser “els més pobres entre els pobres” i una història compartida d'exclusió que s'expressava en termes ètnics per fer-la semblar “natural” (veure la meva crítica a aquesta teoria a Widlok 2004). Si volem un cop més invocar la imatge de la indigeneïtat relacional com dues mans aplaudint, el revisionisme – igual que l'essencialisme – només reconeix una de les dues mans (l'oposada). La persona indígena no era pensada en una relació de mans aplaudint sinó que hi havia una única mà, que molts van veure com la mà de la colonització, o d'altres maneres d'explotació, que va bufetejar a la resta i que va establir el to dominant per a tothom, i que potser es podria veure més com una mà participat en solitari tocant un tambor que com un aplaudiment.

Irònicament, en el moment en què el discurs internacional de la indigeneïtat va arribar a l'Àfrica Austral hi havia una forta tendència a renunciar a la idea que els grups que ara anomenem “San” de fet eren indígenes, en el mateix sentit que d'altres minories de les colònies d'Austràlia o Canadà reivindicaven que eren indígenes. A més a més, aquest no era només un debat acadèmic sinó que també tenia rellevància a nivell de política nacional i internacional. Quan la canalització política de la indigeneïtat, coneguda com Apartheid, tot just s'havia deixat enrere a principis dels 1990, es va produir un fort reflex contra qualsevol cosa que fes olor a identitat ètnica. Val la pena assenyalar que alguns prominents polítics anti-Apartheid, com Desmond Tutu, van prendre una postura diferent veient la identitat cultural i ètnica com finalment alliberades de la camisa de

força d'Apartheid (veure Widlok 1996). No obstant això, la majoria de la nova elit nacional, sobretot a Namíbia, estaven molt més compromesos en la construcció nacional i en la creació d'una identitat nacional i la indigeneïtat els semblava un concepte de desajust, especialment si s'aplicava als grups minoritaris del país. Durant molts anys es va fer gairebé impossible posar en marxa qualsevol projecte o iniciativa adreçada a les necessitats particulars de determinats grups ètnics, ja que semblava un retorn cap a l'Apartheid. Igual que els San a Botswana havien estat anomenats oficialment des de feia molt de temps com a RADS (els habitants de la zona remota), el nou govern de Namíbia va insistir en que la reforma agrària i els altres programes havien de ser dirigits "als pobres" i no cap a un grup en particular. Si bé això va tenir en compte els possibles abusos cap els indígenes com una categoria de la que es pot abusar a través de l'exclusió (bàsicament com qualsevol altra categoria), també va impedir qualsevol discussió crítica sobre les lleialtats ètniques i la discriminació ètnica. Atès que aquestes diferències ètniques no havien desaparegut sinó que van continuar sota la superfície, es van convertir en difícils d'abordar pel fet que la seva existència va ser negada (veure Widlok 2003, 2007). Un cop més aquest problema no es limita al cas dels pobles indígenes sinó que és un problema fonamental del pensament humanista que es basa en una certa abstracció de les particularitats de les persones i dels grups humans, però que després s'enfronta al problema de la conciliació de les idees abstractes amb la vida particular encapçalada per la gent real (veure Widlok 2007). La indigeneïtat, si s'utilitza en el context dels drets col·lectius, es pot utilitzar instrumentalment com a un mitjà d'exclusió. A més a més, crea nous problemes, com la necessitat de conciliar els drets del grup, mantinguts sobre la base d'una noció d'origen, amb els drets individuals, independents d'aquesta noció (veure Ingold 2000). Com he assenyalat en un altre lloc (Widlok 2007), aquests debats no poden ser resolts a través de principis sinó que han de ser resolts a través de la pràctica en relació als contextos particulars. Aquesta és una de les raons per les quals els europeus haurien de seguir observant el que passa al sud de l'Àfrica, i en direcció contrària, per les quals els africans del sud haurien de seguir els esdeveniments en altres parts del món. Hi ha l'oportunitat i la necessitat en tots els continents d'aprendre l'un de l'altre pel que fa a aquests temes. La complexitat del concepte de l'indigenisme surt a la llum quan apareix la voluntat de donar forma legal als drets dels pobles indígenes (veure Zips-Mairitsch 2009). Les agències legals han tingut grans dificultats per definir la condició d'indígena de manera categòrica i per això han establert una definició en evolució, que és adequada a les condicions canviants. S'ha

posat de relleu que els drets reclamats pels indígenes no són drets especials per a un grup amb exclusivitat de membres. Per contra, aquests drets es basen en els drets generals de la personalitat que són bàsicament compartits per tots, però que són particularment difícils d'aconseguir per algunes persones en circumstàncies especials i amb un historial de ser una personalitat negada en el passat, en altres paraules, que en general són difícils d'aconseguir per als indígenes.

L'arribada de l'indígena a l'Àfrica Austral és una més de les facetes d'un procés intercontinental general d'aprendre a assegurar l'accés (als recursos i drets) per a les persones que no n'han gaudit en el passat. Els grups indígenes d'altres continents (els aborígens australians i els Saami escandinaus, entre d'altres) han visitat el sud de l'Àfrica i han tingut intercanvis amb el San. Aquests contactes i les associacions corporatives pels pobles indígenes, des del nivell de les Nacions Unides fins a les organitzacions regionals, han facilitat l'arribada de la persona indígena a l'Àfrica Austral. Molts San estan ja disposats a acceptar identificar-se com a "indígenes" perquè veuen com aquesta identificació ha ajudat persones en altres llocs a rebre el reconeixement i els drets que no se'ls havien concedit abans.

No obstant això, com que defensar l'indigenisme pot tenir conseqüències molt diferents en diferents llocs i en diferents moments, també podem esperar resultats diferents al sud de l'Àfrica. A causa de que l'indigenisme és un concepte relacional, el més probable és que continuï canviant a mesura que la gent que s'identifica com a indígena (o siguin identificats pels altres) segueixin vivint en les relacions socials que es poden desenvolupar amb el temps.

### **Conclusió**

En aquesta conferència he posat de relleu els problemes permanents que han seguit preocupant als San de l'Àfrica Austral en els darrers 20 anys. No obstant això, vull acabar amb una nota més positiva. Quan es parla de l'aparició d'un concepte de "persona indígena" en l'antropologia i en la política, l'atenció es centra generalment en la qüestió del que significa ser "indígena". El que de vegades es perd, i el que vull ressaltar aquí, és l'altra part, és a dir, la importància d'observar el que significa ser "una persona". Sigui quin sigui el resultat del debat futur sobre l'indigenisme, el meu argument és que per als

grups San del sud de l'Àfrica l'objectiu principal, del qual es poden derivar els drets dels grups d'indígenes, és el seu reconeixement com a persones. Aquest reconeixement, per desgràcia, no cal obviar-lo, no és evident i no ha estat acceptat durant la major part de la història de l'Àfrica Austral. El mal tracte del que han estat objecte molts Hai//om no és que no se'ls consideri indígenes sinó més aviat que no se'ls ha tractat com a persones. Recordo moltes converses que vaig tenir a Namíbia sobre la qüestió de quina etiqueta ètnica s'ha d'usar, si "Boiximans", "San" o un nou terme. Quan feia aquesta pregunta als Hai//om la resposta sovint va ser: "No ens importa ser anomenats "Boiximans", el problema és que se'ns sol anomenar "Boiximans bruts" o "Boiximans estúpids". O en altres paraules, fins i tot si s'utilitza un terme políticament correcte (ja sigui "San" o un altre terme genèric), aquest no serveix de res si està vinculat als adjectius que denigren la persona o que despersonalitzen l'individu.

Hem d'adonar-nos de que hi ha alguna cosa molt peculiar sobre la noció de persona. Una persona no és com qualsevol altra identificació categòrica. Per contra, el que veiem en molts debats ètics sobre el que es considera una persona és que ser una persona és diferent a identificar un organisme en abstracte. No n'hi ha prou amb fer una llista de criteris del que conforma ser una persona, criteris com ara "ser racional", "ser responsable", "tenir un cos humà viu", "tenir drets civils". Aquests criteris segueixen canviant i hi ha moltes condicions sota les quals cap criteri únic pot arribar a ser fiable del tot. En última instància, els éssers humans són persones només quan se'ls tracta com a tals. Et converteixes en una persona no a través de la categorització, sinó a través de que se't tracti i se't respongui com a una persona (Spaemann 1996). Sempre que ens referim als altres només en tercera persona la seva condició de persones és precària. Això només canvia quan ens adrecem a ells en segona persona i els reconeixem com un ésser que té una perspectiva en primera persona igual que nosaltres. Ara bé, podem afirmar que per al sud de l'Àfrica, l'arribada de la noció d'"indígena", amb totes les dificultats que persisteixen al voltant de la noció d'indígena, ha tingut un efecte important per tal que els San siguin tractats i considerats com a "persones", sovint per primera vegada. Històricament parlant, això no és un èxit menor i, a més a més, aquest és un èxit a partir del qual es poden construir les generacions futures. Quan parlem de "persones indígenes", a l'Àfrica Austral o en altres llocs, hem d'adonar-nos de que no és el ser indígena el que qualifica o millora la personalitat, sinó més aviat al revés: la personalitat és el principal i la noció d'indígena pot ser una via cap a la realització



d'aquesta personalitat, però només posant l'accent en com és de fonamental la noció de persona per ella mateixa. En els darrers 20 anys, alguns s'han avançat en la solució dels problemes teòrics subjacents a la situació dels San. No obstant això, la prova real i la veritable tasca consisteix a traduir aquestes idees en accions concretes en una regió que és diversa i en entorns que estan canviant contínuament.

## Referències

- 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*. Basle: 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*. London: 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, Edinburgh.
- 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. Gewalt (eds), *People, Cattle and Land*; pp. 497-522. Köln: 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 Oshikoto Region." In: T. Hohmann (ed.), *San and the State. Contesting Land, Development, Identity and Representation*; pp. 87-119. Köln: 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 Eunat, 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.

- Zips-Mairitsch, Manuela

2009. *Verlorenes Land? Indigene (Land)Rechte der San in Botswana*. Berlin: Reimer.