



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

“El tesoro en la Amazonía Peruana: Un análisis
antropológico de los conflictos culturales y
jurídicos de los indígenas en Madre de Dios.”

Verfasserin

Martina Wriesnig

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 236 352

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Spanisch Diplom

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Cichon



Ilustración 1: Bapoka o´tohua (Amarakaeri) –
El viento lo lleva
(<http://www.sil.org/americas/peru/pubs/slp34.pdf>)

Contenido

1	Introducción.....	1
	PRIMERA PARTE	3
2	La identidad cultural.....	3
3	El patrimonio cultural como derecho cultural	9
4	Pueblos indígenas en la Amazonía Peruana	12
4.1	Datos de la Amazonía Peruana	12
4.1.1	Demografía	12
4.1.2	La Amazonía en la Historia	15
4.1.3	La explotación de los recursos naturales de la selva	16
4.2	La Amazonía hoy.....	16
4.3	Pueblos indígenas en Madre de Dios	18
4.3.1	Contexto geográfico–social	18
4.3.2	Contexto ecológico.....	19
4.3.3	Contexto económico.....	20
4.3.4	Pueblos indígenas en la actualidad.....	21
	SEGUNDA PARTE.....	26
5	Los Amarakaeri.....	26
5.1	Historia y Mitología	26
5.1.1	El relato de Wanamey	29
5.1.2	El relato de Marinke	31
5.1.3	El relato de Aiwe y los Papa.....	32
5.2	La economía en los pueblos Amarakaeri	34
5.2.1	La fiebre del oro	34
5.2.2	Las actividades hidrocarburíferas en la Reserva Comunal Amarakaeri	37
5.3	El saber del chamán y el poder de la ayahuasca.....	39
5.3.1	Chindign	41
5.3.2	Ayahuasca	42

TERCERA PARTE.....	45
6 Derechos indígenas a nivel internacional.....	45
6.1 Breve reflexión histórica sobre la formación de derechos indígenas.....	45
6.2 Convenio N°107 y N°169 de la OIT.....	46
6.3 La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.....	51
6.4 La Organización de los Estados Americanos.....	54
6.5 La Declaración de Friburgo sobre los derechos culturales.....	54
7 Derechos indígenas a nivel nacional.....	56
7.1 La Constitución Política del Perú de 1993.....	57
7.2 Las organizaciones nacionales AIDSESEP y CONAP dentro del discurso indígena.....	60
7.2.1 AIDSESEP.....	60
7.2.2 CONAP.....	63
CUARTA PARTE.....	65
8 La defensa de los derechos indígenas en Madre de Dios	65
65	
8.1 El movimiento indígena en Madre de Dios.....	65
8.1.1 FENAMAD.....	66
8.1.2 La Alianza de Federaciones de Madre de Dios.....	69
8.2 El movimiento indígena como respuesta social.....	70
8.2.1 El Paro Regional de Madre de Dios en el 2008.....	70
8.2.2 Segunda movilización social contra los decretos legislativos de 2009	71
8.2.3 El Paro Minero, de 2012.....	72
9 Propuestas para el desarrollo en la Amazonía.....	74
9.1. El valor del conocimiento tradicional.....	75

9.1.1	Obtener beneficios del conocimiento indígena.....	79
9.1.2	El conocimiento chamanístico de los Amaraeri	79
9.1.3	Sumak kawsay, el buen vivir	80
9.2	La decolonización y la autodeterminación de los pueblos indígenas.....	82
9.3	La diversidad biológica	83
9.4	El “desarrollo con identidad”	85
10	Problemas en la realización efectiva de los derechos indígenas en la Amazonía Peruana	87
11	Conclusiones y perspectivas	91
12	Glosario.....	95
13	Bibliografía.....	97
13.1	Literatura	97
13.2	Información electrónica.....	101
13.3	Revistas.....	103
13.4	Textos consultados.....	104
13.5	Documentos Videográficos.....	105
14	Índice de tablas e ilustraciones	106
15	Apéndice	107
15.1	Deutsche Zusammenfassung	107
15.2	Currículum Vitae.....	113

1 Introducción

El Perú ha pasado revista a una larga historia de conflictos, donde los pueblos indígenas¹ siempre tuvieron que luchar por sus derechos. La preservación de su cultura, tierra, libertad de vivir, en la forma que ellos elijan, entre otros, son temas muy actuales y discutidos en distintas partes del mundo. Movimientos indígenas más el empeño de organizaciones nacionales e internacionales han contribuido en cuanto a la transposición de los derechos de estos pueblos, pero aún falta la atención procedente de parte del estado peruano.

La presente tesis se restringirá al departamento de “Madre de Dios”, situada en la parte de la Amazonía Peruana. Para realizar un análisis más detallado, se describirá además de sus derechos generales, la situación de los Amarakaeri, ahondando en qué radican las actividades propias de su cultura y la explotación de sus recursos naturales.

El testimonio de un líder indígena Harakmbut refleja las preocupaciones, incertidumbres y miedos acerca de la pérdida de su modo de vivir:

“Es difícil entender esto si no se está acá, vivir con nosotros. El indígena es indígena cuando va a pescar, cazar o va a machetear. Cuando está en su territorio. Sin territorio perdemos nuestras costumbres, nuestra identidad, perdemos nuestra esencia de ser indígena.”²

En referencia a esta cita, dicho trabajo tiene como propósito indagar a la pregunta de cómo la identidad cultural influye en la transposición de los derechos indígenas. Ante ello, es preciso formular la siguiente interrogante: se puede decir que ¿la identidad cultural es una herramienta básica para la defensa de los derechos indígenas?

¹ El término “indígena” se refiere a pueblos, quienes eran antes de una dominación extranjera “nativos” o “aborígenes” de un país. cf. Schillhorn, 2000, S.27.

² Testimonio de un líder indígena Harakmbut. Avance Indígena, 2010, Pág. 21.

La identidad cultural constituye un conjunto de elementos materiales y espirituales, idiomas, valores, arte, moral, tradiciones, símbolos, creencias, leyendas, historias, cosmovisión, además de un patrón de comportamiento individual y colectivo. El conjunto de estos elementos da como resultado la idea de pertenencia y cohesión social. Esta propuesta se analizará a detalle en el transcurso del texto.

El trabajo tiene dos enfoques claramente delimitados: el primero, muestra un análisis general de los indígenas y sus derechos; el segundo, trata de una descripción específica de un grupo indígena. La metodología a utilizar parte de la forma siguiente: en el primer capítulo se explicará los términos importantes como son la identidad cultural y el derecho cultural. El siguiente capítulo focalizará la atención en los grupos indígenas de la selva peruana para luego dedicarse a los Amarakaeri, indígenas que habitan en Madre de Dios.

En este punto, la investigación se abocará a los derechos indígenas y su transposición: detalles al respecto en la formación de los derechos indígenas y los acuerdos nacionales e internacionales. El penúltimo capítulo tratará de movimientos sociales en Madre de Dios, para después pasar a informar los tratamientos referentes a la defensa indígena de los Amarakaeri.

Finalmente, se pasará a un análisis crítico del término “desarrollo” en cuanto a posibles propuestas para un “desarrollo” alternativo en la Amazonía Peruana. El último aporte pasará revista a la pregunta, si a causa de muchas influencias “modernas” y “occidentales” ¿Se puede continuar hablando de una identidad indígena?

Para culminar, se realizará un resumen de problemas en la realización efectiva de los derechos indígenas. Además, se presentarán los resultados más importantes, pretendiendo demostrar las perspectivas culturales y jurídicas de los pueblos indígenas de la Amazonía Peruana. Al fin y al cabo, se debe reconocer que pese al esfuerzo de ser neutral, el trabajo contiene una cierta empatía con los pueblos indígenas.

PRIMERA PARTE

2 La identidad cultural

Los términos acerca de la identidad continúan en boga. En textos políticos, la identidad cultural se ve amenazada y se buscan medidas para tal defensa. Se trata en sí de un término de valores -positivos- que cada persona o cada grupo hace uso de ellos; de esta manera, la identidad es simplemente un derecho. La identidad cultural, social e indígena es algo creado y un cambio puede causar una alienación.³ Según el planteamiento constructivista la identidad individual y colectiva es algo que se crea socialmente ya que sufre cambios en los hechos históricos y sociales. Entonces, se puede hablar de un proceso de identificación⁴:

“La "identidad cultural" debe entenderse como el conjunto de referencias culturales por el cual una persona, individual o colectivamente, se define, se constituye, comunica y entiende ser reconocida en su dignidad.”⁵

La identidad cultural se relaciona directamente con las tradiciones de un pueblo, por ello es importante buscar los orígenes de la cultura. La Conquista de América ha sido un hecho ineludible para el pensamiento y la identidad latinoamericanos. La colonización -con todas sus brutalidades- ocasionó una aculturación, extinción y asimilación de varias culturas indígenas a la cultura española. Sin duda, Perú y México son los grandes centros de reflexión sobre la identidad cultural.⁶ Citando a Rovira:

“América, en definitiva, es una creación de la cultura europea, de la Utopía del siglo XVI que necesitaba otras tierras para superar el

³ cf. Zimmermann, 1992, Pág. 75.

⁴ cf. Süselbeck/ Mühschlegel/ Masson, 2008. Pág. 21.

⁵ Declaración de Friburgo, 2007.

⁶ cf. Rovira, 1992. Pág. 14s.

*propio agotamiento. Y América es, desde esa época, la realizadora de la Utopía europea, sin enfrentarse con lo propio.*⁷

La literatura latinoamericana creó grandes pensadores acerca de la identidad. Sería Jorge Luis Borges en el caso de la identidad argentina, o el peruano Manuel González Prada, quien daba a entender en su balada “La India” perteneciente a la obra “Baladas Peruanas” lo siguiente:

*”Oh, mi Amada, los colosos
De oro puro ¿quiénes son?”
“Son los Incas, los Monarcas
Del vasto imperio del Sol.*

*¡Todo mío, todo mío!”
Dice; y, fuera de razón,
Riendo a par que llorando
Besa el oro el español.”⁸*

El crítico búlgaro, Tzvetan Todorov, en su libro “La conquista de América, la cuestión del otro”, reflexiona sobre diversos textos y autores que desempeñaron un papel fundamental en la conquista de América. Bartolomé de las Casas, fraile dominico español, culpa a todos sus compatriotas de una responsabilidad colectiva en cuanto a la explotación de riquezas y la erradicación de muchos pueblos. Según las Casas, esa profecía no solo afecta el presente, sino también el futuro. Todorov propone cambiar el término España por Europa Occidental para así acercarse con facilidad a un punto decisivo: la esclavitud y la colonización en su forma original son ya parte de la Historia, pero todavía queda el racismo y actos de dependencia con los antiguos centros de Europa.⁹ Finalmente, para remarcar la importancia de la identidad cultural, Todorov manifiesta al respecto:

⁷ Rovira, 1992, Pág. 17.

⁸ González Prada, 1969, Pág. 84.

⁹ cf. Todorov, 1985, Pág. 289ss.

“Die Geschichte der Entdeckung Amerikas läßt mich zu der Überzeugung kommen, daß sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts, sagen wir zwischen Colón und Cortés, ein großer Wandel vollzogen (oder eher offenbart) hat; [...] Seit dieser Zeit hat sich Westeuropa fast dreihundertfünfzig Jahre lang bemüht, den anderen zu assimilieren, die äußere Alterität zu beseitigen, und das ist ihm auch weitgehend gelungen. Seine Lebensweise und seine Wertvorstellungen haben sich auf der ganzen Welt ausgebreitet; wie Colón es wollte, haben die Kolonisierten unsere Sitten übernommen und sich bekleidet.”¹⁰

En una primera lectura de esta cita, el lector se remitiría a malinterpretaciones, pero la identidad latinoamericana se estructura de esta forma: manejando un significado propio y diverso en diferentes sociedades e individuos, y sobre todo sin negar la fuerte influencia europea. La identidad no es algo estático, sino está sujeto a diversas modificaciones y cambios que se desarrollan en lo cotidiano. Tampoco se puede hablar de una única identidad cultural, ya que el Perú -por ejemplo- se califica como un país multicultural. El concepto de la identidad es algo muy amplio, además de ambiguo. Ello justifica que no se pueda encontrar una sola explicación de una visión del mundo tan complejo como es la cosmovisión e identidad de los pueblos indígenas. Hoy en día se puede decir, que la identidad cultural es una herramienta que se crea en un ámbito múltiple y cada persona puede tener varias identidades a la vez. Richard Jenkins apunta también sobre la importancia del pasado para entender las identidades sociales del presente.¹¹

La antropóloga Elke Mader, describe este discurso con las siguientes palabras: *“Desde el tiempo de las primeras entradas la descripción de la Amazonía y sus habitantes fue ante todo una expresión del asombro*

¹⁰ Todorov, 1985, Pág. 292.

¹¹ cf. Jenkins, 1996, Pág. 28.

fantástico y se extendió a la proyección de los mundos de representación europeos."¹²

Todas las identidades humanas son identidades sociales: la identidad es un proceso que implica un SER, un FORMAR; ni la muerte puede acabar con la identidad y su residuo: es una imagen de la identidad *post mortem*. Resumiendo, se puede definir la identidad social como un establecimiento sistemático, una significación entre individuos, entre colectivos, entre individuos y colectivos acerca de su relación de similitudes, diferencias, etc. La identidad social permite entender "quiénes somos, quiénes son los demás y viceversa". Un cambio social o contactos culturales muchas veces están relacionados con la pérdida de la identidad. La década de los 90's fue importante para el desarrollo político del concepto de la identidad, ya no era simplemente un tema discutido por intelectuales, sino también por ambientes políticos, incluso fue debatido la prensa.

Los indígenas comenzaron a identificarse como actores políticos, al separarse de la metrópolis, establecieron nuevas relaciones de similitud y diferencia e impugnaron la expropiación de sus recursos naturales.¹³

El antropólogo social Frederik Barth, plantea en "*Los grupos étnicos y sus fronteras*" (1969), un concepto básico de la identidad étnica actual. Antes de acercarse a un tema tan complejo como es la identidad étnica se necesita explicar lo que es un grupo étnico. Según Barth, este término se usa en la antropología para definir una comunidad que:

1) *"comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales*

2) *integra un campo de comunicación e interacción*

3) *cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.*"¹⁴

¹² Mader, 1997, Pág. 345.

¹³ cf. Jenkins, 1996, Pág. 4fss.

¹⁴ Barth, 1976, Pág. 11.

Más allá de la definición se puede designar dos órdenes en los contenidos culturales: a) las “señales o signos manifiestos” para indicar la identidad de un grupo étnico como son el vestido, el lenguaje, la forma de vida y b) *“las orientaciones de valores básicos”* como son las normas y la moral.¹⁵ Se habla de los límites étnicos cuando una persona se encuentra en contacto con diferentes culturas. Desde ese punto de vista, un grupo tiene relaciones interétnicas, pero siempre relacionándose con sus propios códigos y valores.¹⁶ Los factores del cambio de identidad son múltiples, aunque no siempre se trata de una asimilación a una cultura *“superior”*.

Un cambio puede ser también atribuido a una circunstancia económica o la pertenencia a otra familia y así se forman nuevas interrelaciones étnicas. La identidad étnica está formada por valores, normas culturales y resulta que distintas circunstancias fomentan diferentes comportamientos.

A pesar de estos posibles factores, un cambio de la identidad, de una cultura o de un grupo indígena es un proceso muy profundo. No existe una causa o explicación universal, cada individuo está enredado a su manera en la vida social.¹⁷

Hasta ahora no existe una definición oficial de lo que es un pueblo indígena. La causa radica en la diversidad de culturas. La siguiente definición me parece lo más adecuada para intentar definir algo tan complejo y disímil. Así define el Convenio 169 de la OIT¹⁸ su área de validez en cuanto a los indígenas:

“Artículo 1: b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica,

¹⁵ cf. Barth, 1976, Pág. 16.

¹⁶ cf. Barth, 1976, Pág. 17ss.

¹⁷ cf. Barth, 1976, Pág. 26ss.

¹⁸ Organización Internacional del Trabajo.

*conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.*¹⁹

El concepto “pueblos indígenas” tiene una fuerza de movilización muy significativa -al mismo tiempo ambivalente- para grupos marginales dentro de un Estado Nacional.²⁰

Teniéndose en cuenta la totalidad, las siguientes conclusiones puntualizarán lo más relevante a la identidad cultural:

La dedicación con el concepto de la identidad individual, colectiva, regional, nacional, étnica y cultural es un constructo ambiguo e incluso, moderno.

El concepto de la identidad cultural tiene sus raíces en los años 50. Junto a él se amotinaron otras definiciones e interpretaciones debido a la gran diversidad cultural en el mundo sin dejar de lado la era de globalización, migración y hibridación.

La identidad es un sentimiento de pertenencia. La identificación es algo natural, antrópico; se distingue por su ambigüedad y fluidez.²¹

¹⁹ Convenio N°169, 1989.

²⁰ cf. Rößler, Pág. 78ss.

²¹ cf. Leclercq 2004, Pág. 94ss.

3 El patrimonio cultural como derecho cultural

La Convención del patrimonio cultural y natural de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura del año 1972 obliga a la protección del patrimonio mundial.²² El Artículo 1 y 2 de la Convención definen el concepto de patrimonio cultural y natural, clasificándose en:

Monumentos

Conjuntos

Lugares

Debe tomarse en cuenta que la protección está en mano de cada Estado Parte de la Convención. Su obligación consiste en conservar y transmitir a las generaciones siguientes el patrimonio cultural y natural de su tierra. Las protecciones según la Convención pueden implicar consecuencias para la identidad cultural de los indígenas, si -por ejemplo- un patrimonio cultural se convierte en una atracción turística y al mismo tiempo es un lugar de gran relevancia e incluyendo lo de índole religiosa. El reglamento para la protección de los patrimonios culturales y naturales puede significar una prohibición, una regulación o una licencia para ese tipo de bienes. El patrimonio cultural forma parte fundamental de los derechos culturales²³.

La Declaración de los derechos culturales contiene doce artículos y tiene como objeto -en los sectores públicos, privados y civiles- la realización y el reconocimiento de los derechos culturales al nivel local, nacional, regional e internacional. Derechos culturales deben ser parte de los derechos humanos como expresión y base de la dignidad humana. Es necesario establecer la dimensión cultural en todas las declaraciones de los derechos humanos, garantizando a las minorías y pueblos indígenas una protección universal de sus derechos. La diversidad cultural no puede

²² cf. Simpson, 1997. Pág. 165.

²³ El siguiente capítulo ahondará de forma sucinta en lo que concierne a derechos culturales en general, según la Declaración de Friburgo del año 2007.

protegerse sin una eficiente realización de los derechos culturales y los dos son una base de la legitimación y coherencia de un desarrollo sostenible.²⁴

Hace falta, además, una clarificación del lugar que ocupan los derechos culturales en el sistema de los derechos humanos y una mejor comprensión en su orden de naturaleza para evitar que sean utilizados para la justificación del relativismo cultural. Tomando en cuenta este punto, se debe tener la certeza de que no se trata de una declaración muy fácil de poner en práctica. Más bien, apela a un intento de considerar algunos principios fundamentales como parte de nuestra diversidad cultural.

Para concluir este capítulo, la cita del artículo 3 de la Declaración de Friburgo, permitirá despejar algunas dudas acerca de la identidad y del patrimonio cultural:

“Artículo 3: Toda persona, individual o colectivamente, tiene derecho:

a. a elegir y a que se respete su identidad cultural, en la diversidad de sus modos de expresión. Este derecho se ejerce, en especial, en conexión con la libertad de pensamiento, conciencia, religión, opinión y de expresión;

b. a conocer y a que se respete su propia cultura, como también las culturas que, en su diversidad, constituyen el patrimonio común de la humanidad. Esto implica particularmente el derecho a conocer los derechos humanos y las libertades fundamentales, valores esenciales de ese patrimonio;

c. a acceder, en particular a través del ejercicio de los derechos a la educación y a la información, a los patrimonios culturales que constituyen expresiones de las diferentes culturas, así como recursos para las generaciones presentes y futuras.”²⁵

²⁴ cf. Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural, 1972.

²⁵ Declaración de Friburgo, 2007.

El tema de los derechos culturales alberga cierta complejidad. Pero estos conceptos e ideas servirán para esclarecer el problema de los pueblos indígenas en la Amazonía Peruana en cuanto a su identidad cultural.

4 Pueblos indígenas en la Amazonía Peruana

En los 500 años de contacto con “Occidente”²⁶ los pueblos indígenas amazónicos han vivido una serie de cambios tras la llegada de los europeos, sin dejar de lado la migración y la movilidad social en la Amazonía.²⁷ Pese al exterminio, la sumisión de estos pueblos, el Perú es uno de los países más diversos del mundo y se considera como un país multicultural. El resultado de la invasión foránea fue la muerte de miles de indígenas en plena lucha por la defensa de sus pueblos, territorios y recursos.

El siguiente capítulo muestra una breve reseña sobre el contexto geográfico, demográfico, social, ambiental, histórico y etnolingüístico de la Amazonía Peruana, específicamente, de la región Madre de Dios, al suroriente del Perú.

4.1 Datos de la Amazonía Peruana

La Amazonía Peruana constituye el 62,0% del territorio peruano y está formada por once departamentos: Loreto, Ucayali, Amazonas, San Martín, Cusco, Ayacucho, Junín, Pasco, Huánuco, Madre de Dios y Cajamarca. El Perú cuenta con una población total de 28 220 764 habitantes. La población en las comunidades nativas amazónicas cuenta con un total de 332 975 habitantes, es decir, 1,17% de la población total.

4.1.1 Demografía

Según el II Censo de comunidades indígenas de la Amazonía Peruana del año 2007 existen trece familias lingüísticas²⁸ que agrupan a sesenta etnias.²⁹

²⁶ El término “Occidente” muestra intencionalmente las formas de la desigualdad y del racismo contemporáneo.

²⁷ cf. Alexiades, 2009, Pág. 5.

²⁸ Familias Lingüísticas: lenguas emparentadas entre sí. Definición según el Censo 2007.

²⁹ Etnia: poblaciones con lengua y cultura propia. Definición según el Censo 2007.

El II Censo 2007 cuenta con información de las trece familias lingüísticas, y de cincuenta y un etnias de las sesenta existentes, que a causa de su aislamiento o de otras etnias ya no forman parte de estas comunidades.

Familias lingüísticas	Etnias
Arahuaca	Amuesha, Asháninka, Ashéninka, Caquinte, Chamicuro, Culina, Matsiguenga, Nomatsiguenga, Piro, Resígaro
Cahuapana	Chayahuita, Jebero
Harakmbut	Amarakaeri, Arazaeri, Huachipaeri, Kisamberi, Pukirieri, Sapitieri, Toyoeri
Huitoto	Bora, Huitoto-Meneca, Huitoto-Murui, Huitoto-Muiname, Ocaina
Jíbaro	Achual, Aguaruna, Candoshi-Murato, Huambisa, Jíbaro
Pano	Amahuaca, Capanahua, Cashibo-Cacataibo, Cashinahua, Cujareño, Isconahua, Mayoruna, Morunahua, Parquenahua, Pisabo, Marinahua, Mastanahua, Sharanahua, Shipibo-Conibo, Yaminahua
Peba-Yagua	Yagua
Quechua	Lamas, Quichu, Kichwaruna
Sin Clasificación	Aguano, Ticuna, Urarina
Tacana	Ese'Ejja
Tucano	Muniche, Orejón, Secoya

Tupi-Guaraní

Cocama-Cocamilla, Omagua

Zaparo

Arabela, Iquito, Taushiro

El siguiente mapa muestra la población censada de las comunidades nativas de la Amazonía según los distritos.

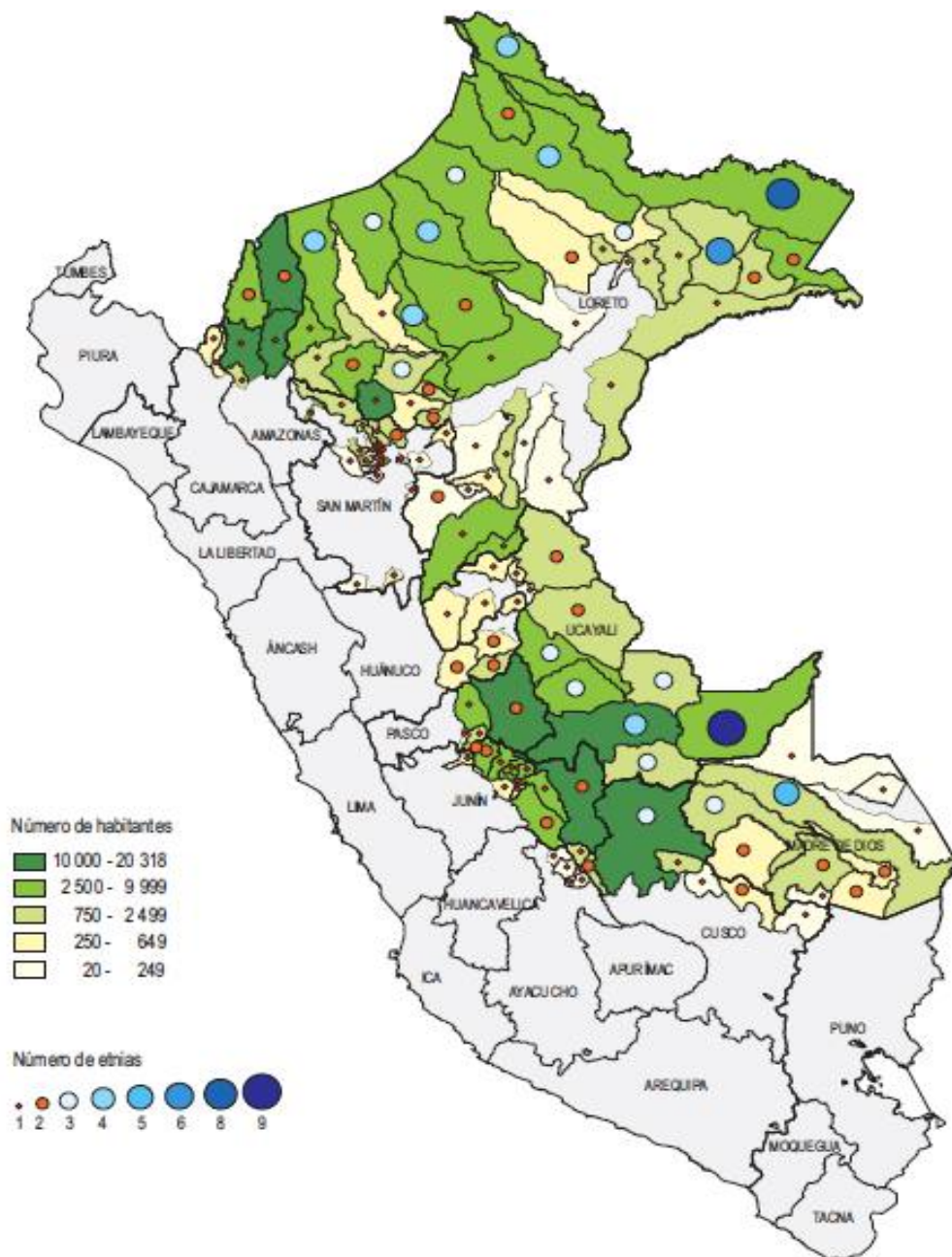


Ilustración 2: Comunidades indígenas de la Amazonía Peruana en 2007.
(Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda.)

4.1.2 La Amazonía en la Historia

Se puede afirmar, que el español Alonso de Alvarado llegó por primera vez en el año 1538 hasta Chachapoyas; en su segunda expedición abarcó hasta el Alto Marañón, fundando él mismo la ciudad de Santiago de los Ocho Valles de Moyobamba. La incorporación de los territorios amazónicos no fue un proceso homogéneo, sino más bien, un desarrollo desnivelado que generó intereses sociales, políticos y económicos. En 1636 se introduce la Orden de los Jesuitas a la provincia de Maynas, junto a ella, un nuevo proceso de expansión colonial. Los Jesuitas se extendían desde el pongo de Manseriche hasta la región de los Ticuna. En 1637 por intervención de la Corona española y portuguesa, se fundó el Estado Misionero de Maynas, el cual duró hasta el año 1767. A partir de ese tiempo, la iglesia decidió dedicarse solamente a asuntos espirituales y la región de Maynas se convirtió en un descontrol. En 1802 el rey Carlos III de España creó la Capitanía General de Maynas con las actuales regiones de Cajamarca, Loreto, Ucayali, San Martín, Amazonas y Madre de Dios. Los Jesuitas fundaron la ciudad de Iquitos en 1775, en 1864 pasó a ser la capital del departamento de Loreto. La resistencia indígena en la Amazonía se inició desde 1543, donde el pueblo Awajún provocó un revuelo. El Inca Juan Santos Atahualpa fue el hito emancipador más importante de la Amazonía durante esa época, luego fallecería en 1755 o 1756. Otro personaje significativo de la Amazonía es la heroína aborígen Matiaza Rimachi, quien luchó por la independencia del Perú. La campaña independentista fue un proceso muy largo y también acompañado de batallas en la Amazonía que tuvieron un rol importante en la fase del proceso de independencia. El 28 de Julio de 1821 se proclama la independencia del Perú. En la localidad de La Habana se realizó la batalla más importante de la Amazonía, se selló formalmente la independencia de Maynas. La Capitanía de Maynas era lo que hoy es la parte amazónica del Perú, Bolivia, Colombia y Venezuela. Así culmina una etapa importante en la Amazonía Peruana caracterizada por la resistencia y las

rebeliones indígenas. La pérdida de Leticia para territorio colombiano en el año 1933 fue un fracaso muy doloroso para el Perú. Desde 1880, este país amazónico se convirtió en un exportador de caucho, época también conocida como “la fiebre de caucho”, la cual da inicio a una etapa dorada en la ciudad de Iquitos. Hasta hoy se puede ver la antigua riqueza en la arquitectura iquiteña. La economía se orientó al mercado extranjero y por la actividad monoexportadora la Amazonía pasó una crisis durante largo tiempo.³⁰

4.1.3 La explotación de los recursos naturales de la selva

En el siglo XX, el Perú se convirtió en exportador de tagua, madera, algodón, café, leche de caspi, aceite de palo de rosa, barbasco y pieles. En 1943, el Perú ahondó sus intereses en el cultivo de arroz, yute. Luego a fines del 50, la economía de extracción forestal destinada a la exportación de maderas blandas procesadas llegó a su fin. La Ley Forestal y Fauna Silvestre de 1975, puso fin a la cacería comercial de animales silvestres y modificó la legislación de explotación de madera. La industria petrolera se da inicio con el descubrimiento de los yacimientos de Maquía en 1956. Allí empezó la fiebre petrolífera. En solo dos años, once compañías forasteras consiguieron concesiones en la Amazonía. Cabe resaltar que el narcotráfico es otra actividad ilegal que se situó en la Amazonía Peruana.³¹

4.2 La Amazonía hoy

La crisis cauchera provocó -en una región tan prometedora- un crecimiento acelerado de la pobreza, desnutrición y explotación de sus recursos naturales, la cual se debió también a la falta de un sistema forestal sostenible. La explotación de petróleo y gas, contamina los ríos que conectan a los pueblos indígenas. Estos afluentes son vías, despensas y vínculos con sus dioses, además que forman de los

³⁰ cf. Reymundo Mercado/ Nájjar Kokally, 2011, Pág. 21ss.

³¹ cf. Reymundo Mercado/ Nájjar Kokally, 2011, Pág. 40ss.

elementos básicos para sus tradiciones. Vivir en el río es internarse en la selva, descubrir su riqueza simbólica como elemento indispensable en la vida cotidiana de las poblaciones indígenas.

La siguiente imagen fue tomada cerca de la ciudad de Iquitos. Se puede ver cómo el río Amazonas se torna en un espacio de recreación.



Ilustración 3: Río Amazonas, Iquitos, 2010. (Foto: Martina Wriesnig)

Entre 1821 y 1990 se establecieron una serie de leyes y normas absurdas para el “desarrollo” y “bien” de la Amazonía.³²

El cambio climático, como uno de los temas más discutidas a nivel mundial en la actualidad *“han convertido a la Amazonía [...] en uno de los mayores espacios estratégicos de una economía global donde los recursos vitales son el agua, la energía, los alimentos y los bosques como*

³² cf. Reymundo Mercado/ Nájjar Kokally, 2011, Pág. 49ss.

*sumideros de carbono y otros servicios ambientales decisivos para la estabilidad ecológica planetaria.*³³

Al tratar el tema de la situación actual en la Amazonía, se debe tomar en cuenta que este espacio geográfico es un producto de diferentes procesos que se realizaron en el pasado, comenzando por las expediciones en busca de “El Dorado”, las misiones de diferentes órdenes religiosas, la resistencia indígena hasta la explotación de materias primas. Sobre la base de estos datos, la Amazonía se podría convertir nuevamente en una región del bienestar, pero solo si el Estado empieza a actuar y usar de forma sostenible los recursos naturales, cohesionando de forma inclusiva los derechos y el saber particular de los pueblos indígenas.³⁴

4.3 Pueblos indígenas en Madre de Dios

4.3.1 Contexto geográfico–social

El análisis de la Amazonía Peruana hecho anteriormente, explica la situación de los pueblos indígenas en el Perú desde un punto de vista histórico. Para obtener una mejor perspectiva, se pasará a enmarcar desde aquí en adelante a la región de Madre de Dios, situada en la Amazonía sur del Perú.

El territorio de la región Madre de Dios tiene una extensión de 85 300,5 km², es decir, 6.6% del territorio nacional y limita con Brasil y Bolivia. La población censada del año 2007 es de 109 555 habitantes, lo cual representa el 0.4% de la población total. Madre de Dios comprende tres provincias y once distritos, tiene como principal fuente hidrobiológica el río Madre de Dios con sus afluentes más importantes los ríos Manu, Los Amigos, Las Piedras, Karene, (Colorado), Inambari, Tambopata y el río Heath.³⁵ Se presenta un crecimiento promedio anual de la población de

³³ Reymundo Mercado/ Nájjar Kokally, 2011, Pág. 55.

³⁴ cf. Reymundo Mercado/ Nájjar Kokally, 2011, Pág. 55s.

³⁵ cf. Huertas Castillo, 2010, Pág. 45s.

3,4%, ello se debe a una migración intensa de la población proveniente de Cusco y Puno.³⁶

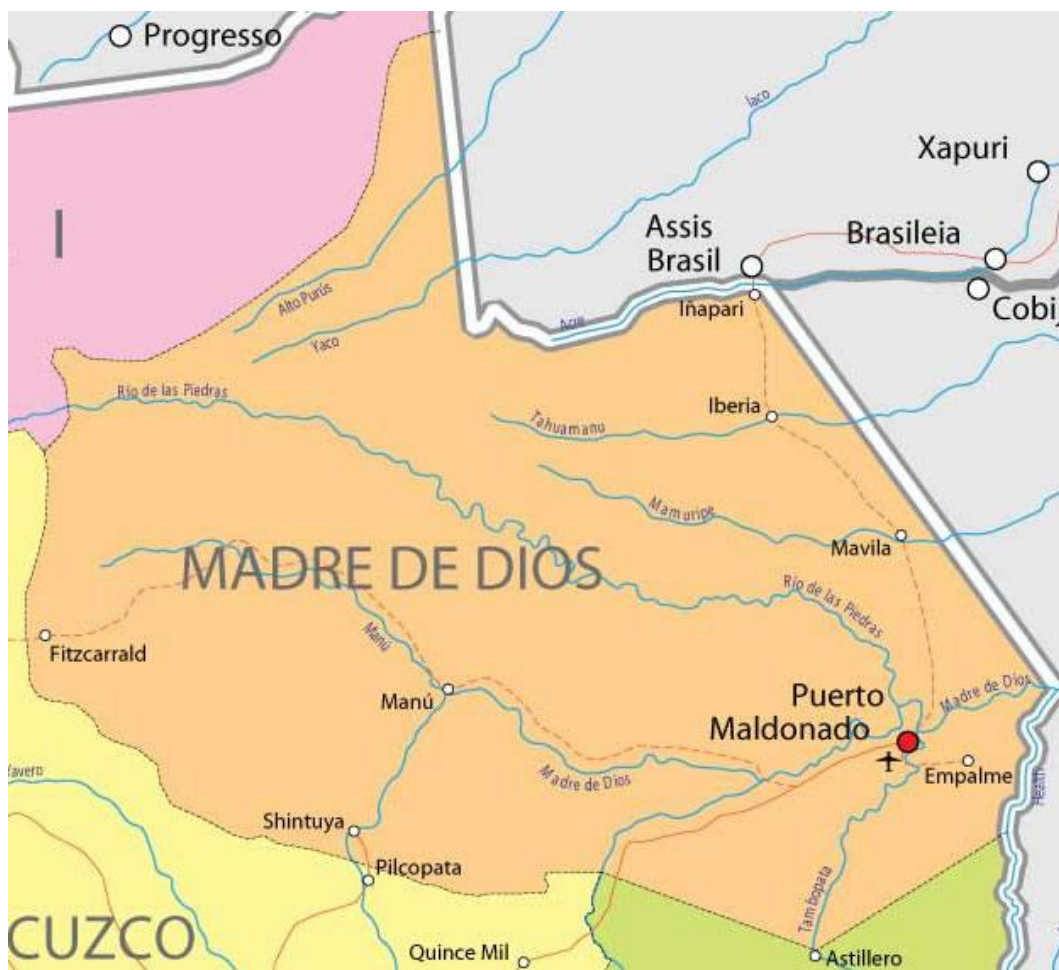


Ilustración 4: Departamento de Madre de Dios.
(http://www.embassyworld.com/maps/Maps_Of_Peru/)

4.3.2 Contexto ecológico

Su buen estado de conservación de la biodiversidad se debe a su alejada ubicación en la región, es decir, la colonización fue más difícil que en otros departamentos debido a sus difíciles condiciones de acceso. Existen varios ecosistemas con su flora, fauna y clima característico, además de animales en peligro de extinción, entre otros el jaguar y el caimán negro.³⁷ En suma, Madre de Dios es un laboratorio natural que tiene récords

³⁶ cf. Censo 2007: Perfil Sociodemográfico del Departamento de Madre de Dios.

³⁷ cf. Huertas Castillo, 2002, Pág. 25s.

mundiales en la diversidad de aves, mamíferos e insectos, no en vano se dice, que la Amazonía es uno de los grandes pulmones del mundo.

Gracias a la alta biodiversidad se crearon áreas naturales protegidas, las cuales son: El Parque Nacional de Manu, Parque Nacional Bahuaja Sonene, Reserva Nacional Tambopata, Parque Nacional Alto Purús y la Reserva Comunal Amarakaeri. El Parque Nacional del Manu fue fundado 1973 con una extensión de 1, 716, 295 hectáreas y fue inscrito en la lista de Patrimonio Natural de la Humanidad en 1987. El objetivo de su creación fue la conservación de la diversidad biológica de la selva tropical del sureste peruano, asimismo la protección de varios pueblos indígenas que habitan en esta zona. Además existen restos arqueológicos aún no investigados.³⁸ En 2001, terminó la zonificación ecológica económica con el objetivo de garantizar los derechos de propiedad comunales sobre las tierras, la limitación y el control del manejo responsable de los recursos naturales.³⁹

4.3.3 Contexto económico

La principal actividad económica es la minería aurífera, perteneciente al extractivo. Las principales actividades económicas son:

El extractivo

El agropecuario

La conservación

Al sector extractivo pertenece la arriba mencionada minería aurífera, la extracción de la caoba, del cedro y de la castaña.

La castaña constituye uno de los principales recursos forestales de Madre de Dios y es un producto muy importante en la ecología de los pueblos amazónicos, es decir, el crecimiento de un árbol de la castaña tiene un largo proceso además que necesita un profundo conocimiento acerca de

³⁸ cf. Atlas Regional del Perú. 2004, Pág. 60s.

³⁹ cf. Huertas Castillo, 2010, Pág. 50.

su producción y la agronomía. A partir de 1993, aproximadamente, la extracción de castaña se ha recuperado muchísimo y tiene sus destinatarios en países como, EE.UU., Alemania, Inglaterra, Colombia, Países Bajos y España.⁴⁰

La agricultura, de mano de la ganadería, se encuentra en el frente agropecuario. Hay varios problemas en la actividad agropecuaria debido a la baja productividad, los bajos precios y el transporte.

Dentro del frente de la conservación está el ecoturismo, lo cual depara a la región un fuerte auge económico. La zona del Manu y la área del río Tambopata son las principales zonas turísticas, entre otros, en todos los casos se nota un fuerte crecimiento del número de visitantes en los últimos años.⁴¹ Puerto Maldonado, la capital de Madre de Dios, tiene la fama de ser una de las ciudades más bonitas de la selva peruana y cuenta con varias atracciones turísticas.

4.3.4 Pueblos indígenas en la actualidad

Con respecto a la historia, los hallazgos arqueológicos más antiguas se encontraron en el río Karene, perteneciendo al territorio Harakmbut. Así estamos hablando sobre restos de cerámica y hachas de piedra del periodo tardío (1000 d.C.-1500 d.C.). Los Incas tenían cultivos de coca en los márgenes de Q'osñipata y Callanga y se valieron también del sector aurífero. Afortunadamente, la mitología de los Harakmbut nos cuenta como han sido las relaciones con los Incas.⁴² Los pueblos y comunidades indígenas de Madre de Dios en la actualidad son al menos nueve pueblos indígenas, los cuales forman parte de cinco familias lingüísticas.

⁴⁰ cf. Huertas Castillo, 2002, Pág. 30.

⁴¹ cf. Huertas Castillo, 2010, Pág. 47ss.

⁴² cf. Huertas Castillo, 2010, Pág. 51ss.

Familia lingüística	Pueblo Indígena	Comunidad Nativa
Tacana	Ese Eja	Sonene Palma Real Infierno (Bawaaja Kuiñaji)
Harakmbut	Harakmbut	Queros Shintuya Puerto Azul Mberoue Boca Isiriwe Masenawa San José del Karene Puerto Luz Barranco Chico Boca Inambari Arasaeri Villa Santiago Kotsimba
Arawak	Matsigenka	Tayacome Yombibato Shipetiari Palotoa – Teparo Santa Rosa de Huacaria Maizal Cacaotal

	Yine	En aislamiento/contacto inicial Diamante Isla de los Valles Monte Salvado Puerto Nuevo Tipishca Bélgica Santa Teresita
	Mashco Piro	En aislamiento
Pano	Amahuaca	Boca Pariamanu
	Shipibo	Tres Islas San Jacinto El Pilar Shiringayoc
	Yora	En aislamiento
Quechua	Kichwa Runa	Puerto Arturo Alerta

Tabla 1: Familias lingüísticas, pueblos indígenas y comunidades nativas de Madre de Dios. (Huertas Castillo, 2010, Pág. 62.)

A partir de la tabla se puede mostrar una diversidad de culturas pero con un descenso paulatino, es decir, varios pueblos indígenas están en peligro de extinción, en particular los pequeños grupos.

Por una parte existen pueblos aislados que viven sobre todo de la caza y recolección, por la otra, hay pueblos que tienen un contacto permanente con la sociedad y están integrados en el sistema nacional. En cambio otros practican agricultura y subsistencia con poca actividad en la ciudad. Partiendo de este punto se puede concluir la importancia de la protección de sus rasgos culturales distintos para evitar un futuro incierto.⁴³

En total, se estima una población indígena de 10.000 habitantes en el departamento de Madre de Dios, lo cual representa el 10% de la entera población cuya región.

Los Ese Eja, también conocidos como los hombres del río, son un grupo entre muchos otros, que están en peligro de extinción. Siempre fueron un grupo étnico ribereño, pues utilizaban el río como su principal fuente de sustento, entre otros, la pesca y el transporte. Se encuentran en los ríos Sonene, bajo Madre de Dios y Tambopata, ubicando al sur-este de Madre de Dios.

Los Harakmbut son los más antiguos de la región con una población de aproximadamente 1500 a 2000 personas en el presente y se localizan tanto en comunidades entre el alto Madre de Dios y la carretera Puerto Maldonado – Cusco, o sea, habitan en los ríos alto Madre de Dios, Karene, Pukiri e Inambari.

Los Matsigenka pertenecen a la familia lingüística Arawak. Existen grupos aislados y con contacto inicial o esporádico.

Los Yine, cuya idioma también forma parte de la familia lingüística Arawak, se encuentran en el Alto Madre de Dios y Monte Salvado en el río Las Piedras.

⁴³ cf. Atlas Regional del Perú. 2004, Pág. 9ss.

Los Mashco Piro, como también los Yora habitan en situación de aislamiento.

Los Amahuaca y los Shipibo pertenecen ambos a la familia lingüística Pano y residen en comunidades cerca de la ciudad de Puerto Maldonado.⁴⁴

Los llamados Kichwa Runa o Santarrosino de la familia lingüística Quechua se encuentran ubicadas en el distrito Las Piedras y fueron trasladados por los caucheros a Madre de Dios.⁴⁵

Aparte de eso, existen miembros de otros pueblos indígenas, así por ejemplo los Huitoto, Bora y Asháninka.

En suma, el panorama actual de la población indígena es múltiple con varias lenguas autóctonas y una tremenda diversidad cultural y biológica.

⁴⁴ cf. Huertas Castillo, 2010, Pág. 61s.

⁴⁵ cf. Censo 2007: II Censo de comunidades indígenas de la Amazonía Peruana 2007. Pág. 53.

SEGUNDA PARTE

5 Los Amarakaeri

En esta segunda parte de la tesis se analizará al pueblo indígena de los Amarakaeri, acerca de su historia, mitología, incluyendo su espiritualidad y cosmovisión. Al final se discutirá el aspecto económico, ahondando también al mundo del chamanismo. En este punto también tendría que mencionarse, que las fuentes principales de este análisis son en primer lugar los trabajos de Andrew Gray, un antropólogo británico, y el aporte personal del autor de esta tesis a través de una observación participante durante tres estancias en el Perú durante los años 2009, 2010 y 2012.

Los Harakmbut son divididos en seis grupos y pertenecen todos a la familia lingüística Harakmbut:

Los Amarakaeri (Arakmbut)

los Wachipaeri

Los Arasaeri

Los Sapiteri

Los Pukirieri

Los Kisambaeri (Amaiweri)

Los Toyeri

5.1 Historia y Mitología

Los pueblos Harakmbut siempre tenían conexiones con migrantes a lo largo de su historia. Este hecho resulta de pruebas arqueológicas que muestran visitas y comercio frecuente con los Incas, también escrito en los mitos Amarakaeri. Durante la época de la colonización, la región Madre de Dios, fue utilizada para las plantaciones de coca. En el S. XVIII existían alrededor de trescientos plantaciones, y se realizaron varias expediciones en su geografía. La primera ofensiva realmente grave

ocurrió en los años 1890. Durante los tiempos del “boom” del caucho los Harakmbut se vieron amenazados, ya que varios hombres como el famoso Carlos Fermin Fitzcarrald quisieron controlar la lucrativa ruta hasta Iquitos. En 1893 el cauchero peruano abrió el camino del río Ucayali al río Madre de Dios usando el istmo, ello significó también la muerte de miles habitantes de Toyeri, quienes fueron asesinados y esclavizados. A los Arasaeri terminaron con un destino similar, ellos fueron destruidos por los explotadores durante del auge de la producción de caucho.

Los primeros encuentros entre los indígenas de Madre de Dios y el Estado peruano se realizaron con la iglesia o la invasión del colonialismo.

En 1902, la orden de los dominicanos llegó a Madre de Dios, quienes trabajaron al principio con los Matsigenka y los Ese Eja. Los primeros Harakmbut en ser contactados con la misión dominicana fueron los Wachipaeri, quienes ya conocían las plantaciones de coca. La mayor estación misional fue Shintuya. Enfermedades como la fiebre amarilla trajeron consigo los Amarakaeri a la misión de Shintuya. Entre 1969 y 1973, varios Amarakaeri escaparon de la misión y establecieron las comunidades indígenas de Barranco Chico, San José del Karene y Boca Inambari. Actualmente hay cinco comunidades Amarakaeri:

Shintuya

Puerto Luz

San José del Karene

Barranco Chico

Boca Inambari⁴⁶

⁴⁶ cf. Gray, 2003, Pág. 2ss.

Uno de los puntos de mayor importancia en la vida de los Harakmbut en general es su mitología. Los estudios mitológicos en la Amazonía Peruana explican muchas veces el poder y la política de las sociedades amazónicas.⁴⁷ Existen tres mitos importantes para poder entender mejor la vida de los Amarakaeri en la comunidad San José del Karene:

Wanamey, el árbol de salvación

Marinke, el héroe cultural

Aiwe, quien escapó de los papa

5.1.1 El relato de Wanamey

Corto resumen:

Un terrible fuego peligró la vida de los Amarakaeri. Había un pájaro que tenía en su pico un pedazo de manzana de color rojo y ésta era la fruta de Wanamey. Una chica del clan Singperi recibió ese pedazo de manzana en su vagina y de ahí la planta de Wanamey comenzó a crecer. De allí en adelante el Árbol Wanamey significa el árbol que salvó a nuestra gente. La gente pidió al árbol para subir con el fin de salvarse de las llamas y cuando alguien tenía hambre Wanamey le daba plátanos, yuca, caña de azúcar y agua. Después de un tiempo la gente bajó del árbol pensando que la tierra estaba firme. Pero no era así. Todos menos un hermano y una hermana que se quedaron abajo del árbol, murieron. Los hermanos tenían relaciones sexuales y así éstas fueron el origen de toda muerte. Se dice, que al final del mundo, Wanamey salvará de nuevo a los Harakmbut. Una libélula orinó en el suelo y aparecieron así todos los ríos: Ishiriwe, Karene, Inambari, Tambopata y Madre de Dios. Poco a poco la familia de los hermanos creció y se fueron río abajo y se quedaron en las orillas de los ríos. Un pájaro carpintero formó montañas, colinas y la tierra.

El mito de Wanamey trata de los siguientes asuntos:

La producción, la preparación y el consumo de alimento

⁴⁷ cf. Calderón Pacheco, 2009, Pág. 248.

La estructura y organización de la sociedad⁴⁸

- Las relaciones sexuales
- Género, edad
- Residencia
- Descendencia

Hay que tomar en cuenta que los Amarakaeri [...] “conceptúan las relaciones entre aspectos recalcitrantes de la vida cotidiana y un esquema estructurado desde la perspectiva de sus lazos culturales con el mundo invisible.”⁴⁹

En resumen se podría decir, que el mito representa la organización social de los Amarakaeri. Cualquier relación sexual entre miembros del mismo clan puede causar enfermedades, muerte o una deformación de la descendencia. Los esposos siempre son de un grupo diferente.

Hombres	Mujeres
No necesitan vivir cerca al fogón.	Siempre viven cerca al fogón.
Evitan dejar la comunidad permanentemente.	Pueden dejar la comunidad permanentemente con el matrimonio.
Productos producidos como carne o artículos comprados con dinero u oro, alcohol dan prestigio a los hombres.	Productos producidos: vegetales, frutas o pequeños pescados son consumidos solo dentro de la parentela y el prestigio de una mujer depende de una parentela bien conducida.
Reciprocidad equilibrada afuera de la comunidad.	Reciprocidad equilibrada afuera de la parentela.

⁴⁸ cf. Gray, 2002, Pág. 59ss.

⁴⁹ Gray, 2002, Pág. 154.

Orientación afuera de la chacra y de la parentela.	Orientación adentro de la chacra y parentela.
--	---

Tabla 2: Las diferentes perspectivas de sociedad. (Gray, 2002. Pág. 119.)

5.1.2 El relato de Marinke

Corto resumen:

Una mujer se dejó embarazar por un árbol llamado Awiruk. Los jaguares, conocidos para percibir mujeres embarazadas, mataron y desollaron a la mujer embarazada, pero no a su útero, cual era Marinke. Unos peces vieron lo ocurrido y cuidaron la bolsa con el bebé adentro. Después la abuela cazó la bolsa con el bebé y se fue. Marinke sólo quiso comer el fruto del árbol Awiruk y así se volvió un niño. Entonces éste se enterró quién había matado a su madre y en consecuencia quiso vengarse de los jaguares. Dicho y hecho, ella consiguió de un dueño viejo una semilla de la palmera pijuayo. Creció el pijuayo y al mismo tiempo Marinke. Él labró el tronco del árbol con el propósito de hacer un garrote para matar a los jaguares. Con ese método, logró matar a casi todos los jaguares menos a uno, quien se escapó. Desde ahora en adelante habían aparecido muchos jaguares y la gente estaba pensando en qué hacer para esconderse. Un chico tenía la idea de irse al cielo y así pasó que Marinke y todos los demás se fueron al cielo menos la abuela, que ya no podía subir. El intento de rescato falló y la abuela se volvió guaco y el nieto se convirtió en un trueno. El trueno grita cuando piensa que los jaguares están por ahí y el guaco lo llama para prevenirlo. Por esta razón el guaco siempre grita antes de una tormenta.⁵⁰

Aquí se ve el crecimiento del hombre y la persistencia del orden en relación con un mundo cerril. Además importante es el uso de diferentes animales entre un mundo visible y un mundo invisible de los espíritus. Otro aspecto interesante es la representación de los jaguares, que son considerados como espíritus dañinos que viven en todo el monte. El relato de la búsqueda de la semilla da cuenta de la importancia de una persona

⁵⁰ cf. Gray, 2002, Pág. 165ss.

anciana, quien actúa como un intermediario durante la acción. El crecimiento simultáneo del árbol y de Marinke relaciona una contigüidad.⁵¹

5.1.3 El relato de Aiwe y los Papa

Corto resumen:

Un día, los Amarakaeri fueron a Brasil con el fin de recoger nueces. Mientras las colectaban los Papa atacaron, luego mataron a todos los Amarakaeri abajo del árbol y se los comieron. Algunos Amarakaeri arriba del árbol se convirtieron en monos: así pudieron escapar. Entonces los Papa siguieron a un Amarakaeri, donde se cruzaron en el monte hasta su casa, allí encontraron a un bebé. Lo llamaron Aiwe. Los Papa tenían la mala intención de comerlo cuando sea mayor y más gordo. Un Papa estaba a punto de morir y le dio una caja con dos hachas para hacer chicha, pero con la disposición de no tomarla en demasía. Cuando los Amarakaeri se encontraron con Aiwe, estuvieron tan felices de verlo, él venía con la caja del Papa y de ahí hicieron una fiesta por su llegada, tomando así en exceso. Aiwe olvidó lo que le dijo el Papa y se murió porque no tomó en cuentas las palabras dichas por el Papa.

El mito de Aiwe y los Papa trata de tres caracteres: los Papa, los pueblos del monte y Aiwe. La identidad de los Papa tiene un diverso carácter en la mitología. Según los Amarakaeri, los Papa están vestidos de blanco, con sombreros de alas anchas, chaquetas blancas, pantalones y botas. De todos modos, los Papas son descritos como los caucheros del siglo diecinueve y también como los españoles o los Incas. El mito trata de la relación entre los Amarakaeri y los colonizadores del extranjero. Éstos son representados como personas violentas, con más poder y son unos caníbales peligrosos con armas.⁵²

⁵¹ cf. Gray, 2002, Pág. 175ss.

⁵² cf. Gray, 2002, Pág. 263ss.

Todos los relatos tratan de un tema central como son [...] *“las preocupaciones religiosas, filosóficas y cotidianas de los indígenas amazónicos, a saber, la relación entre humanos y no-humanos. (animales, plantas, objetos y fenómenos “naturales”).”*⁵³

Hoy en día, el mundo occidental no acepta, o peor aún, considera esta relación como algo extraño o problemático. La naturaleza sigue a las leyes universales y es concebida como un orbe fenomenológico. Para citar a Fernando Santos-Granero:

*“Esta concepción materialista de la “naturaleza” y del lugar de los humanos en ella, que explica en gran medida la actitud depredadora, egoísta y despreocupada con la que las sociedades occidentales se han relacionado con el medioambiente de nuestro planeta, no puede ser más distinta o más distante respecto de las concepciones indígenas amazónicas.”*⁵⁴

Este capítulo refleja en buena parte esta realidad. Mas a pesar que se discute con frecuencia las problemáticas de la naturaleza en la actualidad, la mayoría de los casos es poca o casi nula los beneficios para los indígenas. Pero ante todo se ve una vibrante energía que une a humanos y animales, dioses, plantas, objetos y fenómenos en una esencia universal. La tradición indígena afirma que antes todas las cosas vivían en armonía, pero un día todo cambió y el mundo ya no era como antes, una entidad única.⁵⁵

Este punto es necesario enlazarlo al mito anterior, porque direcciona a un aspecto importante: la economía junto al boom del caucho, así como la avalancha de conflictos que trajo consigo la explotación del oro.

La mitología al ser el fondo del mundo indígena, es el material simbólico con que interpretan el mundo, quizás en la mitología misma se pueda encontrar soluciones más adecuadas a favor de estos habitantes.

⁵³ Landolt, 2009, Pág. 11.

⁵⁴ Landolt, 2009, Pág. 12.

⁵⁵ cf. Landolt, 2009, Pág. 12ss.

5.2 La economía en los pueblos Amarakaeri

La tierra, el territorio y los recursos naturales son el patrimonio colectivo de las poblaciones indígenas. De esta manera, un estudio desde una perspectiva occidental no puede afrontarse a este tipo de fenómenos culturales, ya que se requiere de otras herramientas teóricas que interpreten estos procesos para poder comprender así los verdaderos valores de estas poblaciones peruanas. En particular, la tierra tiene un significado importantísimo en la cosmovisión indígena: es nombrada y considerada como “Madre Tierra”. La Pachamama como divinidad en la cultura andina y toda su cosmovisión es un ejemplo vivo del respeto por la tierra. Asimismo, el territorio indígena cubre un espacio socio-cultural y forma parte también del medio ambiente. Frente a lo dicho, está el “mundo capitalista” el que arrasa, explota y destruye todo recurso natural de su hábitat.⁵⁶ La economía de esta tribu se sustenta en las actividades económicas que realizan los Amarakaeri y al mismo tiempo, hay que tomar en cuenta cómo se involucran las operaciones occidentales dentro de su territorio.

Los primeros Harakmbut, que los caucheros encontraron, fueron los Toyeri. Después del boom del caucho hubo solo actividades agrarias y de la ganadería. Sin duda, el auge del oro en los 70's y 80's marcó la economía peruana y también la vida crematística de los Amarakaeri. Apenas salieron de la misión en 1969, ellos tuvieron que restablecerse para darse cuenta de las ventajas de la vida afuera de su territorio tradicional. Hasta hoy, la minería es la actividad económica de mayor importancia en el Perú.

5.2.1 La fiebre del oro

La avalancha del oro empezó para ser exactos en el tiempo de los Incas, pero los intereses diferían de las pretensiones occidentales. Era el año

⁵⁶ cf. FENAMAD, 2010, Pág.9.

1978, cuando todas las comunidades Amarakaeri empezaron a trabajar el oro.

Andrew Gray, describe la extracción de oro como:

“El método para encontrar depósitos de oro no es diferente a cazar. Pequeños grupos de “cazadores” van al monte y examinan el suelo o las playas cribando arena en el agua o hincando una varilla para encontrar antiguos lechos de ríos. Regresan al caserío y discuten con sus parientes cercanos con quienes trabajarán juntos en el área. La limpieza de la superficie hasta los guijarros puede tomar incluso una semana. Cuando aparecen los guijarros construyen una criba de madera, y las piedras, excavadas con pico y pala, son transportadas en una carretilla hasta la criba donde espera un hombre con baldes de agua o, lo que hoy es más común, con una tubería unida a una motobomba. El agua lava los guijarros y la arena mientras que un costal baja la criba recibe la arena negra que contiene oro, la que es guardada en cubos y luego mezclada con mercurio, que reúne el polvo de oro. Luego se separa la mezcla en la orilla y se quema el mercurio apareciendo así el oro.”⁵⁷

Durante el tiempo cambiaron los procedimientos de la extracción y organización de oro, abriendo paso a una tecnología especializada. Desde que empezaron a trabajar oro, los Amarakaeri se ven a sí mismos como mineros. Este hecho tiene como consecuencia un doble efecto. Primero, ellos ya no creían en una vida sin el oro y en segundo lugar, las mujeres perdieron su posición en cuanto a las fiestas, porque ya no preparan la chicha wawing, sino los hombres se emborrachan con cerveza, un producto que los Amarakaeri compran con el dinero de la minería. Los mineros auríferos tienen fama de ser gente peligrosa que venden al doble o triple del precio, mientras que los peones trabajan en condiciones deleznable, donde al final los trabajadores se encontraron

⁵⁷ Gray, 2002, Pág. 330.

en condiciones de semiesclavitud. En el sector de la minería aurífera trabajan sobre todo mineros informales, es decir, que trabajan el oro como autoempleados. A pesar de ser una nueva forma de “progresar”, la avalancha de oro determinó de forma significativa con el ordenamiento cotidiano sus vidas. Los peones que trabajaron el oro incrementaron su población cinco veces más entre 1981 y 1991. En 1986, la federación nativa del río Madre de Dios y afluentes FENAMAD y el Centro Eori, aseguraron la titulación para las comunidades Amarakaeri, según la Ley N°22175, aprobada en 1978, con el propósito de la protección de las actividades diarias de subsistencia y la conservación de sus áreas ecológicas, incluyendo las márgenes de los ríos. Este hecho nos lleva a la importancia de obtener derechos territoriales en las comunidades nativas. Por este motivo, FENAMAD y el Centro Eori intercedieron a favor del reconocimiento de una reserva comunal Harakmbut.⁵⁸ La mayoría de los trabajadores son migrantes y vienen del departamento de Cusco y Puno. El trabajo es explotador, incluso muchos se endeudan con el dueño de las mineras artesanales, enfermándose o simplemente tienen accidentes que termina por perjudicarlos. Y por si fuera poco, muchas mujeres ejercen el oficio de la prostitución cerca a los lavaderos. Cabe resaltar que el trabajo infantil en este rubro ha comenzado ya a florecer. En cuanto a la explotación y contaminación en Madre de Dios, el mercurio envenena los ríos como el Inambari, el Colorado y el Malinowsqui, entre otros, además de las tierras y sus cultivos. No obstante, ello implica una disminución de varias especies ecológicas.⁵⁹

⁵⁸ cf. Gray, 2002, Pág. 327ss.

⁵⁹ cf. Atlas Regional del Perú. 2004, Pág. 40ss.



Ilustración 6: Lavadores de oro, Madre de Dios, 2009. (Foto: Martina Wriesnig)

5.2.2 Las actividades hidrocarburíferas en la Reserva Comunal Amaraeri

En primer lugar me gustaría explicar el significado del petróleo desde dos perspectivas diferentes, antes de entrar en detalles sobre las actividades hidrocarburíferas. Para citar a FENAMAD:

“Desde la perspectiva de la cultura occidental es un recurso estratégico que aporta con divisas a la economía nacional para el desarrollo del país; por eso, el discurso del gobierno gira en torno al interés nacional; mientras tanto, desde la cosmovisión indígena, el petróleo es la sangre de la “Madre Tierra” que fluye a través de sus venas para seguir existiendo y brindando el soporte básico a la biodiversidad.”⁶⁰

Esto quiere decir que los indígenas tienen otra concepción de los recursos naturales muy distinto al que el mundo occidental prolifera.

⁶⁰ FENAMAD, 2010, Pág. 12.

Con el sector petrolero llegaron nuevos conflictos a Madre de Dios y en especial a la Reserva Comunal Amarakaeri.

Durante el período 1873-1987 hubo el primer boom petrolero en Madre de Dios con aproximadamente 6100 kilómetros de líneas sísmicas.

En 1996 se firmó el contrato entre el Estado Peruano y las empresas Mobil, Exxon y ELF Aquitaine para la exploración y explotación de los lotes petroleros, el 77 y el 78, con una extensión de 3 millones 10 mil hectáreas. Madre de Dios, también conocida como la “Capital de la biodiversidad del Perú” cuenta con una vegetación tupida y gran variedad de animales, mamíferos y plantas, con diferentes climas e hidrografía. Por otro lado, existen paisajes extraordinarios que conforman la tierra natal de muchos pueblos indígenas dentro de los lotes petroleros.⁶¹

Nueve años después, en 1995, se aprobó la delimitación del lote 76 entre una empresa norteamericana y peruana con el fin de explorar el lote hidrocarburífero 76, el cual cubría 1`434,026.750 hectáreas, es decir, la mayoría de terrenos pertenecientes a la Reserva Comunal Amarakaeri. Estas empresas tienen como propósito lograr una mayor extracción de petróleo en el menor tiempo posible, todo ello sin la suficiente información y consulta en la Amazonía sobre la actividades hidrocarburíferas.

Debido a eso surgieron problemas y conflictos socio-ambientales, la población indígena rechazó el ingreso de empresas a la Reserva y algunos tomaron acciones de fuerza para evitar que las empresas se establecieran allí. Un ingreso de las empresas petroleras, implicaría una permanencia de cuarenta años en caso de encontrarse gas y treinta años en caso del petróleo. Aunque las empresas prometieron respetar la decisión de los indígenas en caso de un rechazo, entraron a la Reserva y realizaron trabajos de prospección sísmica. Con engaños y promesas falsas, intentaron convencer a los líderes indígenas. En consecuencia se formaron movimientos indígenas, quienes no demoraron en hacer llegar sus demandas.

⁶¹ cf. La Torre Lopéz, 1998, Pág. 81ss.

Además, las actividades de estas empresas petroleras se caracterizan por su irresponsabilidad hacia el medio ambiente, la explotación hidrocarburífera trae como consecuencia la contaminación de las fuentes y arriesgan de la misma forma el agua subterránea de la Reserva Amarakaeri. Hasta ahora siguen negociando con la población indígena con la finalidad de recibir la autorización para la fase de explotación. FENAMAD denunció actos de corrupción de las empresas petroleras, informando sobre las injusticias, es decir, toda tipo de violación sistemática de derechos indígenas. Actualmente, exploran en los lotes 76, 111 y 113.⁶²

En este contexto también se tendría que mencionar los sucesos ocurridos en Bagua el 5 de junio de 2009, donde murieron 35 personas, en un enfrentamiento de indígenas y la policía.⁶³

5.3 El saber del chamán y el poder de la ayahuasca

El universo de los Amarakaeri es complejo y está dividido en tres esferas:

El cielo (kurudn)

La tierra: Hak (asentamiento de los Amarakaeri), Wawe (río),
Ndumba (bosque)

Dos inframundos: Seronwe abajo del río, Totoyo abajo del
bosque

En el universo Amarakaeri, los espíritus tienen sus orígenes abajo y arriba de la tierra, en cambio los humanos y los animales comparten la esfera central. El hombre no puede viajar entre esferas adyacentes, pero posee la capacidad de entrar en contacto con los espíritus durante un sueño o una visión. Los espíritus proporcionan el medio para una conversación entre seres humanos y animales.

⁶² cf. Huertas Castillo, 2010, Pág. 150ss.

⁶³ Este punto es mencionado solo como nota de paso, porque más adelante se examinará con detalle los movimientos sociales indígenas.

Kurudn (cielo)		
Kurudneri (espíritus del cielo)		
aves del río		aves del bosque
Wawe (río)	Hak (comunidad)	Ndumba (bosque)
Waweri (espíritus del río)	Nokiren (alma humana)	Ndumberi (espíritus del bosque)
especies del río	Amarakaeri	especies del bosque
Seronwe (inframundo ribereño)	Totoyo (inframundo forestal)	
Pugn (luna) Master of Seronwe	Miokpo (sol) Master of Forest	

Tabla 3: Universo Amarakaeri. (cf. Gray, 1997, Pág. 47.)

La imagen de los espíritus puede cambiar frecuentemente, es decir, pueden ser mujeres, hombres o animales dependiendo de la perspectiva histórica. Este hecho conduce a la conclusión, que los espíritus son un medio apropiado para los seres humanos en cuanto al conocimiento de los animales, que se necesita en la vida cotidiana, por ejemplo, cuando van de cacería. La caza, entre otras actividades, es un quehacer importante para la obtención de alimentos.⁶⁴ Cuando los Amarakaeri van a pescar o cazar tienen que abandonar su casa e irse al monte o al río. Estas áreas son peligrosas y los Amarakaeri necesitan protección espiritual. Para aprender todos los conocimientos de la caza y de la horticultura hay que estudiar los métodos de tales actividades por mucho tiempo.

⁶⁴ cf. Gray, 1997, Pág. 46ss.

La importancia de un chamán y curandero (wamanoka'eri) en la comunidad es imprescindible. En todo caso, el chamanismo está relacionado con el mundo espiritual, las plantas medicinales y alucinógenos, además de los rituales. La influencia del mundo occidental y la cultura urbana mestiza, afectaron también el chamanismo en particular el ámbito de medicina.⁶⁵ Casi todos los miembros cualidades curandera, que les proteja en su vida diaria, pero sólo algunos tienen la habilidad de proteger a la comunidad de los espíritus que causan enfermedades. Hay diferentes métodos y técnicas de curación con el fin de obtener salud y continuidad en la comunidad. Este tema del chamanismo es importante porque ilustra claramente cómo los habitantes poseen un enorme conocimiento sobre la naturaleza y la cosmología de su tierra.

En San José radican varios wamanoka'eri, aunque algunos no están aceptados en la comunidad como verdaderos curanderos. Chindign (curar) es un proceso que se aprende durante mucho tiempo observando la conducta de los animales. Cada comunidad Amarakaeri tiene por lo menos un chamán que está asociado con un animal particular. El término chamán no es sinónimo a curandero, se refiere más a un soñador.

Ahora es el momento de considerar dos importantes metodologías de curación: Chindign⁶⁶ (curar con chanting) y ayahuasca, una forma de tratamiento moderno.

5.3.1 Chindign

Como antes mencionado, chindign, se puede traducir como oración de curación o brujería, se refiere a un método de curación:

“A wamanoka'eri cures by means of a ritual which involves remembering and repeating the curing chant related to a particular species or series of species. As he chants he uses an object such

⁶⁵ cf. Calderón Pacheco, 2009, Pág. 251.

⁶⁶ “The word chindign means both curing chant and sorcery”.⁶⁶ Gray, 1997, Pág. 67.

*as a plant (primarily tobacco or nettles) or part of the body of a predator of the species under focus (such as the feathers of a harpy eagle). These objects are bitter or frightening to the harmful toto spirits.*⁶⁷

Uno de los procesos más difíciles en la curación, es la mordida de una serpiente. La siguiente lista de síntomas y especies muestra algunas actividades adecuadas para curar según el método chindign.

kayare (picuro) usa macherik	dolores (piernas, brazos)
mokas (jabalí colorado) soplar arriba del paciente	vómito y fiebre
bí'ign (pez) soplar y poner tabaco en la boca	diarrea
sowe (mono araña) tabaco	espasmo
mamori (sábalo) usa tabaco	diarrea y vómito, dolor de barriga

Expuesto de forma simple, el wamanoka'eri actúa en simultáneo en la vida visible con seres humanos y con la vida invisible y espíritus animales.⁶⁸

5.3.2 Ayahuasca

La palabra ayahuasca es origen quechua y significa “liana de la muerte” y se tiene cuatro significados. Se conoce a la ayahuasca como una planta, una bebida, un ritual y también puede ser el efecto de éste. Se dice, que la ayahuasca es tan antigua como la civilización sudamericana y tiene su origen en la actual Amazonía Ecuatoriana. Esta planta es una medicina

⁶⁷ Gray, 1997, Pág. 67.

⁶⁸ cf. Gray, 1997, Pág. 71ss.

poderosa, forma parte de los enteógenos, una sustancia vegetal usada principalmente en un contexto cultural. La bebida de ayahuasca está compuesta casi siempre por la liana *Banisteriopsis caapi* y una especie botánica *Psychotria viridis*, que contiene DMT. La receta, o más bien, la preparación varía según los pueblos indígenas. Durante el ritual de ayahuasca se toma “la poción mágica”.⁶⁹

Si se trata de una enfermedad seria y de larga duración, el wamanoka'eri o ayahuasquero usa la ayahuasca. Los Amarakaeri no han utilizado el método de ayahuasca desde siempre, sino desde aproximadamente a mediados de los años 70.

Actualmente, la ayahuasca está considerada como una práctica frecuente en la comunidad y la usan para ver a los espíritus -en periodos de cada dos meses- o el futuro con el propósito de curar o encontrar una u otra propiedad perdida. También se usa la ayahuasca cuando radica un problema grave en la comunidad, como es por ejemplo, la explotación de oro en su territorio. Chongpai -ayahuasca y anaconda- es un espíritu muy poderoso en la mitología Amarakaeri, está conectado con serpientes y chamanes. Se recomienda una noche con poca luna y el paciente no debe comer antes de la sesión. Los participantes están sentados en un círculo y toman tres veces una copa, mientras el ayahuasquero repite un canto rítmico para llamar al chongpai.

El ritual está dividido en tres fases, excluyendo la preparación y la primera bebida del alucinógeno:

La llegada de chongpai
La llegada de toto
Los doctores

El ritual con ayahuasca cohesionada de forma congruente sus ideas y conceptos relacionados con la cura en constante comunicación con el

⁶⁹ cf. Adelaars/ Rátsch/ Müller-Ebeling, 2006, Pág. 22ss.

mundo de los espíritus. La forma más fácil para comunicar con los espíritus es durante un sueño.⁷⁰

⁷⁰ cf. Gray, 1997, Pág. 74ss.

TERCERA PARTE

6 Derechos indígenas a nivel internacional

6.1 Breve reflexión histórica sobre la formación de derechos indígenas

Recién desde el último tercio del Siglo XX, existe una relevancia sobre el desarrollo de los derechos humanos, incrementando la aceptación de los derechos indígenas a nivel internacional y también en Latinoamérica.

Los siguientes acontecimientos han sido importantes para este nuevo desarrollo:

Convenio N°107 y N°169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre pueblos indígenas y tribales, 1989.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007.

La Organización de los Estados Americanos (OEA).

Declaración de Friburgo sobre los derechos culturales, 2007.

La fundación de varias organizaciones indígenas, entre otros, FENAMAD (Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes) y AIDSESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) para el caso del Perú.

La influencia de estas normas contribuyó a transformar radicalmente el panorama de los derechos indígenas. Se caería en un error, si no se menciona la importancia de los instrumentos a nivel internacional, antes dedicarse a las instituciones y normas nacionales.

Ahora bien, en lo que respecta al contexto histórico se pueden encontrar ya estos derechos en la época de la Colonia. En 1811, la Constitución Española declaró a los aborígenes como ciudadanos. Pero la realidad era otra. Muchos pobladores no fueron registrados por la administración y jurisprudencia. En 1853, el francés Arthur de Gobineau, planteó constantemente en sus publicaciones la desigualdad de las razas humanas. Esas teorías influyeron en la evolución jurídica de varios países. El código penal peruano del año 1924 consideró a sujetos del delito de origen indígena como no punible.

Hasta hoy, la Organización Internacional del Trabajo⁷¹ (OIT) desempeña un papel fundamental para esta temática.

6.2 Convenio N°107 y N°169 de la OIT

Desde su fundación como Organismo especializado de la ONU, la Organización Internacional del Trabajo se ha caracterizado por la mejora de la condición social del mundo laboral. Por su parte, el Convenio N°107 de 1957, entró en vigencia y por décadas fue el único instrumento jurídico a nivel internacional con la preocupación en asuntos sociales de pueblos indígenas.

En el artículo 7 del Convenio N°107 se hace mención a dos aspectos importantes, el derecho consuetudinario y la conservación de costumbres:

“Artículo 7

1. Al definir los derechos y obligaciones de las poblaciones en cuestión se deberá tomar en consideración su derecho consuetudinario.

⁷¹ Inglés: International Labour Organisation, ILO.

2. Dichas poblaciones podrán mantener sus propias costumbres e instituciones cuando éstas no sean incompatibles con el ordenamiento jurídico nacional o los objetivos de los programas de integración.

*3. La aplicación de los párrafos precedentes de este artículo no deberá impedir que los miembros de dichas poblaciones ejerzan, con arreglo a su capacidad individual, los derechos reconocidos a todos los ciudadanos de la nación, ni que asuman las obligaciones correspondientes.*⁷²

Dicho Convenio fue criticado por las organizaciones indígenas ante la falta de la representación indígena durante la elaboración del documento.⁷³

Entre 1986 y 1989, se han revisado el Convenio N°107 y a continuación se aprobó el 5 de septiembre de 1991 el sucesivo Convenio N°169. En cuanto al contenido no se habla directamente de un derecho de autodeterminación, pero su directriz está basada en un desarrollo autónomo indígena.⁷⁴ Cabe dar relevancia a los aspectos más importantes del nuevo Convenio, es decir, a un nuevo enfoque de las cuestiones indígenas.

En este contexto se tendría que mencionar, que se analizará solo los puntos adecuados para comprobar la hipótesis que se planteó líneas arriba. Naturalmente, ello no quiere decir que los demás artículos son de menos importancia; Sin embargo, se puede percibir un énfasis en asuntos culturales. Entre los 19 miembros del Convenio 169 de la OIT, se encuentran 13 en países latinoamericanos, el Perú forma parte desde el año 1991.

En total, el Convenio implica 44 artículos dividido en diez partes temáticas:

Parte I. Política General

Parte II. Tierras

⁷² Convenio N°107, 1957.

⁷³ cf. Rößler, 2008, Pág. 65.

⁷⁴ cf. Kuppe, 2010, Pág. 6ss.

- Parte III. Contratación y Condiciones de Empleo
- Parte IV. Formación Profesional, Artesanía e Industrias Rurales
- Parte V. Seguridad Social y Salud
- Parte VI. Educación y Medios de Comunicación
- Parte VII. Contactos y Cooperación a Través de las Fronteras
- Parte VIII. Administración
- Parte IX. Disposiciones Generales
- Parte X. Disposiciones Finales⁷⁵

Los cambios más significantes en relación con el Convenio anterior son los siguientes:

- Reemplazar el término “poblaciones” por el término “pueblos”
- La participación y consulta de los pueblos indígenas y tribales en cuestiones que afectan a los pueblos o a sus intereses.
- Emplear los términos “tierra” vs. “territorios”⁷⁶

Otras novedades en relación con el nuevo Convenio son estas disposiciones:

- Contratación y condiciones de empleo
- Formación profesional, artesanías e industrias rurales
- Seguridad social y salud
- Educación y medios de comunicación
- Contactos y cooperación a través de las fronteras⁷⁷

Con respecto a los pueblos indígenas, el artículo 1 (3) del Convenio aplica: *“la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá*

⁷⁵ Convenio N°169, 1989.

⁷⁶ cf. Hernández Pulido, 1994, Pág. 164ss.

⁷⁷ cf. Hernández Pulido, 1994, Pág. 169ss.

*considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.*⁷⁸

El Artículo 2 hace referencia a la promoción de derechos culturales y convoca a fortalecer respeto por la identidad cultural, sus costumbres y tradiciones:

“Artículo 2

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.

2. Esta acción deberá incluir medidas:

*b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones;*⁷⁹

El Artículo 5 apela a la protección los valores, prácticas culturales y espirituales.

En cambio, los artículos 14 y 15 del Convenio 169 son de gran importancia en cuanto al derecho de propiedad, de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, sus recursos naturales e incluso del subsuelo:

“Artículo 14

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de

⁷⁸ Convenio N°169, 1989.

⁷⁹ Convenio N°169, 1989.

subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.”⁸⁰

“Artículo 15

1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.”⁸¹

Finalmente, los artículos 27 y 28 están dedicados al tema de la educación y disponen: [...] *“preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas”.*⁸²

⁸⁰ Convenio N°169, 1989.

⁸¹ Convenio N°169, 1989.

⁸² Convenio N°169, 1989.

Resumido es importante mencionar, que el Convenio 169 jugó un papel fundamental en el avance de los derechos indígenas, aunque la aplicación de dicho Convenio todavía deja mucho que desear. Lo esencial aquí es, el territorio y la identidad indígena como dos ámbitos conectados.⁸³

6.3 La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas

Aparte del Convenio 169, se aprobó por la Asamblea General en 2007, con 144 votos a favor, 4 en contra y 11 abstenciones, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y se convirtió al mismo tiempo en un elemento básico para el estándar mínimo jurídico de estos pueblos.⁸⁴

Especialmente porque la elaboración de la Declaración ha sido un proceso de varios años, donde las organizaciones indígenas y expertos han cooperado juntos. La Declaración forma una legitimidad especial para la refundición de los derechos indígenas.

No se necesita una especial mención el hecho que la Declaración esté abarrotada de derechos culturales y sociales, para que los pueblos indígenas tengan un interés legítimo en su identidad cultural y a un desarrollo autodeterminado.

A diferencia del Convenio 169, la Declaración reconoce por primera vez explícitamente el derecho a la libre determinación.⁸⁵

“Artículo 3

Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.”⁸⁶

⁸³ cf. Roldán/ Camayo, 1999, Pág. 15.

⁸⁴ cf. ONU. 2012.

⁸⁵ cf. Kuppe, 2010, Pág. 8.

Asimismo, tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas y culturales. (Artículo 5)

Hace falta advertir particularmente que los siguientes artículos se encuentran en relación a los derechos culturales:

“Artículo 8

1. Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura.

2. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de:

a) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica;

b) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia desposeerlos de sus tierras, territorios o recursos;”

“Artículo 10

Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción del regreso.”

“Artículo 12

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.”

“Artículo 24

⁸⁶ Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007.

1. *Los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas medicinales, animales y minerales de interés vital. Las personas indígenas también tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todos los servicios sociales y de salud.*”

“Artículo 25

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.”⁸⁷

A continuación, el artículo 26 hasta el artículo 30 comprende temas como los derechos territoriales y el trato de los recursos naturales.

“Artículo 26

1. *Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido.”*

“Artículo 29

1. *Los pueblos indígenas tienen derecho a la conservación y protección del medio ambiente y de la capacidad productiva de sus tierras o territorios y recursos. Los Estados deberán establecer y ejecutar programas de asistencia a los pueblos indígenas para asegurar esa conservación y protección, sin discriminación.*

2. *Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que no se almacenen ni eliminen materiales peligrosos en las tierras o territorios de los pueblos indígenas sin su consentimiento libre, previo e informado.”⁸⁸*

⁸⁷ Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007.

⁸⁸ Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007.

La Declaración no estableció nuevos derechos o libertades que aún no existen en otros instrumentos de los derechos humanos de las Naciones Unidas. Sin embargo, va más allá del Convenio 169, concerniente al derecho de autodeterminación, a la interpretación de los derechos territoriales y a conservar y reforzar sus propias instituciones jurídicas.⁸⁹

6.4 La Organización de los Estados Americanos

La Organización de los Estados Americanos (OEA) se fundó en 1948 en la ciudad de Bogotá (Colombia), con el fin de obtener *"un orden de paz y de justicia, fomentar su solidaridad, robustecer su colaboración y defender su soberanía, su integridad territorial y su independencia"*.⁹⁰ La OEA cuenta con 35 estados miembros de los Américas. Perú pertenece a los miembros originales. En el sistema de la OEA, los derechos humanos están protegidos por dos sistemas interrelacionados.⁹¹

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) es un órgano principal y autónomo de la Organización de los Estados Americanos con el objetivo de lograr la promoción y protección de los derechos humanos en toda América.

En la actualidad, se busca aprobar una declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas, pues hasta el día de hoy se han estancado en algunas temáticas esenciales.⁹²

6.5 La Declaración de Friburgo sobre los derechos culturales

Acerca de los derechos culturales hay que mencionar la Declaración de Friburgo sobre los derechos culturales, del año 2007. Se dirige a todas las personas o instituciones, organizaciones y comunidades que tienen un interés en el desarrollo de estos derechos. Mientras otras declaraciones

⁸⁹ cf. Kuppe, 2010, Pág. 8s.

⁹⁰ OEA, 2012.

⁹¹ cf. Mackay, 2002, Pág. 24.

⁹² cf. CIDH, 2012.

tienen carácter oficial, la Declaración de Friburgo es un texto que une varios derechos culturales ya aprobados por otros instrumentos jurídicos a nivel internacional.⁹³ Sin embargo, sería necesario ocuparse más con los derechos culturales, si se tiene en cuenta todas las violaciones y transgresiones de estos derechos que ocurren día a día.

Por orden, se cataloga los siguientes artículos:

Artículo 1: Principios fundamentales

Artículo 2: Definiciones

Artículo 3: Identidad y patrimonio culturales

Artículo 4: Referencia a comunidades culturales

Artículo 5: Acceso y participación en la vida cultural

Artículo 6: Educación y formación

Artículo 7: Información y comunicación

Artículo 8: Cooperación cultural

Artículo 9: Principios de gobernanza democrática

Artículo 10: Inserción en la economía

Artículo 11: Responsabilidad de los actores públicos

Artículo 12: Responsabilidad de las Organizaciones Internacionales

⁹³ El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas, que entró en vigor en 1976, toca también el tema de los derechos culturales. cf. <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cescr.htm>

7 Derechos indígenas a nivel nacional

En el ámbito nacional es necesario precisar que el estado ha firmado en la mayoría de los casos los contratos sobre los derechos humanos y en especial para los derechos de los pueblos indígenas. Así surgieron varias obligaciones a cumplir en dichos tratos internacionales e internos.⁹⁴

La legalidad indígena del Perú tiene una larga tradición. Los hechos más importantes que deben tomarse en cuenta son los siguientes:

La primera fase, la institucionalidad incaica o precolombino.

La segunda fase, la legalidad derivada de la guerra de la conquista.

La tercera fase, la elaboración, adopción y difusión del Derecho Indiano.

La cuarta fase, la legalidad indígena post independencia.

La quinta fase, el reconocimiento de las comunidades indígenas como sujetos de derecho en la Constitución Política de 1920.

La sexta fase, la adopción de la Constitución Política del Perú de 1933 con la aprobación de normas constitucionales sobre indígenas.

Así culmina una breve reflexión histórica sobre dicho tratamiento legal de la cuestión indígena.⁹⁵

Antes que nada, me gustaría presentar la actual Constitución Política del Perú de 1993, con el objetivo de explicar los aspectos más relevantes para los pueblos indígenas en el Perú, sin dejar de lado las instituciones estatales y las organizaciones no gubernamentales (ONG), incluyendo las organizaciones indígenas con sede en Perú.

⁹⁴ cf. Reymundo Mercado/ Nájjar Kokally, 2011, Pág. 167.

⁹⁵ cf. Roldán/ Camayo, 1999, Pág. 29ss.

7.1 La Constitución Política del Perú de 1993

La Constitución vigente fue promulgada el 29 de diciembre de 1993 y luego reformada en los años 1995, 2000, 2002, 2004 y 2005. Hasta hoy, el Perú ha tenido 12 constituciones a lo largo de su historia. La actual constitución consiste en 206 artículos y está dividido en seis títulos, entre otros: de la persona y de la sociedad, del estado y la nación, del régimen económico, de la estructura del estado, de las garantías constitucionales y de la reforma de la constitución.⁹⁶ Sobre estos puntos se adjuntarán los temas más relevantes para la presente investigación como la identidad de los indígenas y sus focos de tensiones. En el Artículo 2 (19) se hace referencia a la identidad cultural:

“Toda persona tiene derecho:

A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación. Todo peruano tiene derecho a usar su propio idioma ante cualquier autoridad mediante un intérprete. Los extranjeros tienen este mismo derecho cuando son citados por cualquier autoridad.”⁹⁷

El uso de “su propio idioma” no está exactamente definido. El artículo 48 indica: *“Son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen también lo son el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes, según la ley.”⁹⁸*

Al referirse a *“las demás lenguas aborígenes”*, ni las enumera ni las puntualiza para una mayor categorización de la diversidad lingüística del Perú.

El Capítulo II sobre el ambiente y los recursos naturales dice:

“Artículo 66

⁹⁶ cf. Constitución Política del Perú de 1993, 2011, Pág. 63ss.

⁹⁷ Constitución Política del Perú de 1993, 2011, Pág. 8s.

⁹⁸ Constitución Política del Perú de 1993, 2011, Pág. 18.

Los recursos naturales, renovables y no renovables, son patrimonio de la Nación. El Estado es soberano en su aprovechamiento. Por ley orgánica se fijan las condiciones de su utilización y de su otorgamiento a particulares. La concesión otorga a su titular un derecho real, sujeto a dicha norma legal.

Artículo 67

El Estado determina la política nacional del ambiente. Promueve el uso sostenible de sus recursos naturales.

Artículo 68

El Estado está obligado a promover la conservación de la diversidad biológica y de las áreas naturales protegidas.

Artículo 69

El Estado promueve el desarrollo sostenible de la Amazonía con una legislación adecuada.⁹⁹

El capítulo II se puede poner en tela de juicio: ¿Se ha tratado realmente toda la problemática a fondo?

La primera ley, tocante al discurso de los recursos naturales y de la tierra, se aprobó en 1909 la que se conoce como la “Ley N°1120” sobre terrenos de montaña. Así, el Estado se aseguró por primera vez de los derechos de utilización sobre los recursos naturales del Perú, estableciendo así un marco legal muy claro.¹⁰⁰

Está de más decir que el Estado Peruano es dueño de los recursos naturales y por lo tanto, se puede transmitir los recursos del subsuelo a terceros, específicamente, a empresas extranjeras. Este hecho corrobora con el ejemplo de los lotes petroleros, tratado detalladamente en el Capítulo 4.2 sobre la economía en los pueblos Amarakaeri. El Estado Peruano se ha caracterizado por la simpatía con el mercado extranjero,

⁹⁹ Constitución Política del Perú de 1993, 2011, Pág. 21s.

¹⁰⁰ cf. Rößler, Pág. 179.

producto de ello, surgieron varios conflictos entre el estado y los pueblos indígenas en la Amazonía Peruana.

Otro artículo importante sobre el régimen agrario y las comunidades campesinas y nativas, apunta:

“Artículo 89

Las Comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas.

Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono previsto en el artículo anterior.

El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas.”¹⁰¹

Lo más esencial aquí es su estado jurídico, la imprescriptibilidad de sus tierras y el reconocimiento de su identidad cultural por el estado. Para sintetizar, la Constitución Peruana se califica como una nación pluriétnica y pluricultural; sin embargo, hace falta un régimen acerca de los recursos naturales, además no se han tomado en cuenta varias garantías y responsabilidades para los pueblos indígenas que habitan en territorios distantes o en áreas fronterizas.¹⁰²

A la par de la Constitución Peruana, se formó la “Ley de la Selva” con decretos legislativos que afectaban a las comunidades indígenas. Debido a estas normas, ocurrieron violaciones de derechos fundamentales que estaban amparados en la Constitución Peruana, el Convenio 169 y en las leyes nacionales e internacionales.¹⁰³

¹⁰¹ Constitución Política del Perú de 1993, 2011, Pág. 26.

¹⁰² cf. Roldán/ Camayo, 1999, Pág. 75.

¹⁰³ cf. Huertas Castillo, 2010, Pág. 77ss.

Además, una gran importancia se da a organizaciones nacionales como la AIDSESEP y la CONAP. Las dos organizaciones tienen diferentes objetivos y visiones en cuanto al futuro de los pueblos indígenas, además se caracterizan por una forma de trabajo también distinta.

7.2 Las organizaciones nacionales AIDSESEP y CONAP dentro del discurso indígena

Los años 20 representan un hito histórico del indigenismo en el Perú. Varias instituciones se preocuparon por las condiciones paupérrimas de los pueblos indígenas en los Andes. En aquel entonces, se formó también una gran tradición literaria, cual tenía como propósito, demostrar a la población civil sobre las problemáticas indígenas. En 1946, se fundó el Instituto Indigenista Peruano como una institución estatal. Sin embargo, los verdaderos logros se realizaron años después con el establecimiento de organizaciones indígenas en la Amazonía.¹⁰⁴

7.2.1 AIDSESEP

La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESEP) recibió su estatus legal como una ONG el 27 de mayo de 1985, pero sus actuaciones en el campo indígena habían nacido ya años atrás.

La organización consiste en cuatro niveles:

La comunidad y federación

La organización regional

La unión nacional¹⁰⁵

Actualmente, tienen su foco en programas nacionales para enfrentar a problemas cada vez más complejos que habitan en la parte de la Amazonía:

¹⁰⁴ cf. Castro, 1997. Pág. 314s.

¹⁰⁵ cf. AIDSESEP, 2012, Historia.

Programa Mujer Indígena
Programa de Salud Indígena
Programa de Comunicaciones
Programa Nacional de Pueblos Indígenas en Aislamiento
Voluntario y Contacto Inicial
Programa de Territorio y Recursos Naturales
Programa de Formación de Maestros Bilingües Intercultural de
la Amazonía Peruana¹⁰⁶

El programa de comunicaciones y de los territorios y recursos naturales merece una relevancia en este capítulo, mientras que el programa de los maestros bilingües, serán tratados por su tema de actualidad ya que la educación bilingüe e intercultural repercute cada día más en un país multilingüe como el Perú.

Según AIDSESEP, el programa de comunicación tiene como objetivo general:

“Promover y difundir las acciones de defensa y visibilización de los derechos de los pueblos indígenas, sus valores, su cultura, así como formar conciencia crítica en la comunidad en general mediante la difusión del quehacer y plan de vida de AIDSESEP.”¹⁰⁷

La comunicación es un sector imprescindible para informar a la sociedad civil sobre los intereses indígenas, o más bien, para enseñar a la realidad indígena. En cuanto a los logros, la organización cuenta con una página web, noticias diarias vía correo y radiofonía, un boletín virtual, un periódico; por otro lado, organiza eventos de capacitación con la finalidad de promover las actividades a favor de los pueblos indígenas.¹⁰⁸ Precisamente en una región tan grande y de difícil acceso como es la Amazonía Peruana es indispensable tener un buen sistema de comunicación.

¹⁰⁶ cf, AIDSESEP, 2012, Programas nacionales.

¹⁰⁷ AIDSESEP, 2012, Programa de comunicación.

¹⁰⁸ cf. AIDSESEP, 2012, Programa de comunicación.

En el contexto del programa de territorios, recursos naturales y derechos humanos se nos presenta un campo de trabajo muy amplio.

En resumen:

Recuperar los territorios ancestrales: recalcar la anulación de diversas concesiones e invasiones forestales en sus territorios indígenas.

Fortalecer la libre determinación y jurisdicción indígena.

Mejorar orgánicamente a AIDSESEP en todos sus niveles.

Acciones legales: solicitudes para modificaciones de leyes, demandas, denuncias, observaciones de lotes, etc.

Área legal, territorio y recursos naturales:

- luchar por la territorialidad/hábitat de los indígenas.
- rechazar concesiones que niegan los derechos ancestrales.
- rechazar proyectos de “capitalistas”¹⁰⁹.

El Programa de formación de maestros Bilingües de la Amazonía Peruana se instituyó en 1988 con el objetivo de generar una educación bilingüe e intercultural en la Amazonía, donde la diversidad sea asumida como recurso calificado de engendrar sugerencias y experiencias educativas. El programa está integrado en la Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural (DINEBI)¹¹⁰ del Ministerio de Educación Peruano. Más de 300 maestros indígenas fueron titulados con ese programa, así se logró -entre otros- la conservación de algunas lenguas indígenas en peligro de extinción y la elaboración de libros escolares bilingües o en lengua escrita indígena.¹¹¹

Durante una entrevista con el vicepresidente de FENAMAD en febrero 2011, apunta él que se han elaborado algunas cartas en el idioma Harakmbut, pero no había libros escolares u otro material de enseñanza

¹⁰⁹ cf. AIDSESEP, 2012, Programa de territorio.

¹¹⁰ véase: <http://www.minedu.gob.pe/dineibir/>.

¹¹¹ cf. AIDSESEP, 2012, Programa bilingüe.

que garantice una adecuada enseñanza bilingüe en los pueblos Amarakaeri. En todo caso, existe una gran necesidad en la elaboración de materiales escolares para mejorar la calidad educativa.

7.2.2 CONAP

La Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP) se fundó en 1987, después de un encuentro con el presidente Alan García en Pucallpa. Al principio, AIDSESEP y CONAP se vieron como organizaciones conflictivas, implicadas en luchas de poder. Las rencillas entre las dos organizaciones continúan hasta hoy, pero existe una cooperación mutua en ciertas temáticas.

La estructura de la CONAP está compuesta por un consejo directivo nacional, federaciones regionales y comunidades nativas. Su visión es la siguiente:

“Representar a las organizaciones de los pueblos indígenas amazónicos y, proveerlos de los medios que aseguren la defensa de sus derechos y su desarrollo sostenible; uniendo a las personas, empresas, estados, iglesias y demás instituciones para canalizar una cooperación eficaz, respetando la equidad de género y el medio ambiente.

Ser líder en la defensa de los derechos y el desarrollo sostenible de los Pueblos indígenas amazónicos preservando su identidad, cultura y biodiversidad.”¹¹²

Su área de trabajo comprende proyectos líderes, de educación, de reforestación, de superación, de desarrollo sostenible etc. CONAP focaliza mucha atención en la economía y quiere una participación de los indígenas que viven en las tierras bajas de la Amazonía, en la explotación de los recursos naturales. Es decir, CONAP exige una involucración equitativa para los indígenas en cuanto a los recursos naturales, mientras

¹¹² CONAP, Misión y visión.

AIDSESEP aboga por el retiro de las empresas que explotan en los territorios indígenas. Para sintetizar, AIDSESEP insiste en autonomía, mientras tanto CONAP hace un alegato por la integración.¹¹³

¹¹³ cf. Rößler, Pág. 211ss.

CUARTA PARTE

8 La defensa de los derechos indígenas en Madre de Dios

Después de estudiar el nivel macro, hay que analizar la perspectiva micro, es decir, las organizaciones indígenas que actúan en Madre de Dios y específicamente FENAMAD, que surgió en el contexto de la irrupción de movimientos indígenas. El Estado Peruano demostró en más de una ocasión que la legislación internacional y nacional no es suficiente para representar realmente los intereses de los pueblos indígenas. Como se evidencia, los intereses capitalistas se están imponiendo sobre los asuntos y valores de los indígenas, o más bien, la mayoría de la población peruana. Para enfrentar a esa problemática, se establecieron organizaciones locales y por lo tanto, se fortaleció el movimiento indígena en Madre de Dios.

8.1 El movimiento indígena en Madre de Dios

La historia de la región demuestra que la minería era una causa, porque miles de personas migraron de departamentos como Cusco y Puno a la región de Madre de Dios. Alrededor de 500 mineros actuaban al principio de los noventa en el territorio comunal de San José del Karene. Por consiguiente, había varias denuncias por parte de indígenas afectados y así surgieron conflictos por varias décadas, porque la legislación minera no tomó en cuenta la situación de los pueblos indígenas, campesinos, pescadores y otros afectados. No solo la “invasión” minera causó conflictos, sino también la discriminación hacia los indígenas ha sido visible en las agresiones. Comunidades indígenas, entre otros líderes Harakmbut, empezaron a actuar en organizaciones como AIDSESEP.

Por necesidad de tener una representación indígena se fundió la Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) en 1982.

8.1.1 FENAMAD

Hasta la mitad de los años noventa, existían continuamente denuncias hacia los mineros, incluso murieron tres indígenas en un conflicto con mineros en las comunidades San José del Karene, Boca del Inambari y Barranco Chico. Con el apoyo del Centro Eori¹¹⁴ se logró la titulación de 12 comunidades nativas. En la década de los noventa, FENAMAD sufrió una crisis debido al crecimiento, al mismo tiempo los recursos financieros ya no eran suficientes para todas sus actividades. En aquel entonces, el gobierno de Fujimori firmó contratos con empresas de hidrocarburos, reapareciendo nuevamente un boom económico. La organización logró con esta gestión una visualización de la situación indígena ante la población civil.

FENAMAD trabaja en el 2012 en las siguientes áreas:

Organización y Gestión: fortalecer el nivel organizativo en los pueblos indígenas.

Territorio y Recursos Naturales: garantizar los derechos territoriales.

Economía y Producción: Wanamei y la Reserva Comunal AmaraKaeri.

Educación y Cultura: educación bilingüe.

Salud Indígena: revaloración y restablecimiento de la medicina tradicional.

Comunicaciones: mejorar la comunicación con las bases y la sociedad.

Género: proyecto Mujer Indígena.

¹¹⁴ Centro EORI de Investigación Promoción Regional.

Turismo.¹¹⁵

A partir de estos ítems, se pasará a desarrollar el área de economía y de producción, es decir, el proyecto de Wanamei y la Reserva Comunal Amarakaeri y los logros del ámbito de los recursos naturales y territorio.

La Reserva Comunal Amarakaeri (RCA) tiene recursos silvestres, históricos, culturales y paisajísticos, es decir, cuenta con un potencial turístico. Con el fin de establecer un turismo sostenible se formó la Empresa de Turismo Indígena Wanamei, con la participación de varias comunidades indígenas. Ésta labora presuponiendo un principio de responsabilidad para el ambiente y la socioeconomía. Esa forma del turismo tiene como objetivo mostrar las riquezas naturales y dar una panorámica en los valores culturales de los indígenas.

Aún se comprobará si el turismo es una evolución grata para los pueblos indígenas en Madre de Dios. Cabe mencionar que el turismo sostenible de la región, vivió una subida considerable en las últimas décadas.

Existen varias definiciones e interpretaciones en cuanto al turismo sostenible dada la complejidad de este concepto. Según la Organización Mundial del Turismo, una posible definición del turismo sostenible puede ser así:

“Dar un uso óptimo a los recursos medioambientales, que son un elemento fundamental del desarrollo turístico, manteniendo los procesos ecológicos esenciales y ayudando a conservar los recursos naturales y la diversidad biológica.

Respetar la autenticidad sociocultural de las comunidades anfitrionas, conservar sus activos culturales y arquitectónicos y sus valores tradicionales, y contribuir al entendimiento y la tolerancia intercultural.

¹¹⁵ cf, FENAMAD, 2012, Área de trabajo.

Asegurar unas actividades económicas viables a largo plazo, que reporten a todos los agentes, unos beneficios socio-económicos bien distribuidos, entre los que se cuenten oportunidades de empleo estable y de obtención de ingresos y servicios sociales para las comunidades anfitrionas, y que contribuyan a la reducción de la pobreza.”¹¹⁶

Para decirlo en las palabras de Marcela Bertoni:

“Para un desarrollo factible del turismo sostenible, la cuestión es la identificación de las necesidades sociales. Es importante que no solo tengan en cuenta los impactos del turismo, la capacidad de carga turística y las modalidades de actividad turística, sino además las capacidades institucionales de la región y su estilo de desarrollo.”¹¹⁷

La vida de los pueblos indígenas depende de la situación de su territorio y sus recursos naturales. La contaminación del medio ambiente y la vulneración de sus derechos territoriales afectan su modo de vivir. La consecuencia trae consigo un círculo vicioso con consecuencias desastrosas para la naturaleza igual que para los seres humanos.

FENAMAD apunta buenos logros referente al sector del territorio y los recursos naturales.

Entre otras cosas, la titulación de 25 comunidades y el reconocimiento de 30 comunidades nativas y la colaboración para la elaboración de la Reserva Comunal Amarakaeri. Además, cooperan con los pueblos indígenas en la defensa de sus derechos territoriales frente a las empresas mineras, implementando además sistemas de vigilancia para garantizar la integridad del territorio. Otro aspecto importante ha sido la

¹¹⁶ OMT.

¹¹⁷ Bertoni, 2007, Pág. 162.

creación oficial de la Reserva Territorial en beneficio de los pueblos aislados de la región en 2002.¹¹⁸

8.1.2 La Alianza de Federaciones de Madre de Dios

La Alianza de Federaciones de Madre de Dios se fundó en 2000. Dos años después, ya contaba con cinco asociaciones sociales y productivas:

Indígenas (FENAMAD)
Agricultores (FADEMAD)
Maderos formales (FEPEFMAD)
Castañeros (FEDECAMD)
Mineros (FEDEMIN)

En 2009, la Alianza de Federaciones aumentó a once organizaciones. Se juntaron los siguientes miembros:

Federación de Asentamientos Humanos de Madre de Dios
(FEAHMAD)
Federación de Club de Madres (FECLUBMAD)
Federación de Mototaxistas Urbanos de Madre de Dios
(FETRUDMAD)
Movimiento Cristiano Campesino de Madre de Dios
(MOCRICAMD)
Cámara de Comercio de Madre de Dios
Asociación de Agricultura Ecológica

En cuanto a su campo de actividades, la Alianza de Federaciones coordina las organizaciones sociales y productivas, analizando normas y proyectos del gobierno central o regional.¹¹⁹

¹¹⁸ cf. FENAMAD, 2012, Área de territorio.

¹¹⁹ cf. Huertas Castillo, 2010, Pág. 65ss.

8.2 El movimiento indígena como respuesta social

El movimiento indígena es parte de un fenómeno más conocido como movimiento social. También este ámbito cuenta con varias definiciones referente al movimiento social. No obstante, se puede comprender unos criterios: el movimiento social es un colectivo de individuos con valores, intereses y objetivos parecidos. Existe alguna continuidad temporal, pero en cuanto al espacio no se puede hablar de una dependencia. Está formado en contraste a otro grupo social. En muchos casos, los movimientos sociales contemporáneos pretenden una reforma estructural, remitiéndose a sus derechos. Si un movimiento indígena tiene éxito o no depende también de estructuras poder y de sus actores. Frecuentemente, se trata de una acción repetida para lograr sus objetivos. Lo característico en un movimiento indígena son los procesos de delimitación y diferenciación, así como la gran heterogeneidad social además de la cultural: una circunstancia, que provoca tirantéz y conflictos. Lo esencial aquí es la exigencia hacia un cambio de las estructuras sociales para poder conservar su forma de vida tradicional.¹²⁰

El movimiento indígena tiene una larga tradición en Perú y en otros países de Latinoamérica, pero la emergencia de los pueblos indígenas, que actúan en el ámbito social y político, es un fenómeno relativamente nuevo en el mundo.¹²¹ En el caso de Madre de Dios, analizaré algunos de los acontecimientos más importantes de los últimos años. Ellos son:

8.2.1 El Paro Regional de Madre de Dios en el 2008

El paro regional se realizó los días 7, 8 y 9 de julio de 2008. La causa reside en la vulneración de los derechos del pueblo amazónico provocado por el gobierno peruano, el cual promulgó normas para el despojo territorial de las comunidades indígenas y otras áreas sociales. Incluso se tomaron medidas inconstitucionales para corresponder a las exigencias del sector económico. Aquí, algunas demandas en el ámbito regional:

¹²⁰ cf. Rößler, 2008, Pág. 31ss.

¹²¹ cf. Escárzaga/Gutiérrez, 2005, Pág. 49.

Derogar el Decreto Legislativo N°1015, que infringe contra la autonomía y la propiedad colectiva de la tierra de las comunidades indígenas.

Derogar el Decreto Legislativo N°1010, que favorece la informalidad en el sector minero.

Dejar los proyectos de distintas leyes que afectan la tierra, las propiedades con subasta y ventas.

Libre acceso y pleno control sobre agua, suelo, bosque, además se pide el respeto al derecho sobre la propiedad de la tierra.

Establecer y promover una agricultura sostenible, así como una educación bilingüe adecuada.

Instalar la comisión de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Los primeros días del paro se desarrollaron de forma pacífica hasta el día del incendio del Gobierno Regional de Madre de Dios. Ante lo ocurrido, la prensa prestó atención al paro. La llegada de la Policía Nacional del Perú generó el caos en la ciudad de Puerto Maldonado. Hubo varios detenidos y algunos se encontraban heridos.

Con respecto a los resultados del paro regional, la mayor parte de las demandas no fue aprobada. La Comisión de Alto Nivel concluyó con algunos acuerdos en relación al sector agrario minero.¹²²

8.2.2 Segunda movilización social contra los decretos legislativos de 2009

En abril de 2009 se convocó de nuevo un paro regional contra los decretos legislativos. En el paro participaron también las organizaciones regionales FENAMAD y la Alianza de Federaciones, así como la población indígena. A diferencia del año anterior, el paro se realizó de forma pacífica, lo que se debe también al hecho de que las autoridades

¹²² cf. Huertas Castillo, 2010, Pág. 105ss.

locales convocaron a una reunión para tratar a las demandas. A continuación, se logró una reunión en Lima para tratar las demandas.¹²³

8.2.3 El Paro Minero, de 2012

Alrededor de 30.000 a 40.000 mineros ilegales trabajan en la región de Madre de Dios, incluyendo 10 comunidades indígenas. Muchos pertenecen a otros departamentos y migraron creyendo encontrar grandes cantidades de oro. El 18 de febrero se promulgó el Decreto Legislativo N°1100 que prohíbe cualquier actividad minera sin autorización estatal. A consecuencia de ello, los mineros y los indígenas entraron en huelga y se formó un conflicto violento entre la policía y los huelguistas. Si se destruye la maquinaria con la que ejecutan su trabajo, existe el peligro de que se vayan a otras regiones para continuar con su oficio en el oro. Los intereses de los mineros ilegales y los del Estado Peruano son muy distintos, una base donde se depositarán muchos conflictos que se realizarán en el futuro.¹²⁴

Para concluir la temática de la minería y las comunidades indígenas es preciso citar FENAMAD:

[...] “cabe manifestar que los diferentes gobiernos, en su oportunidad, nunca se han preocupado en solucionar los problemas mineros de las comunidades, pero en cambio a las grandes mineras si les otorga las facilidades para que sean legales, quisiéramos preguntar al gobierno actual qué tipo de inclusión es esa.”¹²⁵

Tras una consideración meticulosa de los argumentos, se puede concluir que la minería ya está establecida en la vida económica de los indígenas. Muchas familias dependen de la actividad minera, resulta difícil prohibir a

¹²³ cf. Huertas Castillo, 2010, Pág. 128ss.

¹²⁴ cf. FENAMAD, 2012, Minería ilegal; cf. Willer, 2012.

¹²⁵ FENAMAD, 2012, Minería ilegal.

las pequeñas mineras y minería artesanal en los territorios comunales, sin crear otro ámbito de trabajo adecuado a su estilo de vida.

Sin embargo, sobre ese punto polémico los ánimos andan divididos. No todos los que trabajan en la minería ilegal son mineros artesanales, muchos ya utilizan maquinaria especializada, contaminando así el medio ambiente y perjudicando su propia salud.

9 Propuestas para el desarrollo en la Amazonía

Según los expertos, la Amazonía Peruana está en la peor crisis de las últimas décadas. Desnutrición, pobreza y erosión de los ecosistemas naturales son solo algunos problemas que se encuentran en esta región.

La propagación de los biocombustibles, es decir, la expansión de los sembríos de la caña de azúcar, de palma aceitar y otros cultivos es un peligro para el medio ambiente de la Amazonía y su biodiversidad.

La Amazonía Peruana cuenta con 9 millones de hectáreas de área deforestada y 65 millones de hectáreas de área de bosques. De este porcentaje, 18 millones de hectáreas de bosques en áreas naturales están protegidas y 2 millones de hectáreas pertenecen a reservas de pueblos indígenas en aislamiento voluntario.

Aquí se plantea la pregunta de cómo debe enfrentarse esa problemática. Una propuesta sería crear una agenda amazónica del siglo XXI que una toda la Amazonía y la promulgación de una Ley Marco para su desarrollo sostenible. Además, falta una educación con enfoque hacia los valores y conocimientos de los indígenas.¹²⁶

En tal caso, éstas son posibilidades para mejorar la situación actual. No obstante, esta tesis pretende analizar toda la problemática desde una perspectiva diferente. Hay que considerar acontecimientos pasados y así se debe aprender de los errores cometidos, tomando en cuenta que los indígenas pueden tener más impacto en asuntos locales que personas de fuera.¹²⁷

¹²⁶ cf. Reymundo Mercado/ Nájjar Kokally, 2011, Pág. 186ss.

¹²⁷ cf. Posey/ Balick, 2006, Pág. 4.

9.1. El valor del conocimiento tradicional

Desde los años noventa se conocen los rituales de ayahuasca también en los países occidentales. La planta sudamericana conquistó el mundo, por lo tanto, entró el chamanismo en las culturas del Oeste. La demanda de chamanes aumentó considerablemente en los últimos años incluso que ya es difícil de satisfacerla.¹²⁸ Aquí se ve muy bien los efectos de la globalización, pero también la necesidad de formar una vida alternativa. En el Perú se desarrolló un turismo de ayahuasca. Ciudades como Iquitos, Puerto Maldonado, Pucallpa y Tarapoto sacan provecho de ello.¹²⁹



Ilustración 7: Publicidad de Ayahuasca. Puerto Maldonado, 2009. (Foto: Martina Wriesnig)

Acerca de la importancia y beneficios naturales de la conservación del conocimiento indígena, se puede decir que la protección de la diversidad

¹²⁸ cf. Adelaars/ Rättsch/ Müller-Ebeling, 2006, Pág. 245.

¹²⁹ cf. Adelaars/ Rättsch/ Müller-Ebeling, 2006, Pág. 208.

cultural está en la más alta prioridad, incluyendo el conocimiento chamánico sobre la cosmología y la etnobotánica.

El conocimiento indígena o tradicional¹³⁰ se encuentra también en el ámbito ecológico, en el conocimiento ecológico tradicional para la conservación y el desarrollo.

Para estudiar la conservación del conocimiento tradicional de los indígenas hay que entender primero el concepto del “conocimiento tradicional”.

Encontramos el término en las siguientes áreas:

La identidad y naturaleza de sociedades con conocimientos tradicionales.

La relación entre conocimiento tradicional y otras formas del conocimiento.

Derecho de propiedad en sociedades con conocimiento tradicional.

Folklore y conocimiento tradicional y el dominio público.¹³¹

Brush se refiere en 1996 a dos definiciones en cuanto al conocimiento indígena:

¹³⁰ Uso los términos “conocimiento tradicional” y “conocimiento indígena” como sinónimos, ya que me refiero principalmente al conocimiento tradicional de los indígenas.

¹³¹ cf. Dutfield, 2004, Pág. 91.

“A broader definition refers to popular or folk knowledge that can be contrasted to formal and specialized knowledge that defines scientific, professional, and intellectual elites in both Western and non-Western societies. Broadly defined, indigenous knowledge is the systematic information that remains in the informal sector, usually unwritten and preserved in oral tradition rather than texts. In contrast, formal knowledge is situated in written texts, legal codes, and canonical knowledge. Indigenous knowledge is culture-specific, whereas formal knowledge is decultured.”¹³²

El conocimiento tradicional no es por naturaleza no-científica. En la cita anterior, existe una conexión forzada entre lo tradicional y lo antiguo, es decir, que solo el conocimiento antiguo es tradicional. En la actualidad esta definición ha roto ya sus delimitaciones: el conocimiento tradicional puede ser nuevo así como antiguo.¹³³

Este tipo de conocimiento se califica por fenómenos naturales, regionales y locales. Es difícil deducir generalizaciones y crear modelos abstractos para transmitir su conocimiento. El conocimiento de la naturaleza surge, por así decirlo, de una base social.¹³⁴

Es imposible categorizar todo el conocimiento indígena debido a su complejidad y diversidad. Ante ello, se organizarán categorías del conocimiento indígena que se encuentran en la ciencia occidental:

Etnoecología

Etnopedología

Etnozoología

Etnomedicina y etnofarmacología

Etnobotánica

Etnoagricultura y agroforestería¹³⁵

¹³² Brush, 1996, Pág. 4.

¹³³ cf. Dutfield, 2004, Pág. 94s.

¹³⁴ cf. Kuppe, 2002, Pág. 117s.

¹³⁵ cf. Posey/ Plenderleith, 2004, Pág. 65s.

Hay cuatro hechos para la necesidad de controlar y comercializar el conocimiento indígena desde el punto de vista capitalista.

Grupos indígenas controlan y mantienen muchos recursos biológicos de gran importancia.

Los recursos biológicos son de interés para la industria y la población mundial.

Los grupos indígenas así como los recursos biológicos están en peligro.

La propiedad intelectual es una posible manera de fomentar la creación, compartiendo los bienes intelectuales tal como el conocimiento de las plantas.¹³⁶

Si se deja de lado el tema capitalista, para darle importancia al conocimiento indígena, se encuentra un concepto muy distinto. Según la Organización Mundial de la Salud, aproximadamente el 80% de la población mundial depende de medicina tradicional, es decir, el conocimiento tradicional es indispensable para su supervivencia. Además, algunos grupos indígenas utilizan este tipo de conocimiento para su sustento y bienestar, aún más para explorar su ecosistema.

En resumen, el conocimiento tradicional es una acumulación compleja de conocimientos, creencias y cosmovisiones, un fenómeno holístico dentro de una sociedad humana. La conexión entre los pueblos indígenas y sus territorios se transmite por su conocimiento tradicional, es indispensable para el funcionamiento de la explotación de los recursos.¹³⁷

Si se toma en consideración la totalidad, el conocimiento tradicional ayuda a los indígenas para mantener su calidad de vida y al mismo tiempo promueve al desarrollo económico.¹³⁸

¹³⁶ cf. Brush, 1996, Pág. 2.

¹³⁷ cf. Kuppe, 2002, Pág. 117ss.

¹³⁸ cf. Dutfield, 2004, Pág. 97.

9.1.1 Obtener beneficios del conocimiento indígena

La industria y la economía se dieron cuenta muy rápido cómo sacar provecho del conocimiento indígena. Empezando por la época del colonialismo y sus productos extractivos, hasta la actual industria farmacéutica, todos rindieron grandes beneficios. Con creciente interés en productos naturales, medicinales, cosméticos, agricultores y de artesanía, aumentó también la actividad científica en sistemas tradicionales. Se estima un potencial económico muy alto en lo concerniente al conocimiento tradicional. Al parecer, proteger al conocimiento tradicional mejora al comercio de muchos “países en desarrollo” para exportar sus productos relacionados con el conocimiento tradicional.

Por lo tanto, se podría decir que estamos introduciendo una forma neo-colonial de la explotación de los pueblos indígenas, el conocimiento es visto como mercancía.¹³⁹ A partir de aquí resulta una comercialización de plantas tradicionales por parte del sector agrario, farmacéutico y biotecnológico.¹⁴⁰

9.1.2 El conocimiento chamanístico de los Amarakaeri

El conocimiento indígena viene del mundo invisible y va transmitiéndose a experiencias colectivas o personales con los espíritus. Otra sabiduría viene de los mitos, cuentos, canciones, chindign; sin embargo, la información se desarrolló por encuentros entre los wayorokeri y los espíritus y también por eventos especiales.

La información que viene de los mitos, cuentos y canciones se aprende desde la niñez, o en la casa, o en eventos públicos. El chindign no es tan fácil de aprender, hay que estudiarlo por mucho tiempo. En San José del Karene se estima mucho el conocimiento de los wamanoka`eri, lo que principalmente se transmite dentro del mismo hogar o miembros de la misma filiación. Es notable, que los wayorokeri pueden cambiar su

¹³⁹ cf. Posey/ Plenderleith, 2004, Pág. 3s.; cf. Dutfield, 2004, Pág. 98s.; cf. Kuppe, 2002, Pág. 129.

¹⁴⁰ cf. Reinhardt, 2002, Pág. 165.

filosofía y cosmología si reciben un requerimiento de arriba, es decir, por orden del mundo invisible. Por este motivo, la cosmología es algo flexible y alterable. Los wayorokeri tienen la habilidad para encontrar las causas de enfermedades a través de los sueños. Andrew Gray explica el método de curación:

“If someone wants to illustrate the possible effects of the waweri river spirits, for example, they will point to someone’s illness and analyze the symptoms: how the rounds were heard at night calling the sick person to the water; the rush of water the patient could hear inside the ears. Maybe this symptom has not been encountered before, but it adds to the general knowledge of those spirits.”¹⁴¹

Partiendo de este punto se puede deducir que el conocimiento es acumulado y la cosmología puede cambiar su énfasis según las realidades históricas de la comunidad.¹⁴²

9.1.3 Sumak kawsay, el buen vivir

Después de una introducción a diferentes aspectos del conocimiento tradicional, me gustaría dar un ejemplo del campo jurídico, es decir, debatir el concepto de “sumak kawsay” a su utilidad y realización en cuanto a una propuesta para la Constitución Peruana. El concepto “sumak kawsay” es de origen kichwa, significa traducido “el buen vivir” y viene de la filosofía y cosmovisión indígena de los Andes. El economista ecuatoriano Alberto Acosta explica lo que pretende realmente este concepto:

[...] “se planteó el Buen Vivir o sumak kawsay (en kichwa) como una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la Naturaleza,

¹⁴¹ Gray, 1997, Pág. 90.

¹⁴² cf. Gray, 1997, Pág. 88ss.

*a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en el país y en el tierra.*¹⁴³

La Constitución Ecuatoriana -también la de Bolivia- usan una concepción indígena-tradicional como elemento básico para el ordenamiento y la legitimación de la vida política.

Ahora bien, ¿será posible un desarrollo distinto dentro del mundo capitalista e incluso razonable adoptar un concepto diferente para el desarrollo indígena en el Perú?

Ecuador y Bolivia dieron el primer paso, también en el Perú existe el concepto del “buen vivir” en el mundo indígena, pero no fijado en la Constitución política. En el ámbito de la cosmovisión indígena no existe el concepto de un estado de subdesarrollo en vías de progreso, ni un estado en vías de desarrollo: no existe esa visión típica del mundo occidental. Además, el concepto del “buen vivir” consiste en elementos históricos y filosóficos. Estos últimos pueden ser universales. Es inaceptable que algunos privilegiados vivan una vida fácil, mientras la mayoría tiene que sufrir. Ello trae consigo el sistema capitalista. Siguiendo con la filosofía que sustenta el concepto del buen vivir, un concepto tradicional de desarrollo para alcanzar una visión diferente y más rica en cuanto a su contenido. Evidentemente no se trata de un extracto de la vida occidental, sino de un concepto que tiene como objetivo una vida llena de dignidad y sostenibilidad. Consecuentemente, se busca una economía diferente, caracterizada por la libre competencia y la garantía de una convivencia intacta entre la sociedad y la naturaleza.

Por lo tanto, la Constitución debe ser de todos y no solamente de un gobierno.¹⁴⁴ El seguimiento de una sola estrategia universal, está condenada al fracaso. Hace falta de rutas distintas para lograr la benevolencia de todos.¹⁴⁵

¹⁴³ Acosta, 2011, Pág. 38.

¹⁴⁴ cf. Acosta, 2011, Pág. 38ss.

¹⁴⁵ cf. Höll, 1994, Pág. 61.

En el caso del Perú, un país con tantos pueblos indígenas, hace falta una concepción indígena en la Constitución actual. El “sumak kawsay” sería un buen comienzo hacia una política más a favor de la población indígena.

Alberto Acosta puntualiza:

“Finalmente, el Buen Vivir -en tanto filosofía de vida- abre la puerta para construir un proyecto liberador y tolerante, sin prejuicios ni dogmas. Un proyecto que, al haber sumado muchas historias de luchas de resistencia y de propuestas de cambio, al nutrirse de experiencias nacionales e internacionales, se posiciona como punto de partida para construir democráticamente una sociedad sustentable en todos los ámbitos.”¹⁴⁶

9.2 La decolonización y la autodeterminación de los pueblos indígenas

Muchos países con poblaciones indígenas tienen su origen histórico en la expansión y aparición de imperios coloniales europeos. El colonialismo internacional hizo sitio al colonialismo moderno interno, el cual se ha intensificado por el neoliberalismo, una política sin respeto al fondo cultural. La economía globalizada reparte sus mercancías e intereses, sin miramientos y así el conocimiento humano tiene solamente carácter mercantil. Lo esencial aquí es la influencia neoliberal en el trato con el conocimiento humano. Este punto tiene como objetivo desarrollar las relaciones y desenvolvimientos entre el nuevo y el antiguo colonialismo y el espacio vital de los pueblos indígenas. Un peligro concreto ha sido la política territorial del colonialismo, para ser exactos, las tierras baldías fueron conquistadas por contratos o simplemente ocupaciones y se convirtieron en tierras estatales. Después de todo, el trato colonialista con los pueblos indígenas se caracteriza por dos contraposiciones: una explotación intensiva no-renovable de algunos recursos y una

¹⁴⁶ Acosta, 2011, Pág. 64.

conservación ficticia de la “naturaleza sin humanos”. Nació el discurso sobre los “salvajes” o “indios bravos”. Durante la época de la colonización se cometieron genocidios y etnocidios. La población indígena del Perú disminuyó entre 1520 y 1620 de nueve millones a 670.000 habitantes. Con la destrucción de los pueblos indígenas, se eliminó también su aporte en cuanto a la conservación de sus tierras y recursos. Se perdió el conocimiento. La extinción de las lenguas autóctonas y la asimilación cultural aporta esta tragedia. Es interesante que la influencia colonial esté en directa relación con el peligro, con cual el conocimiento indígena se ve confrontado, auto-determinado desde un punto de vista cultural. En las últimas décadas había reconocimientos por parte de los derechos nacionales, un desarrollo jurídico a nivel nacional. Lamentablemente, hay que tomar nota del descuido global de los derechos a sobrevivir.¹⁴⁷

9.3 La diversidad biológica

Este término no solo es utilizado entre biólogos, sino también a escala mundial, es decir, existen numerosas definiciones e interpretaciones. El Convenio sobre la Diversidad Biológica (CBD) de las Naciones Unidas entró en vigor en 1993 y tiene tres objetivos principales:

“La conservación de la diversidad biológica

La utilización sostenible de los componentes de la diversidad biológica

La participación justa y equitativa de los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos”¹⁴⁸

Por diversidad biológica se entiende hoy en día la riqueza de especies vegetales, zoológicas y de hongos en una región específica. Es imposible dar números exactos en cuanto a todas las especies mundiales. Se estima una desaparición de especies de aproximadamente 4000 especies

¹⁴⁷ cf. Kuppe, 2002, Pág. 120ss.

¹⁴⁸ CBD, 1993.

al año debido a la deforestación tropical.¹⁴⁹ Por otro lado, la población indígena en referencia a la explotación de sus recursos, se caracteriza por los siguientes factores:

La diversidad

Las áreas en pequeña escala

La extensividad

La flexibilidad¹⁵⁰

La conservación de la diversidad biológica está en directa relación con los pueblos indígenas. Muchas plantas y animales son de importancia decisiva para el entorno vital de los indígenas. El conocimiento indígena es esencial para la gestión de la biodiversidad, aparte de eso, habitan muchos pueblos indígenas en zonas con la mayor diversidad biológica del mundo. En este caso también los Amarakaeri de Madre de Dios.

En el siguiente capítulo se abocará a la parte final de la tesis, ahondando en el planteamiento con respecto a la hipótesis.

¿Qué significa todo lo desarrollado en relación a la identidad cultural como herramienta básica para la defensa de los derechos indígenas?

¹⁴⁹ cf. Hödl, 2006, Pág. 259ss.

¹⁵⁰ cf. Kuppe, 2002, Pág. 113ss.

9.4 El “desarrollo con identidad”

“El desarrollo con identidad de los pueblos indígenas se refiere a un proceso que comprende el fortalecimiento de los pueblos indígenas, la armonía e interacción sostenida con su medio ambiente, la buena administración de los territorios y recursos naturales, la generación y el ejercicio de autoridad, y el respeto a los valores y derechos indígenas, incluyendo los derechos culturales, económicos, sociales, e institucionales de los pueblos indígenas, de acuerdo a su propia cosmovisión y gobernabilidad.”¹⁵¹

El Banco Internacional de Desarrollo (BID) da una definición muy clara de lo que puede significar “desarrollo con identidad”. No hay nada que objetar ello, es imprescindible una perspectiva de parte de las poblaciones indígenas y no al revés. No se trata aquí de utilizar un concepto anticapitalista, sino tratar de tomar en cuenta, la definición del desarrollo desde su imagen indígena. Concretamente, debemos interrogarnos sobre la utilidad del concepto de desarrollo con identidad, para ver si es posible una invención de formas alternativas de desarrollo. Sin embargo, no se puede negar la constante pobreza y los problemas ambientales y territoriales, que afectan los pueblos indígenas. Los últimos treinta años, se ve claramente una transformación enorme de los mundos indígenas en América Latina.¹⁵²

A pesar de avances y reformas que ya discutidas en los capítulos anteriores, la situación de los pueblos indígenas en el Perú sigue vulnerable y está llena de conflictos. Ahora bien, resulta un hecho que la política privilegia y financia solo algunos sectores capitalistas y modernos que pueden competir en el mercado global. Si retomamos el concepto de la BID, *una política de desarrollo con identidad supone presionar a los Estados para que modifiquen sus políticas, macroeconómicas a favor de*

¹⁵¹ BID, 2006. Pág. 21.

¹⁵² cf. Foyer, 2010, Pág. 33ss.

*la pequeña producción agrícola.*¹⁵³ Además, los pueblos indígenas deben existir como actores colectivos, para defender su autonomía y sus formas tradicionales.¹⁵⁴

La identidad cultural como herramienta básica para la defensa de los derechos indígenas:

Ahora bien, y para finalizar, volveremos al tema central, es decir, si la identidad cultural tiene potencial para defender a los derechos indígenas. Los Amarakaeri y muchos otros pueblos indígenas ya pasaron décadas junto a la cultura occidental, de ahí se deduce que la influencia es innegable y presente en la vida cotidiana. El genocidio y etnocidio han contribuido en la pérdida de su identidad y su cultura. Resulta que el mundo indígena está enfrentado con cambios graves. Este hecho se debería incluir para poder comprender la importancia de los movimientos indígenas y sus correspondientes organizaciones e instituciones. El concepto de la identidad cultural es un sentimiento de pertenencia, algo dinámico y fluctuante. Debido a ello, es tanto más importante la insistencia y la adhesión en un concepto como la identidad cultural para los pueblos indígenas.

Como dice un proverbio, "la única lucha que se pierde es la que se abandona". Los Amarakaeri siguen luchando por una vida en armonía con la naturaleza y sus territorios.

¹⁵³ Gros, 2010, Pág. 362.

¹⁵⁴ cf. Gros, 2010, Pág. 359ss.

10 Problemas en la realización efectiva de los derechos indígenas en la Amazonía Peruana

Este capítulo sintetizará los problemas que surgen en la realización efectiva de los derechos indígenas en la Amazonía Peruana. Existen varios contratos y convenios que se ocupan de ellos. Pero ¿cómo funciona la realización y por qué hasta el día de hoy no es posible encontrar vías precisas que cumplan con las dos “instituciones”, es decir, con los intereses del estado y de los indígenas?

Los conflictos ocurrieron en un contexto de tensiones crecientes provocadas por proyectos de desarrollo del centralismo. Los grupos indígenas amazónicos lucharon y continúan luchando por su preservación simbólica. Estamos hablando de un asunto mucho más amplio de lo que parece al principio. Para mostrar claramente dónde empieza la problemática, citaré al ex presidente del Perú Alan García en una entrevista después de los sucesos en Bagua el 5 de junio de 2009, producto de un enfrentamiento entre indígenas y la policía con una pérdida en total de 35 personas. El ex presidente señaló:

*"...Ya está bueno, estas personas no tienen corona, no son ciudadanos de primera clase que puedan decirnos 400 mil nativos a 28 millones de peruanos tú no tienes derecho de venir por aquí, de ninguna manera, eso es un error gravísimo y quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo..."*¹⁵⁵

Alan García hizo referencia a los indígenas que defendieron sus espacios geográficos. ¿Quiénes son ciudadanos de "primera clase" para el ex Presidente del Perú, acaso los indígenas de la Amazonía son ciudadanos de segunda clase? La discriminación y el racismo son temas muy presentes -profundamente analizados-, pero todavía faltan competencias

¹⁵⁵ Panamericana Televisión, 24 horas, 5. Julio de 2009.

para salir del imaginario racial. Jorge Bruce, un psicoanalista peruano observa en el racismo peruano lo siguiente:

“Como lo veremos, tal ha sido el caso en la Historia del Perú, recorrida por el racismo en un incesante proceso adaptativo a las diversas matrices de relaciones sociales que se han sucedido, desde la colonia hasta la actualidad poscolonial.”¹⁵⁶

El racismo no es un fenómeno nuevo en el Perú, anteriormente estuvo inmerso en distintas etapas por discriminaciones e injusticias. El punto de partida nace con la relación entre los españoles e incas durante la conquista del Perú.

La discriminación social en el Perú es tema de extensas encuestas e investigaciones. La mayoría de peruanos sienten que el origen étnico junto a la identidad cultural siguen siendo determinantes en la generación de distancias sociales. Los grupos indígenas son grupos limitados en el ejercicio de sus derechos, seguido por los afroperuanos, afrodescendientes y los mestizos.¹⁵⁷ Ahora bien, si la sociedad peruana ha cambiado mucho durante los pasos de la Historia, el racismo continúa indubitado como la exclusión más dolorosa y agravante en nuestro tiempo. El estereotipo del indígena amazónico en la visión del mundo capitalista no difiere mucho de aquel que surgió durante el colonialismo. Atributos como, “primitivos” o “salvajes” circulan hasta el día de hoy.

Las sociedades continúan con modelos imperantes de los rasgos estéticos en cuanto a la piel “blanca” y una identidad privilegiada, fenómeno que no es único del Perú. Durante la breve estancia en este país, se pudo comprobar el fantasma social de “ser blanco”. Es indispensable mostrar los discursos racistas, los cuales están arraigados en muchos ámbitos del plano cotidiano y sobre todo en el entorno político, donde esta situación va tornándose cada vez más agresiva.

¹⁵⁶ Bruce, 2007, Pág. 16ss.

¹⁵⁷ cf. Bruce, 2007, Pág. 26.

Bruce describe el sentimiento del racismo, lo consideraba así:

“En donde “blanco” condensa, acolchona una serie de sentidos y “serrano”, otra. La primera es altamente valorada y la segunda no. Más bien resulta denigrada, desvalorizada, generadora de vergüenza, humillación y hasta culpa.”¹⁵⁸

Sin embargo, el racismo no es la única causa que complique la realización correcta de los derechos y necesidades indígenas. Tomando en cuenta todo lo anterior, los problemas y conflictos de los indígenas en Madre de Dios acerca de una realización efectiva se debe a múltiples factores. Pobreza y desigualdades regionales aumentan, sobretudo en distintas provincias con alta población indígena. Igualmente variadas son las causas que provocan la pobreza rural. La creciente destrucción de los recursos naturales y los difusos derechos sobre sus tierras son solo algunos factores que empeoran la situación. El mundo indígena de Madre de Dios comparte una historia de subordinación y de no reconocimiento de sus culturas. La recuperación de sus tierras, reñido muchas veces en movimientos sociales es un tema que hasta ahora no puede solucionarse. Es difícil aprender del pasado y valorar las riquezas de estas culturas milenarias. Abunda también el desconocimiento y la negación de las cosmovisiones amazónicas. En otras palabras, la falta de valoración y entendimiento de la estructura simbólica indígena va en continuo detrimento.

En la enorme tarea de analizar los factores que resultan en no prestar oídos a los grupos indígenas, cada individuo debe reconocer y asumir sus responsabilidades. Sin embargo, se necesita una buena colaboración por ambas partes, la del estado y la de los grupos indígenas. La imagen del otro como por parte de una sociedad “moderna” y extranjero para los indígenas no es útil si se aspira a soluciones equilibradas. En el terreno de la relación entre teorías de cultura y de desarrollo se sigue hablando de una ambivalencia. El concepto de la cultura se encuentra en una

¹⁵⁸ Bruce, 2007, Pág. 89.

contradicción entre “peligroso” y a la vez “en peligro”. Muchos intentos de realización flaquean porque no es suficiente solo remitir a la diversidad cultural, lo que sería una perspectiva favorable es apuntar a la pregunta de cómo se puede implementar ese valor de cada cultura en la política del desarrollo.¹⁵⁹

El conflicto en los territorios de los Amarakaeri es una historia viciada de irregularidades, es decir, de continua violación de derechos.

“Durante años los indígenas han viajado bajo un cerco feroz. Su hábitat natural de vida fue achicándose, reduciéndoles en varios cientos de hectáreas. Las migraciones de foráneos atraídos por el caucho, la caoba, y el oro provocaron enfrentamientos y muertes. En el fragor de esta resistencia fue creciendo el mito del indígena defensor de la amazonía.”¹⁶⁰

Ahora bien, para finalizar, los nuevos conflictos en Madre de Dios giran en torno a reivindicaciones territoriales y el control de los recursos naturales. Ello se debe a una lógica capitalista, concepto latente ya en la región amazónica. Por eso mismo no debería desembocarse en el olvido la importancia de la inclusión de los indígenas en cuestiones culturales y jurídicas. Este factor que debería llevarse más a la práctica.

¹⁵⁹ cf. Kastner/ Waibel, 2009, Pág. 247.

¹⁶⁰ Avance Indígena, 2010, Pág. 21.

11 Conclusiones y perspectivas

En el caso de la región amazónica se debe contar con una mínima plataforma de unidad; sin embargo, existen necesidades e intereses legales, culturales, económicos y biológicos en común. Tan variada y rica es la Amazonía que es mostrar las perspectivas del futuro. Aparte de la gran diversidad de especies y culturas se trata de un área enorme, muchas veces de difícil acceso.

En los últimos años se desarrolló un amplio debate sobre los nuevos conceptos del desarrollo a favor de los pobres y al respeto a la diversidad cultural, ya que las concepciones antiguas no sirven por encontrarse desfasados. En muchos países latinoamericanos habita una reorientación en cuanto a los derechos de los pueblos indígenas y de los recursos naturales, pero todavía falta una realización efectiva de sus necesidades. Para un desarrollo inclusivo, es indispensable alejarse de un modelo capitalista, hay que buscar programas de desarrollo incluyendo las culturas en toda su plenitud.

La combinación y la unidad de los pueblos indígenas con la naturaleza van acompañadas. Es decir, la clave para la supervivencia de los pueblos indígenas es el respeto por la naturaleza.

El análisis de la estructura social “tradicional” de la Amazonía y las nuevas tendencias es un problema palpitante aún. La interpretación de la información aquí expresada es un intento de reproducir las actividades, prácticas y preocupaciones por parte de los pueblos indígenas de la Amazonía Peruana y en particular de los Amarakaeri. En varios momentos a lo largo de su historia, se ha concretado la influencia occidental. Cuando un pueblo indígena o una lengua autóctona se encuentran en vías de extinción, eso también afecta a la cultura entera. Desaparece el conocimiento tradicional y ya no estaría disponible para las próximas generaciones indígenas y no indígenas. Ha tomado todo este trabajo ubicar la identidad cultural dentro de un contexto tan complejo. Se ha pasado de mundos sociales, culturales, cosmológicos, trazando

diferentes enfoques de los derechos indígenas a nivel internacional y nacional. El paso de la historia a los movimientos indígenas demuestra claramente las amenazas para su futuro.

La llegada de foráneos trajo enfermedades y con el afán por el caucho, se realizó el primer ciclo depredador de esa zona amazónica, tanto en la naturaleza como en la cultura. Los recursos naturales son fundamentales para la economía de Madre de Dios, pero se debe considerar que este sector ha sido ocupado, sobre todo por los intereses de las empresas poderosas. El establecimiento de varias áreas naturales protegidas no ha apaciguado por completo la problemática en cuanto a la explotación depredadora de los recursos naturales. Tampoco los pueblos indígenas pueden respirar aliviados, sigue el conflicto acerca de la defensa de sus territorios. Como ya hemos visto, los pueblos indígenas cumplen un papel importantísimo en la conservación y protección de la biodiversidad, su participación debe darse en el contexto del respeto en su acceso a los recursos naturales que facilita su supervivencia y al control de las decisiones sobre su territorio. La lucha por la hegemonía sobre los recursos naturales trajo consigo los conflictos en la región.

Algunas estrategias y propuestas para la conservación de la cultura indígena y de la naturaleza se ha discutido con detenimiento en los últimos capítulos de este trabajo; sin embargo, todos los planes futuros sólo pueden funcionar de una manera efectiva con una adecuada transposición jurídica. Existen ya varios convenios con potencial, pero todavía falta la inclusión mayoritaria por parte de los pueblos indígenas en caso de proyectos de leyes y de decisiones sobre su futuro.

Finalmente, los conocimientos tradicionales son relevantes para la conservación de la biodiversidad. En este sentido, proyectos del desarrollo en la Amazonía Peruana tienen que encontrar un equilibrio entre la protección de los derechos indígenas y sus conocimientos tradicionales además de la conservación de la biodiversidad: se debe cambiar de pensamiento respecto a la naturaleza y sus habitantes.

Solo queda la esperanza de dar una ojeada a través de la rendija para poder entender mejor este mundo, sus riquezas y necesidades. Ojalá se logre descubrir y estudiar toda su riqueza antes de que se pierda para siempre.

12 Glosario

AIDSESP	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
CDB	Convenio sobre la Diversidad Biológica
CIDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
CONAP	Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú
DINEBI	Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural
FADEMAD	Federación Agraria Departamental de Madre de Dios
FEAHMAD	Federación de Asentamientos Humanos de Madre de Dios
FECLUBMAD	Federación de Club de Madres de Madre de Dios
FEDECAMD	Federación de Castañeros de Madre de Dios
FEDEMIN	Federación Minera
FENAMAD	Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes
FEPEFMAD	Federación de Pequeños Extractores Forestales de Madre de Dios
FETRUDMAD	Federación de Mototaxistas Urbanos de Madre de Dios
INEI	Instituto Nacional de Estadística e Informática
MOCRICAMD	Movimiento Cristiano Campesino de Madre de Dios
OEA	Organización de los Estados Americanos

OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMT	Organización Mundial del Turismo
ONG	Organización No Gubernamental
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PIDESC	Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales
RCA	Reserva Comunal Amarakaeri
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

13 Bibliografía

13.1 Literatura

Adelaars, Arno/ Rättsch, Christian/ Müller-Ebeling, Claudia. 2006. Ayahuasca. Rituale, Zaubersäfte und visionäre Kunst aus Amazonien. AT Verlag. Baden und München.

Alexiades, Miguel N. 2009. Mobility and migration in indigenous Amazonia: Contemporary ethnoecological perspectives - an introduction. en: Alexiades, Miguel N.. Mobility and migration in indigenous Amazonia. Berghahn. New York. Pág. 1-43.

Barth, Frederik. 1976. Los grupos étnicos y sus fronteras. Fondo de cultura económica. México.

Bruce, Jorge. 2007. Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo. Universidad de San Martín de Porres. Fondo Editorial. Lima.

Brush, Stephen B. 1996. Valuing local knowledge. Indigenous people and intellectual property rights. Island Press. Washington D.C..

Calderón Pacheco, Luis. 2009. Imágenes de Otredad y de frontera: Antropología y pueblos amazónicos. en: Degregori, Carlos Iván (ed.). No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. Lima. Pág. 235-277.

Castro, Mino-Eusebio. 1997. Ziele und Aktionen der Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana - AIDSESP. en: Gleich, von Utta. Indigene Völker in Lateinamerika. Konfliktfaktor oder Entwicklungspotential? Vervuert. Frankfurt am Main. Pág. 314-323.

Dutfield, Graham. 2004. Intellectual property, biogenética resources and traditional knowledge. Earthscan. London.

Escárzaga Fabiola/ Gutiérrez Raquel. 2005. Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo. Benemérita Univ. Autónoma de Puebla. Puebla.

Foyer, Jean. 2010. Introducción general. en: Gros, Christian/ Foyer, Jean (eds). Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso. IFEA. Lima. Pág. 33-48.

González Prada, Manuel. 1969: Baladas Peruanas. Lima

Gray, Andrew. 1997. The last shaman. Change in an Amazonian community. Berghahn. New York.

Gray, Andrew. 2002. Los Arakmbut. Mitología, espiritualidad e historia. IWGIA. Copenhague.

Gray, Andrew. 2003. 3. Indigenous rights and development. Self-determination in an Amazonian community. Berghahn. New York.

Gros, Christian. 2010. Conclusiones generales. en: Gros, Christian/ Foyer, Jean (eds). Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso. IFEA. Lima. Pág. 359-389.

Hernández Pulido, José Ricardo. 1994. El Convenio Número 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales. en: Derechos indígenas en la actualidad. Universidad Nacional Autónoma de México. México. Pág. 161-175.

Hödl, Walter. Biodiversität und Biodiversitätskrise. en: Borsdorf, Axel/ Hödl, Walter. 2006. Naturraum Lateinamerika. Geographische und biologische Grundlagen. Lit-Verl. Wien. Pág. 259-280.

Höll, Otmar. 1994. Das "Menschenrecht auf Entwicklung" versus "sustainability"? Herausforderung für das nächste Jahrhundert. en: Cech, Doris/ Mader, Elke/ Reinberg, Stefanie. TIERRA – indigene Völker, Umwelt und Recht. Brandes und Apsel. Wien. Pág. 52-64.

Huertas Castillo, Beatriz. 2002. Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad. IWGIA. Copenhague.

Huertas Castillo, Beatriz. 2010. Pueblos indígenas y movimiento social en Madre de Dios. FENAMAD. Perú.

Jenkins, Richard. 1996. Social Identity. Routledge. London.

Kastner, Jens/ Waibel Tom. 2009. ...mit Hilfe der Zeichen/ por medio de signos. Transnationalismus, soziale Bewegungen und kulturelle Praktiken in Lateinamerika. Lit-Verl. Wien.

Kuppe, René. 2002. Indigene Völker, Ressourcen und traditionelles Wissen. en: Brand Ulrich/ Kalcsics Monika. Wem gehört die Natur? Konflikte um genetische Ressourcen in Lateinamerika. Brandes & Apsel. Frankfurt am Main. Pág. 112-133.

Kuppe, René. 2010. Stärkung indigener Organisationen in Lateinamerika: Indigene Rechtsprechung und staatliches Recht in Lateinamerika. GTZ. Eschborn.

La Torre López, Lily. 1998. Sólo queremos vivir en paz! Experiencias petroleras en territorios indígenas de la Amazonía peruana. IWGIA. Copenhague.

Landolt, Gredna. 2009. 2. El ojo que cuenta. Mitos y costumbres de la Amazonía indígena, ilustrados por su gente. IKAM. Lima.

Leclercq Cécile. 2004. El lagarto en busca de una identidad. Cuba: identidad nacional y mestizaje. Iberoamericana. Madrid.

Mackay, Fergus. 2002. A guide to indigenous peoples' rights in the inter-American human rights system. IWGIA. Copenhagen.

Mader, Elke. 1997. El discurso sobre los salvajes. Descripción europea e identidad indígena en la Amazonía. en: Cipolletti, María Susana (ed.). Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas. Abya-Yala. Quito. Pág. 343-364.

Posey, Darrell Addison/ Plenderleith, Kristina. 2004. Indigenous knowledge and ethics. Routledge. New York.

Posey, Darrell Addison/ Balick Michael J. 2006. Human impacts on Amazonia. The role of traditional ecological knowledge in conservation and development. Columbia Univ. Press. New York.

Reinhardt, Sylvia. 2002. Traditionelles Wissen indigener Völker und "Biopiraterie in Ecuadors Amazonastiefland. en: Brand Ulrich/Kalcsics Monika. Wem gehört die Natur? Konflikte um genetische Ressourcen in Lateinamerika. Brandes & Apsel. Frankfurt am Main. Pág. 161-173.

Reymundo Mercado, Edgard/ Nájjar Kokally, Róger. 2011. Más allá de la Curva del Diablo. Lecciones de Bagua. Ediciones del Congreso de la República. Lima.

Roldán, Roque/ Camayo, Ana Maria. 1999. Legislación y derechos indígenas en el Perú. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima.

Rovira, José Carlos. 1992. Identidad cultural y literatura. Generalitat Valenciana. Alicante.

Rößler, Maren. 2008. Zwischen Amazonas und East River. Indigene Bewegungen und ihre Repräsentation in Peru und bei der UNO. Transcript. Bielefeld.

Schillhorn, Kerrin. 2000. Kulturelle Rechte indigener Völker und Umweltvölkerrecht – Verhältnis und Vereinbarkeit. Duncker und Humblot. Berlin.

Simpson, Tony. 1997. Indigenous heritage and self-determination. IWGIA. Copenhagen.

Süselbeck, Kirsten/ Mühlischlegel, Ulrike/ Masson, Peter. 2008. Lengua, Nación e Identidad. La regulación del plurilingüismo en España y América Latina. Iberoamericana. Madrid.

Todorov, Tzvetan. 1985. Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

Zimmermann, Klaus. 1992. Sprachkontakt, ethnische Identität und Identitätsbeschädigung. Aspekte der Assimilation der Otomí-Indianer an die hispanophone mexikanische Kultur. Vervuert Verlag. Frankfurt am Main.

13.2 Información electrónica

Acosta, Alberto. 2011. El buen (con)vivir, una utopía por (re)construir: alcances de la Constitución de Montecristi. en: Revista de Ciencias Sociales. Vol. 6, n.º 1. Universidad de Alicante. Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz. Pág. 35-67.
http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/18066/1/OBETS_06_01_03.pdf
[16.05.2012].

AIDSESEP. 2012. Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana.

Historia: <http://www.aidesep.org.pe/editor/documentos/5.pdf>

Programas nacionales: <http://www.aidesep.org.pe/index.php?id=8>

Programa de comunicación:

<http://www.aidesep.org.pe/index.php?codnota=6>

Programa de territorio: <http://www.aidesep.org.pe/index.php?codnota=9>

Programa bilingüe: <http://www.aidesep.org.pe/index.php?codnota=11>

[22.04.2012].

BID. 2006. Banco Interamericano de Desarrollo.

Política operativa sobre pueblos indígenas y Estrategia para el desarrollo indígena, 2006. Banco Interamericano de Desarrollo. Washington, D.C.

<http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=776079>

[20.05.2012].

CONAP 2012. Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú.

<http://conap.org.pe/mision-y-vision/>

[22.04.2012].

Censo 2007

<http://censos.inei.gob.pe/censos2007/>

[13.04.2012].

FENAMAD. 2012. Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes.

Área de trabajo: <http://fenamad.org.pe/planificacion.php>

Área de territorio: <http://fenamad.org.pe/area-trabajo-territorio-recursos-naturales.php>

Minería ilegal: [http://fenamad.org.pe/detalle-noticias-](http://fenamad.org.pe/detalle-noticias-fenamad.php?cod_noticia=1)

[fenamad.php?cod_noticia=1](http://fenamad.org.pe/detalle-noticias-fenamad.php?cod_noticia=1)

[26.05.2012].

Willer, Hildegard. 2012. Regierung will illegalen Bergbau bekämpfen en:

Nachrichtenpool Lateinamerika e.V.

<http://www.npla.de/de/poonal/3779>

[22.04.2012].

ONU. 2012. Organización de las Naciones Unidas. Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas.

<http://social.un.org/index/indigenouses/Portada/Declaración.aspx>

[05.05.2012].

OEA. 2012. Organización de los Estados Americanos.

http://www.oas.org/es/acerca/quienes_somos.asp

[02.05.2012].

CIDH. 2012. Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

<http://www.oas.org/es/cidh/mandato/que.asp>

02.05.2012].

Bertoni, Marcela. 2007. Turismo sostenible: su interpretación y alcance operativo. en: Cuadernos de Geografía, Número 16, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

<http://www.humanas.unal.edu.co/geografia/publicaciones1/revista/numeros/>

[12.05.2012].

OMT. 2012. Organización Mundial del Turismo. Sustainable Development of Tourism.

<http://sdt.unwto.org/es/content/definicion>

[13.05.2012].

13.3 Revistas

Atlas Regional del Perú. 2004. Tomo 12: Madre de Dios. Ediciones Peisa, Lima.

Avance Indígena. 2010. Edición N°17, FENAMAD, Puerto Maldonado.

FENAMAD. 2010. Nuestra manera de entender las actividades hidrocarburíferas en territorios indígenas y nuestras experiencias. Cartilla de información básica con un enfoque indígena sobre actividades hidrocarburíferas en la Amazonía peruana y el departamento de Madre de Dios, Puerto Maldonado.

13.4 Textos consultados

Constitución Política del Perú de 1993. 2011, Navarrete, Lima.

Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural. 1972. UNESCO. <http://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf> [03.05.2012].

Convenio N°107. 1957. Organización Internacional del Trabajo. Sobre poblaciones indígenas y tribales.
<http://www.ilo.org/ilolex/spanish/convdisp1.htm>
[13.05.2012].

Convenio N°169. 1989. Organización Internacional del Trabajo. Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes.
<http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm>
[15.05.2012].

CDB. 1993. Convenio sobre la diversidad biológica.
<http://www.cbd.int/intro/>
[10.05.2012].

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. 2007.
http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
[11.05.2012].

PIDESC. 1976. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas.

<http://www2.ohchr.org/spanish/law/cescr.htm>

[01.05.2012].

Declaración de Friburgo. 2007.

http://www.culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf

<http://www.unifr.ch/iiedh/de/publications/declaration>

[16.05.2012].

13.5 Documentos Videográficos

Panamericana Televisión. 24 horas. 5. Julio de 2009. Entrevista con Alan García sobre los hechos de Bagua.

14 Índice de tablas e ilustraciones

Ilustración 1: Bapoka o´tohua (Amarakaeri) – El viento lo lleva (http://www.sil.org/americas/peru/pubs/slp34.pdf)	5
Ilustración 2: Comunidades indígenas de la Amazonía peruana en 2007. (Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda.).....	14
Ilustración 3: río Amazonas, Iquitos, 2010. (Foto: Martina Wriesnig)	17
Ilustración 4: Departamento de Madre de Dios. (http://www.embassyworld.com/maps/Maps_Of_Peru/)	19
Ilustración 5: Comunidades Amarakaeri. (http://fenamad.org.pe/mapas-fenamad/ubicacion-de-comunidades-nativas-mdd.pdf)	28
Ilustración 6: Lavadores de oro, Madre de Dios, 2009. (Foto: Martina Wriesnig)	37
Ilustración 7: Publicidad de Ayahuasca. Puerto Maldonado, 2009. (Foto: Martina Wriesnig)	75
Tabla 1: Familias lingüísticas, pueblos indígenas y comunidades nativas de Madre de Dios. (Huertas Castillo, 2010, Pág. 62.)	23
Tabla 2: Las diferentes perspectivas de sociedad. (Gray, 2002. Pág. 119.).....	31
Tabla 3: Universo Amarakaeri. (cf. Gray, 1997, Pág. 47.)	40

15 Apéndice

15.1 Deutsche Zusammenfassung

Der folgende Teil gibt einen Überblick über den Inhalt der Arbeit und fasst die Ergebnisse der Untersuchung nochmals prägnant zusammen, um sie anschließend in größerem Zusammenhang zu diskutieren.

Die Arbeit befasst sich mit Rechts- und Kulturkonflikten indigener Völker im peruanischen Amazonasgebiet Madre de Dios. Gegenstand der anthropologischen Untersuchung sind kulturelle und indigene Rechte des Volkes der Amarakaeri unter Bezugnahme der kulturellen Identität. Daraus ergibt sich folgende Forschungsfrage:

Welchen Beitrag liefert die kulturelle Identität zum Schutz der indigenen Rechte?

Indigene Rechte werden seit einigen Jahrzehnten verstärkt wahrgenommen, sei es auf nationaler oder internationaler Ebene. Es fehlt jedoch oft an einer effektiven Umsetzung auf Seiten des Staates. Indigene Völker erfuhren seit Ankunft der Europäer Diskriminierung und waren sich zahlreichen Gefahren und Konflikten ausgesetzt. Auch wenn in den letzten Jahren große Fortschritte im Hinblick auf die Anerkennung der Rechte indigener Völker gemacht wurden, kann man noch lange von keinem endgültigen Erfolg sprechen. Tatsache ist, dass indigene Völker in Madre de Dios verschiedenen Gefahren ausgesetzt sind, beispielsweise dem Erdöl- und Goldboom der letzten Jahrzehnte. Um eine genaue Analyse aufzuzeigen muss an verschiedenen Punkten angesetzt werden.

Die Arbeit ist in vier Teile gegliedert, nimmt jedoch immer wieder Bezug auf ein spezifisches Volk. Des Weiteren werden Theorie und Praxisbeispiele aus juristischen Texten angeführt um den komplexen Sachverhalt bestmöglich zu erarbeiten. In den meisten Kapitel liegt daher der Schwerpunkt auf dem Volk der Amarakaeri.

Nach einer kurzen Einleitung werden einige wichtige Begriffe definiert, die zum Verständnis des weiteren Aufbaus der Arbeit beitragen. Die Bezeichnung „kulturelle Identität“ ist ein modernes, mehrdeutiges Konzept und bezieht sich auf alle kulturellen Bezugspunkte über die sich eine Person selbst oder mit anderen definiert, kommuniziert und anerkannt werden will. Mit Identität ist ein Gefühl der Zugehörigkeit gemeint, dass sich jedoch im Laufe der Zeit unter bestimmten Umständen verändern kann. Unter großen Sammelbegriffen mit oftmals unklaren Definitionen sind kulturelle Rechte Bestandteil zahlreicher internationaler Dokumente. Sie beinhalten eine ganze Palette kultureller Besonderheiten und verweisen auf den Schutz der kulturellen Vielfalt indigener Völker.

Nach einer generellen Übersicht über das peruanische Amazonasgebiet wird im Folgenden die Region Madre de Dios näher betrachtet. Madre de Dios liegt im Südosten des peruanischen Amazonasgebiets, grenzt an Brasilien und Bolivien und ist für seine kulturelle und naturelle Vielfalt bekannt. Die Region zeichnet sich durch eine hohe Biodiversität, sowie durch die Einrichtung von Naturschutzgebieten aus. Darunter auch die „*Reserva Comunal Amarakaeri*“, ein Schutzgebiet, welches das Volk der Amarakaeri beheimatet. Zu den ökonomischen Hauptaktivitäten zählen der Goldbergbau, die Forstwirtschaft, die Landwirtschaft sowie der Ökotourismus und die Erdölindustrie.

Ausgehend von den vorangegangenen Erläuterungen wende ich mich im Weiteren dem Volk der Amarakaeri zu. Historisch betrachtet blickt das Volk auf eine lange Beziehung mit anderen indigenen Völkern und nicht-indigener Bevölkerung zurück. In diesem Punkt ist besonders der Einfluss der Kirche zu berücksichtigen. Die größte Mission befand sich in Shintuya. Derzeit gibt es fünf Dorfgemeinschaften: Shintuya, Puerto Luz, San José del Karene, Barranco Chico und Boca Inambari.

Am Rande sei im Zusammenhang mit der Geschichte des Amazonasgebiet noch darauf aufmerksam gemacht, dass schon die Inka gelegentlichen Kontakt mit ihnen hatten und Handel betrieben wurde. Besondere Bedeutung kommt dem Aspekt der Mythologie, Spiritualität und Kosmvision zu. Die Mythologie als Grundstock des indigenen

Lebens ist symbolisches Material, mit dem sie ihre Welt interpretieren und oftmals ist es die Mythologie die adäquatere Lösungen zugunsten der indigenen Völker findet. Der Heiler oder Schamane ist für die indigene Dorfgemeinschaft unentbehrlich, bedingt durch seine enge Verbindung mit der spirituellen Welt, den halluzinogenen und medizinischen Pflanzen, sowie den Ritualen. Hervorzuheben ist, dass die Amarakaeri über ein breites Wissen über die Natur und Kosmologie verfügen. Bekannt ist auch das halluzinogen wirkende Mittel Ayahuasca, das von Schamanen zubereitet und zur Heilung verabreicht wird.

Seit mehreren Jahrzehnten ist der Goldabbau eine tragende Säule der indigenen Ökonomie. Seit den späten Siebzigern begannen alle Dorfgemeinschaften der Amarakaeri im Goldsektor zu arbeiten. Der „Goldrausch“ beeinflusste natürlich ihr Alltagsleben und somit auch ihre indigene Lebensweise. Dass nicht die Indigenen, sondern nationale und ausländische Firmen die wahren Gewinner der Goldgewinnung sind ist nicht verwunderlich. Anknüpfend an die vorangegangenen Überlegungen sei an dieser Stelle die Problematik der Erdölindustrie für das Amazonasgebiet und ihre Bewohner zu erwähnen. Mit dem Erdölsektor kamen neue Probleme in die Region Madre de Dios, unter anderem ist auch das Schutzgebiet der *„Reserva Comunal Amarakaeri“* davon betroffen. Die peruanische Regierung ließ es sich nicht nehmen Verträge von bis zu vierzig jähriger Laufdauer ausländischer Firmen zu unterzeichnen. Erdölkonzerne drangen immer wieder in ihr Gebiet vor, was fatale Folgen für Mensch und Natur hatte. Viele indigene Bewegungen haben der Erdölindustrie und der systematischen Missachtung der indigenen Rechte den Kampf angesagt. 2009 kam es in Bagua, Region Amazonas zu Protesten gegen die Ansiedlung von Ölfirmen und den Angriff auf ihre Rechte, die mit einer blutigen Auseinandersetzung zwischen Polizei und Indigenen mit zahlreichen Toten endete.

Teil drei der Arbeit konzentriert sich auf internationale und nationale indigene Rechte und deren Umsetzung. Der ILO-Konvention Nr. 169 aus

dem Jahre 1989 kommt eine entscheidende Bedeutung hinsichtlich einer Vielzahl von Grundrechten zugunsten indigener Völker zu. Die Anerkennung des Rechts auf kulturelle Identität hat sich inzwischen in verschiedener Staatenpraxis etabliert, so auch in der ILO-Konvention Nr. 169 und anderen internationalen Deklarationen, fraglich ist weiterhin, wie gut die Umsetzung auf nationaler Ebene funktioniert. Darüber hinaus liefert die Deklaration über die Rechte indigener Völker der Vereinten Nationen aus dem Jahre 2007 einen wesentlichen Beitrag in Hinblick auf das Recht auf Selbstbestimmung indigener Völker. Die Freiburger Erklärung über kulturelle Rechte, ebenfalls aus dem Jahr 2007, fasst bereits anerkannte kulturelle Rechte aus verschiedenen Dokumenten zusammen. Auf nationaler Ebene findet man in der peruanischen Verfassung einige Verweise auf die Rechte indigener Völker, jedoch fehlt es nach wie vor an verschiedenen Zusicherungen. AIDESEP und CONAP, beides nationale Organisationen, setzten sich auf unterschiedliche Weise für indigene Völker ein.

Der letzte Teil der Arbeit befasst sich mit dem Schutz indigener Rechte in der Region Madre de Dios. Besonderes Gewicht wird hier auf die Arbeit der regionalen Organisation FENAMAD gelegt die zahlreiche indigene, soziale Bewegungen unterstützt hat.

Angesichts der gegenwärtigen Situation in einem so großen Gebiet mit unterschiedlichen Kulturen und Völkern wie es das peruanische Amazonasgebiet nun mal ist, stellt sich das Problem, wie eine effektive und alternative Entwicklungspolitik für indigene Völker gewährleistet werden kann. Auch wenn inzwischen zahlreiche Pläne und juristische Dokumente zur Verfügung stehen die sich für das Wohl und die Rechte der indigenen Völker einsetzen, ist eine adäquate Umsetzung nach wie vor mit Schwierigkeiten verbunden. Insofern erscheint es umso wichtiger indigene Völker in die Gesetzgebung mit einzubeziehen damit ihre Interessen auf maximaler Ebene vertreten werden können. Eine direkte Miteinbeziehung indigener Völker ist das vorrangige Ziel vieler Organisationen und sozialer Bewegungen.

Die hier präsentierten Möglichkeiten einer friedlichen Entwicklung die ganz im Einklang der Natur und ihrer Völker stehen sind sicherlich nicht abschließend. So könnte beispielsweise auf juristischer Ebene eine neue Verfassung mit Einbeziehung des „buen vivir“ – des guten Lebens, wie es zum Beispiel in Ecuador und Bolivien der Fall ist, für neues Input zugunsten indigenen Völker sorgen. Als Ausweg bietet sich an die aktuelle Verfassung zu überarbeiten und mit neuen Vorschlägen zu verknüpfen. Meines Erachtens muss endlich die autoritäre Formierung kapitalistischer Interessen überwunden werden um zu alternativen Ergebnisse zu gelangen. Wie schon Acosta sagte, darf die Natur nicht als eine Ware betrachtet werden und die Indigenen nicht als ein Störfaktor im „Entwicklungsprozess“. Mit dem Verlust von Völkern und autochthonen Sprachen geht ein enormes Wissen über die Kultur und Natur verloren, ein Reichtum, der sich nicht in Zahlen festhalten lässt. Als Ausweg bietet sich an, indigene Völker und ihre kulturelle Identität zu stärken, sie direkt in Gesetzgebungen mit einzubeziehen und ihr traditionelles Wissen für den Erhalt der Biodiversität zu nutzen, um auch zukünftigen Generationen ein harmonisches Leben mit der Natur zu garantieren.

15.2 Currículum Vitae

Datos personales

Nombre y apellido: Martina Wriesnig

Fecha y lugar de nacimiento: Lienz, 27 de mayo de 1986

Estado civil: soltera

Domicilio: Türkenstraße 3/422, 1090 Viena

Móvil: 0043 650 7501200

Correo electrónico: losmatzos@yahoo.de

Formación

1992-1996: Enseñanza primaria en Greifenburg

1996-2000: Educación Secundaria Obligatoria en Greifenburg

2000-2006: Bachillerato, HLW (Höhere Lehranstalt für wirtschaftliche Berufe) en Spittal/Drau

Desde 2006: Carrera de Filología Española, Universidad de Viena

Desde 2007: Carrera de Cultural y Social Antropología, Universidad de Viena

2010-2011: 1 año de intercambio en la Universidad Nacional de San Agustín en Arequipa, Perú

Voluntariado

Junio-Septiembre 2009: Trabajo voluntario en INTIWAWA – Niños del Sol Arequipa, Perú

Diciembre 2010: Asistente en el seminario: “Nuevas perspectivas filosóficas de investigación del arte y la literatura” Arequipa, Perú.

Mayo 2012: Colaboración en los días de la
cultural y social antropología (KSA-Tage)
Universidad de Viena

**Capacidades y
competencias
personales**

Alemán: lengua materna

Español: C2

Inglés: C1

Italiano: B2

Portugués: B2

Latinum

**Capacidades y
competencias
informáticas**

ECDL (European Computer Driving Licence) y
diploma de tratamiento de textos

Información adicional

Verano 2002: Curso de idioma en Malta

Verano 2007: Curso de idioma en Barcelona

Verano 2008: Au pair en Sevilla

Carné de conducir: B

