

Nativos y Naturaleza. Los infortunios de la traducción en las políticas de la sustentabilidad.

Siffredi, A. & Spadafora, A.M 2001 "Nativos y Naturaleza: los infortunios de la traducción en las políticas de la sustentabilidad". En: ILHA, Revista de Antropologia, Florianópolis, Facultad vol 2, n. 1, octubre, Brasil.

(síntesis de la ponencia presentada al X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina "Sociedad y Religión en el Tercer Milenio". Buenos Aires, 2000)

A los fines de nuestro análisis tomamos el concepto de “campo de negociación” utilizado por Conklin y Graham1[1] para caracterizar las relaciones entre indios y blancos. Se trata de espacios de carácter fundamentalmente pragmático que presuponen procesos creativos de confrontación, avenencia e innovación a partir de los cuales ambos interlocutores desarrollan sistemas de comunicación e intercambio para lograr sus propios objetivos

Siguiendo esta orientación, las tres preguntas que guían nuestro trabajo son: en primer lugar, como se construye la relación entre indígenas y medioambiente en discursos de ONGs ambientalistas y agencias internacionales; en segundo lugar, cómo replican los indios a estos discursos y; por último, evaluar cuáles son las perspectivas de los nuevos campos de negociación para canalizar las demandas indígenas.

La nueva versión del "buen salvaje ecológico" -como la llaman Conklin y Graham2[2]-, es producto de un viraje respecto a las formas tradicionales de hacer política que, mas allá de sus diferencias, comparten nuevos colectivos sociales centrados en la identidad (ya sea de género, etarias, religiosas o étnicas), la cultura, el reclamo sobre los recursos naturales, entre otros.

Rodolfo Stavenhagen3[3] señala que la inclusión de los indígenas como participantes activos del desarrollo es coherente con la nueva situación política del hemisferio y el cambio producido en las políticas dirigidas al sector.

Los medioambientalistas acompañaron la causa indígena de dos formas igualmente artificiosas. En primer lugar, al resaltar su exotismo para satisfacer las demandas de los medios, y, en segundo término, al empastar la preservación de la Naturaleza a "un modo de ser de lo indígena"4[4]. Así, la búsqueda de un impacto mediático resaltando cualidades exóticas de las culturas nativas al presentarlas de una manera atractiva a la mirada occidental, aún cuando les permitió adquirir visibilidad, favoreció la reproducción de estereotipos que tergiversan la realidad y los intereses de las culturas nativas.

Bajo estas circunstancias el Amazonas y los pueblos indígenas que lo habitan se volvieron el referente principal de los ambientalistas y en un símbolo maestro de la nueva pertenencia a una comunidad global planetaria. Desde 1992 y más fuertemente en años posteriores, distintos organismos internacionales se harán eco de la situación crítica del “pulmón del planeta” cuyo deterioro progresivo fue entendido como un riesgo inminente para la supervivencia física y cultural de sus poblaciones. Así, por ejemplo, un informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)5[5] de 1996 afirmaba que la causa

de la alarmante pérdida de la biodiversidad se debe a la actividad humana compelida por la creciente demanda de recursos, el aumento de población y el desarrollo económico6[6].

Asimismo, no casualmente la “ecología cultural” ha mostrado un especial interés en la Amazonia indígena7[7] promoviendo una serie de explicaciones reduccionistas que, subordinando todo conocimiento o práctica cultural a la ecología, explica las prácticas nativas —como la guerra o los tabúes sexuales— como resultantes de condicionamientos ecológicos8[8].

Asimismo, no casualmente la “ecología cultural” ha mostrado un especial interés en la Amazonia indígena9[9] promoviendo una serie de explicaciones reduccionistas que, subordinando todo conocimiento o práctica cultural a la ecología, explica las prácticas nativas —como la guerra o los tabúes sexuales— como resultantes de condicionamientos ecológicos10[10].

Refractado esta vez por los ambientalistas, el ideal de "buen salvaje ecológico" simplificó, una vez más, la complejidad de las culturas indígenas identificadas con la Naturaleza en detrimento de sus límites sociales, simplificación que por otra parte, invisibilizó sus especificidades al homogeneizarlas en sus diferencias. En suma, la banalización de las culturas nativas por parte de los diferentes géneros del discurso ambientalista contribuyó a forjar una imagen tergiversada de los indios amazónicos. Alimentada por estereotipos dominantes, esta imagen ha sobredimensionado supuestas virtudes conservacionistas que operan como terreno fértil para la consolidación de un modelo de indio ecológico que signará las nuevas políticas ambientalistas, ya en el terreno de las ONGs, ya en el de las agencias internacionales.

Alcida Ramos11[11], en su análisis del proceso que lleva a la consolidación de las ONGs medioambientalistas en Brasil, sostiene que, éstas tienen su origen en el movimiento indigenista. Este comenzó a actuar en 1978 confrontando el proyecto gubernamental de “emancipar a los indios” lo que significaba declararlos legalmente “no indígenas”. y con ello eximir al Estado de su responsabilidad de protegerlos. Esta coyuntura, provocó la unión de distintos profesionales --como antropólogos, abogados, periodistas, artistas, eclesiásticos—en pro de la causa indígena contra el gobierno de facto. Sucesivamente, la falta de reconocimiento al movimiento por parte del gobierno democrático, sumada a la creciente militarización del Amazonas, contribuyeron a su fragmentación y cristalización en múltiples ONGs. Estas encontraron en el discurso ambientalista una oportunidad para canalizar las demandas indígenas a la tierra y un medio para la obtención de fondos.

Aún cuando no todas las ONGs indigenistas han estado guiadas por preocupaciones ecológicas12[12], --interesándose más por la desubicación de los indios en el mundo occidental que por su ubicación en la Naturaleza--, la necesidad de financiación externa junto con la creciente burocratización interna convergieron en la creación de un modelo de indio fuertemente sesgado por el ecologismo. Aunque no todas las ONGs ambientalistas defienden los reclamos de los pueblos indígenas13[13], aquellas que están volcadas a la causa o bien los reducen al rol de “custodios de la Naturaleza”, o los visualizan como parte de la fauna en peligro de extinción. Estas percepciones, como señalamos, se vinculan con los requerimientos de financiación extranjeras, solo dispuestas a entregar fondos siempre y cuando la contraparte coincida con su propia visión del indio.

De resultados de este proceso, las necesidades de los indios reales fueron desplazadas en beneficio de un modelo que Alcida Ramos denomina “indio hiperreal” --basado en ideas de perfección y honorabilidad típicamente occidentales— que se convirtió en holograma ético de las ONGs.

Al promediar los 90 las relaciones entre organizaciones indígenas y medioambientalistas se fortalecían en ecopolíticas que afianzaron alianzas entre unos y otros. Por ejemplo, la “I Cumbre entre Pueblos Indígenas y Medioambientalistas” --patrocinada por la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA)-- realizada en Quito en marzo de 1990, constituye un importante antecedente en la que, al peso político de un ente indígena transnacional como la COICA, se sumó la importante participación de la ONG inglesa “Cultural Survival”¹⁴[14] haciendo de este encuentro una oportunidad para el planeamiento de una estrategia consensuada en pro del resguardo de la selva amazónica y el fortalecimiento de los reclamos indígenas sobre el territorio y los recursos. Sin embargo, la insistencia en consolidar la alianza “en pro de un Amazonas para toda la humanidad”¹⁵[15] parece privilegiar los intereses indígenas siempre y cuando se inscriban en los intereses ambientales planetarios.

En suma, el tránsito del movimiento indigenista hacia su cristalización en ONGs de la mano con las crecientes alianzas entre indios y medioambientalistas, el cambio de políticas nacionales e internacionales respecto a los indios y la emergencia de un discurso global sobre el Apocalipsis del planeta, convergieron en una remozada construcción ecológica del “buen salvaje” que opera yuxtaponiendo la preservación de la Naturaleza a “un modo de ser de lo indígena”.

Las llamadas “culturas primitivas” presentan una gran variabilidad de formas de pensar y actuar la Naturaleza. Circunscribiéndonos a los cazadores - recolectores y agricultores de roza amazónicos, esta variabilidad impide realizar generalizaciones apresuradas sobre una “forma de ser de lo indígena”, aún cuando estas culturas puedan implementar formas más apropiadas de explotación del medio ambiente.

Estas divergencias pueden constatararse en el hecho de que muchas culturas indígenas construyen la Naturaleza a imagen de su propia sociedad de manera tal que, las acciones de hombre y medio se interceptan unas a otras influenciando las elecciones técnicas y el devenir histórico de estos grupos. Así, por ejemplo, los ashuar, jíbaros del Alto Amazonas, consideran a los animales silvestres y a los vegetales cultivados como parientes, aliados o enemigos según el grado de comunicación y sociabilidad que los vincule. Es por eso que estos grupos parecen encaminarse más hacia una socialización de la Naturaleza que a una domesticación de la misma¹⁶[16], tal como prevalece en la tradición occidental.

Genéricamente hablando, el imaginario de Occidente sobre la Naturaleza articula la realidad en términos dicotómicos, lo que --amén de sus efectos negativos-- tiene particulares consecuencias sobre nuestra construcción del Otro cultural, construcción que fluctúa entre una visión del nativo como “primitivo” -- asociada con estereotipos de animalidad o de conductas aberrantes como la antropofagia-- y una visión idílica como alfa y omega de nuestro propio devenir.

Las generalizaciones que descuidan la variabilidad apuntada, persisten en los planteos ambientalistas de dos maneras: en primer lugar, cuando se presupone que las “culturas primitivas” por el mismo hecho de ser calificadas como tales guardan una relación armónica con la naturaleza; en segundo lugar, cuando se las simplifica reificándolas en función de contenidos refractarios al devenir histórico con el solo objetivo de volverlas asequibles a nuestra mirada. En definitiva, estos posicionamientos basados en fuertes prejuicios etnocéntricos, tienden a considerarlas como sociedades uniformes y estables a lo largo del tiempo.

Esta presunción de inmovilidad evolutiva e histórica --que nace con el evolucionismo decimonónico-- remite a la idea de que los Indios son transformados por la Naturaleza mientras que Nosotros transformamos la Naturaleza, arrogándonos el mérito de producir los conocimientos e innovaciones tecnológicas que motorizan la historia¹⁷[17]. Consecuentemente, estos supuestos soslayan el rol transformador del hombre sobre la Naturaleza desconociendo las relaciones dialécticas entre ésta y la cultura.

Dos visiones “indígenas” amazónicas

Provocando la indignación del auditorio Juruna se presentó en el Foro Global de las ONGs (KARI OCA), que se realizaba en forma paralela a la ECO92, ataviado con una piel de jaguar que lucía a modo de capa y que, paseándose entre los presentes y las cámaras, ofrecía a la venta en módicos 600 dólares. Frente al ataque de los ambientalistas el cacique replicó:

"Yo quiero saber cual es el problema de que un indio, que vive en medio de la selva, venda una piel de leopardo o de yacaré. Ese es un derecho del indio ya que el mata a los animales salvajes porque son mas fuertes que uno. Aprovechamos su carne para sobrevivir. A toda esta gente que ahora me insulta yo les pregunto como quiere que haga un indio cuando se enfrenta a un leopardo. Dejarse matar para que queden contentos los extranjeros?"

*Yo querría que los ecologistas y los ambientalistas se preocupen mas en defender la vida del hombre que la vida de los animales de la selva. Que defiendan a la gente y no a esos animales que luego se los llevan para criarlos en sus departamentos. Parece que no se dieran cuenta que el ser humano es mas importante que el yacaré. Son mas duros con nosotros que con las multinacionales que destrozan la tierra y aman el dinero. Para el primer mundo somos como en el cine, payasos, somos una fantasía, pero la realidad no tiene nada que ver con eso, nosotros no queremos vivir como bichos en la selva. Si quieren que nosotros vivamos como salvajes, pues que den el ejemplo los civilizados: que saquen la luz de todas las ciudades y entonces si todos vivimos a oscuras, yo acepto que no nos pongan luz a nosotros. Pero si el resto tiene luz y para ello arruina la Tierra y el Mundo, por que nosotros tenemos que vivir a oscuras*18[18].

El segundo alegato tuvo lugar el 10 de diciembre de 1992 ante la Asamblea Permanente de Naciones Unidas. Con motivo del la inauguración del Año Internacional de los Pueblos Indígenas (1993), fueron convocadas diversas poblaciones nativas a fin de estrechar los lazos entre indios y blancos. En esta oportunidad, un representante del pueblo normazónico yanomami, Davi, dirigiéndose a la audiencia pronunció el siguiente discurso:

"Soy un yanomami. Deseo expresar mi agradecimiento por la invitación a hacer uso de la palabra en las Naciones Unidas. Los yanomami son uno de los últimos pueblos en sufrir la invasión de su territorio por el hombre blanco. Soy parte de la Naturaleza, uno de los últimos sobrevivientes de los pueblos que vivieron en el Reino de Amazonia, un brasileño originario. Traigo un mensaje de mi pueblo, los yanomami. Nuestros problemas se deben a los explotadores de las minas de oro, los garimpeiros, que una vez más han vuelto a invadir nuestra tierra. Las fronteras de nuestro territorio ya han sido claramente delineadas, pero esto no ha sido garantía de su protección. Los blancos ricos, los capitalistas, dicen que nuestras tierras abarcan una superficie demasiado grande para nosotros. Las empresas mineras que están invadiendo las tierras indígenas, buscando sus riquezas, siguen maltratando a los indígenas. Por esto me dirijo a ustedes, a fin de que este mensaje también llegue a otros amigos que no están aquí ahora de manera que todos ustedes puedan ayudar a la población yanomami. Los yanomami tienen que vivir en sus tierras. Los yanomami nunca antes han visto tanta destrucción como la que están causando los explotadores de las minas de oro. Los yanomami necesitan sus tierras, las necesitan libres de contaminación porque nuestra reserva es muy importante para nosotros. Es el único territorio que tenemos en todo el mundo. Los blancos que hablan de conservar la Naturaleza, nosotros, los pueblos indígenas, les decimos que somos nosotros quienes debemos ser conservados. Muchos otros lugares ya han sido destruidos, pero nuestra reserva es única para nosotros. Eso es lo que pedimos, que se conserve nuestra reserva y nuestras tierras. Quiero que las Naciones Unidas apoyen las causas de los pueblos pequeños. Deben ayudar a las minorías que viven en el Brasil y otros lugares y velar por que no se

nos perjudique. Quiero que todo el mundo se interese por la selva amazónica. Muchas naciones y muchas otras fuerzas quieren nuestra tierra, en tanto que otras dicen que la selva amazónica debe conservarse. Yo les digo a ustedes que es verdaderamente necesario que esa selva se conserve. Nosotros, el pueblo yanomami, no queremos la explotación de la riqueza mineral ni la explotación del oro en nuestro territorio, y no queremos que haya garimpeiros en nuestras tierras. Nuestros padres y antepasados no conocieron a los garimpeiros ni a otros invasores. Lo que les pido a ustedes es que se respete la ley. La Constitución del Brasil dice que se debe respetar a las poblaciones indígenas. Exhorto al Gobierno del Brasil a que retire de inmediato a todos los invasores. He luchado ya por mucho tiempo para que mi pueblo pueda vivir en paz y en buena salud en su tierra. Estoy aprendiendo a hablar portugués –mi lengua nativa es el yanomami– y estoy aprendiendo cómo defender a mi pueblo. Esto es lo que quería decirles, lo que quería decir a mis amigos. Estoy muy contento de haber venido aquí y de haber encontrado a otros amigos, parientes y congéneres indígenas que, como yo, han venido desde muy lejos. Nosotros, los pueblos indígenas, debemos escuchar cuidadosamente a los Blancos, a las autoridades, porque si realmente es verdad lo que dicen, lo deben decir en público frente a todos nosotros. Me parece que ahora no queda nadie que no sea indígena en esta reunión. Ya no nos escuchan, pienso que no están interesados en escucharnos porque no están interesados en escuchar la verdad”19[19].

Davi se identifica como integrante del pueblo yanomami pero también como “un brasileño originario” reafirmando su doble “ciudadanía” y, al mismo tiempo, omitiendo toda mención a sus congéneres venezolanos20[20]. El alegato de Davi guarda algunos paralelos con el de Juruna en su descalificación del accionar del Blanco, aún cuando lo hace de una manera diferente. En primer lugar, asumiendo el estereotipo de indio como parte de la Naturaleza para luego impugnar las intervenciones del Blanco. La categorización de este último opera mediante una ampliación del campo semántico que, tomando como referente a los buscadores de oro o “garimpeiros” se hace extensivo a “ricos”, “capitalistas” y “empresarios”, todos ellos con connotaciones de invasores responsables de una contaminación que adquiere múltiples significados. Solo las “autoridades” –cuyo referente son los funcionarios de Naciones Unidas—, parecen permanecer en la ambigüedad de una relación en ciernes y que está a la expectativa de consolidarse en el nuevo campo de negociación.

Las relaciones entre indios, organizaciones no gubernamentales y agencias multilaterales se despliegan como un entramado de relaciones desde el que hoy se (co)produce el ideal del “buen salvaje ecológico”, ideal sustentado en un modelo de, al decir de Alcida Ramos, “indio hiperreal” que lejos de sintonizar las expectativas e intereses indígenas, apunta a cristalizar viejos deseos y ensoñaciones utópicas de los Blancos.

Estas imaginarizaciones se respaldan en una puesta en valor de la “diversidad cultural” mediante la cual diferentes agencias contribuyen en la promoción de “lo indígena” privilegiando la pertenencia étnica y convirtiéndola en foco de sus políticas apelando a sus supuestas virtudes conservacionistas. De ahí el rol clave que se les asigna en la construcción de un futuro sustentable para toda la humanidad, rol que aún cuando abre puertas a la canalización de sus demandas lo hace al precio de ensombrecer sus genuinos reclamos a la tierra en la más amplia y (en gran medida) ajena problemática ambiental y de conservación cultural de lo que nunca fue desarrollado para una biblioteca sino sujeto a un cambio y evolución natural, esperable y deseable, para ellos.

La cuestión es que, lejos de las nuevas políticas ecológicas en su intento de reconciliarse con la naturaleza y la diversidad cultural, las culturas indígenas no son ni conservacionistas ingenuas ni depredadoras deliberadas ni persiguen las metas que presumen sus interlocutores. De ahí, la distancia entre los reclamos

sobre la Naturaleza tal como se formulan desde las preocupaciones ambientalistas y la verdadera naturaleza de los reclamos nativos, tal como dejan entrever los alegatos trabajados²¹[21].

En este sentido, la confrontación entre las metas de unos y otros muestran que aún cuando los campos de negociación de las ecopolíticas amazónicas abran nuevos espacios para la negociación entre indios y blancos, reconfigurando viejas asimetrías a partir de una puesta en valor de la diferencia y la diversidad cultural, lo hacen al precio de ecualizarlas y por tanto traicionar el sentido genuino de las acciones, las palabras y las cosas.

NOTAS:

B. Conklin y L. Graham 1995 The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. **American Anthropologist** 97(4): 695-710.

22[2] B. Conklin y L. Graham, 1995 *op. cit.*

23[3] Stavenhagen, R 1996 **Indigenous People and Development: Poverty, Democracy and Sustainability** (E. Iturralde y E. Krotz. Eds.). Social Programs and Sustainable Development Departament, BID, Washington D.C.

24[4] Finalmente, la vinculación entre supervivencia cultural y problemática medioambiental se erige en causa común de ambientalistas e indígenas dentro de un campo de negociación compartido que adquiere amplia resonancia mediática.

25[5] Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUD) 1996 Informe de **Evaluación de la Biodiversidad Mundial**. Convenio sobre Diversidad Biológica, Jakarta.

26[6] La gravedad del cuadro se completa con estimativas de que más de la mitad del total de especies vegetales y animales se encuentran en los bosques tropicales que abarcan alrededor del 7 % de la superficie planetaria. Estos espacios albergan mas de 100 millones de indígenas que dependen de la selva para su sustento, sus alimentos y sus medicinas. En el caso amazónico, la invasión de la selva por parte de empresas madereras en busca de mercados internacionales tiene efectos drásticos sobre recursos que hoy nos son familiares como la nuez de Brasil, el aceite de palma y el caucho, todos ellos originarios del bosque tropical¹[6].En: Shepard, D. J. 1999 **Species becoming extinct at the record rate**. Earth Times News Service. Greenpeace.

27[7] Con fuertes tintes reduccionistas y deterministas, sus aportes clásicos establecen un vínculo causal entre medio ambiente natural y desarrollo sociocultural considerando las culturas de la *terra firme* amazónica como inviábiles a la complejización cultural. Un ejemplo paradigmático de estos procedimientos puede consultarse En: Meggers B. 1976 **Amazonia: un paraíso ilusorio**. Siglo XXI, México. Esa línea --que podríamos calificar de hiperdeterminista-- ha sido ampliamente superada por posturas que muestran la complejidad de las relaciones entre cultura y

medioambiente entendiendo que el ecologismo, en sus diversas variantes, ha quitado toda autonomía a la cultura al tomarla como un mero epifenómeno de lo ecológico.

28[8] Mires, F 1990 **"El discurso de la Naturaleza. Ecología y política en América Latina"** Espacio editorial, Buenos Aires, pág. 36.

29[9] Con fuertes tintes reduccionistas y deterministas, sus aportes clásicos establecen un vínculo causal entre medio ambiente natural y desarrollo sociocultural considerando las culturas de la *terra firme* amazónica como inviables a la complejización cultural. Un ejemplo paradigmático de estos procedimientos puede consultarse En: Meggers B. 1976 **Amazonia: un paraíso ilusorio**. Siglo XXI, México. Esa línea --que podríamos calificar de hiperdeterminista-- ha sido ampliamente superada por posturas que muestran la complejidad de las relaciones entre cultura y medioambiente entendiendo que el ecologismo, en sus diversas variantes, ha quitado toda autonomía a la cultura al tomarla como un mero epifenómeno de lo ecológico.

30[10] Mires, F 1990 **"El discurso de la Naturaleza. Ecología y política en América Latina"** Espacio editorial, Buenos Aires, pág. 36.

31[11] Ramos, A 1998 The Hyperreal Indian. En: **Indigenism. Ethnic Politics in Brazil**: 267-283. Madison: The University of Wisconsin Press.

32[12] Alcida Ramos explica que muchas de ellas ponen el acento en la responsabilidad ética y política tanto de la sociedad civil como del estado en la defensa de los derechos históricos de los pueblos indígenas a sus territorios tradicionales y a la autonomía étnica. La diferencia de enfoques entre ONGs ha llevado a un antagonismo entre aquellas orientadas a fomentar la conciencia política entre los jóvenes indígenas, como la "Unión de Naciones Indígenas" y aquellas que priorizan los problemas ecológicos, predominantes en aquellas que defienden la causa indígena.

33[13] Algunas ONGs ambientalistas tienden a considerar a los indios como predadores del medioambiente por lo que sostienen que, a fin de resguardarlo, deberían ser desalojados de las áreas ecológicamente protegidas.

34[14] Fundada por las organizaciones indígenas de la Amazonia Peruana en 1984, la COICA incluye también sus equivalentes de Bolivia, Brasil, Colombia y Ecuador. Su interrumpida representatividad, puede constatarse también por su activismo en la Internet y su fluida relación con ONGs focalizadas en derechos humanos, como también otras abocadas a la preservación / recuperación de territorios y culturas indígenas, como la mencionada "Cultural Survival".

35[15] **Cultural Survival** Quarterly, 1990 14(4): 82.

36[16] Descola, P. 1986 **La nature domerstique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar.** París, Editions de la Maison des Sciences de l' Homme.

37[17] Kelly, R 1995 **The Foraging Spectrum. Diversity in Hunter Gatherer LifeWays.** Washington: Smithsonian Institution Press. Introduction.

38[18] Suplemento Verde del periódico Pagina 12. Buenos Aires, junio de 1992.

39[19] Naciones Unidas, 1995, *op. cit.*: 40-41.

40[20] El silenciar a estos últimos remite a cuestiones jurídico políticas estatales vinculadas a la existencia de poblaciones indígenas transfronterizas. Asimismo, es oportuno destacar que los deseos de exotismo han contribuido a la popularidad que gozan los yanomami entre algunas ONGs, las cuales los priorizan por alimentar el modelo de indio hiperreal al que alude Alcida Ramos.

41[21] Spadafora, A. M.(2000) **Nativos y Naturaleza. Los infortunios de la traducción en las políticas de la sustentabilidad.** X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina "Sociedad y Religión en el Tercer Milenio". Buenos Aires

Extraído de Derecho de los Pueblos Indígenas
<http://www.indigenas.bioetica.org/nota1.htm>
