

Cuaderno de Trabajo
Nº 1

PANAMAZONIA

como paradigma global:
estudios multidisciplinarios

Muro Llano

Somos una asociación sin fines de lucro conformada por jóvenes universitarios que tiene como objetivo la generación de conocimiento a partir del principio de conocimiento abierto. Buscamos orientar, entrenar y conectar a estudiantes de distintos ciclos en investigación académica mediante el uso de plataformas físicas y virtuales. De esta manera, apuntamos a la generación de redes de contacto basada en la igualdad de oportunidades. Más información en murollano.org.

Agradecimientos

Investigadores(as)

Adriana Alzamora, Valeria Brignole, Luis Angel Cedrón, Alejandro Céspedes, Valeria Falcon, Rodrigo Gonzales, Alejandra Herrera, Gustavo Limaymanta, Leon Lucar, Lucía Pretto, Adriana Sinche, Guillermo Soto, Camila Swayne

Coordinación y Edición

Adrian Risco Chang, Henry Ibáñez

Diagramación

Adriana Alzamora

Imagen de portada: Hoefler, D. Recuperado de: <https://climate-xchange.org/wp-content/uploads/2020/06/dave-hoefler-frmovOarYdE-unsplash.jpg>

Lima, octubre del 2020

Este cuaderno de trabajo sigue los lineamientos de nuestra **política editorial**. Para revisarla, visite: <https://www.murollano.org/boveda-academica>

Publicada bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CCBY-NC-ND 4.0). Por favor, cite y use de acuerdo a ello. Para ver una copia de la licencia, visite: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

Contenido

5 **Presentación**

9 **Nota del editor**

12 **Derecho**

“Nuevas perspectivas en torno a la Amazonía como sujeto de derecho: Una mirada a Colombia, Ecuador y Perú”

*Adriana Alzamora, Valeria Brignole, Luis Angel Cedrón,
Rodrigo Gonzales y Camila Swayne*

44 **Ciencias Sociales**

“Salud intercultural en la Amazonía peruana: una retrospectiva sobre la labor de AIDESEP”

Lucía Pretto, Guillermo Soto y Alejandra Herrera

73 **Humanidades**

“Ciudadanía y dignidad en la Panamazonía: Consideraciones y debates en Filosofía”

Valeria Falcon

116 **Psicología**

“Perspectiva cultural, bienestar y Amazonía: consideraciones contemporáneas”

Gustavo Limaymanta y Adriana Sinche

134 Interdisciplinaria

“La agenda panamazónica latinoamericana como respuesta estatal por presiones externas: La influencia de la iglesia católica en la agendación de políticas públicas en los casos de Brasil y Perú”

Alejandro Céspedes y Leon Lucar

Presentación

Les doy la bienvenida a la presentación del primer cuaderno de trabajo de Muro Llano. Es un honor para mi poder dar inicio a este documento, en el cual todos los miembros del equipo Muro Llano hemos venido trabajando por más de un año. En esta oportunidad, quisiera comentarles brevemente cómo se funda el proyecto, cuáles fueron nuestros objetivos iniciales y cómo se fue formando la organización que hoy, después de casi dos años de su fundación, conocemos.

Es importante iniciar resaltando que Muro Llano, a diferencia de muchos otros proyectos estudiantiles, se forma no solo a partir de valores e ideales comunes, sino con el objetivo de resolver un problema público que parecía no tener origen en el tiempo y tampoco caducidad. La desigualdad en la Academia es un problema endémico en la región latinoamericana, pero que es especialmente dañina para una sociedad como la peruana, en la cual el acceso a la educación de calidad se ha venido limitando aún más con el paso de los años a variables que refuerzan la dependencia al lugar de nacimiento, el oficio o profesión de los padres, el ingreso mensual, el género, la etnicidad, entre otras.

Ante esto, Muro Llano nace como la herramienta pionera de una nueva generación, que busca no solo combatir la brecha de desigualdad en la Academia, sino equiparar de condiciones y unificar una voz en común: la voz de los jóvenes. Por ello, se pensó en desarrollar un proyecto que, con más recursos intelectuales que materiales, pudiera establecer una estrategia de orientación, conexión y entrenamiento entre estudiantes de pregrado de distintas universidades, públicas y privadas, para, de esta manera, fortalecer las capacidades de investigación y redacción de aquellos que, por carencia de recursos materiales de sus universidades de origen, ausencia de estrategias de investigación actualizadas, entre otros, estuvieran siendo rezagados de la competencia educativa.

Para materializar esta herramienta, comenzamos con la formación del equipo. Grandes mentes me acompañaron en la cimentación de este camino. Fuimos 7 miembros fundadores, estudiantes de distintas facultades de la PUCP, quiénes nos comprometimos con iniciar el desarrollo de una primera solución para este problema público. Fue lo más cercano a la fórmula del éxito. En primer lugar, la lúcida y estructurada mente de Adriana Alzamora; la organizada y estratégica de Andrea Segovia; la astuta y dinámica de Alejandro Céspedes García; la aguda y concreta de Adrián Risco; la magnánima y generosa Leon Lucar; y, finalmente, la compleja y vibrante de Valeria Falcon. Muro Llano no pudo haberse fundado sin cada uno de estos brillantes componentes. En los meses seguidos, se sumaron a nosotros Valeria Brignole, Luis Cedrón, Camila Swayne, Guillermo Soto, Lucia Pretto, Gustavo Limaymanta, Adriana Sinche, Henry Ibáñez, Alejandra Herrera, Sandra Gutiérrez, Rodrigo Gonzáles y Sebastián Ruales.

Así fue que iniciamos con la realización de talleres de investigación en la Universidad Nacional de San Marcos, al cual continuó el propio en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Conocimos a más de 50 estudiantes provenientes de todo el Perú, de distintas carreras, con distintas aspiraciones, con diferente acceso a recursos, pero con las mismas ganas: todos tenían mucho que decir, y qué mejor forma que ponerlo en una investigación académica. En Humanidades, se buscó comprender el rol de la música subterránea en el conflicto armado interno. En Ciencias Sociales, el rol de Rusia en el conflicto del ártico, y el uso de minifundios como consecuencia de la Reforma Agraria. En Derecho, la homologación de títulos como vía para el respeto de los derechos laborales de los migrantes, así como el análisis de la responsabilidad de las entidades financieras en las operaciones no reconocidas, entre otras muchas, las cuales representaban la más genuina curiosidad académica que podíamos tener como grupo estudiantil.

Tras haber llevado a cabo dos talleres de investigación, consideramos necesario unificar esfuerzos y empezar una agenda grupal, propia, de

un tema particular que todos considerábamos fundamental en el debate nacional y que no veíamos por ninguna parte. Aquí empezamos nuestra labor como el primer Think Tank de estudiantes de pregrado en el Perú. ¿Qué pasaba en la Amazonía? En un mundo donde las campañas ambientales pueden llegar a ser superficiales -o donde la cooperación internacional queda en cocteles en Ginebra- el Perú, el segundo país con más territorio amazónico, no tenía en consideración la participación de los jóvenes en este debate. Ante ello, en mayo del 2019 comenzamos con la delimitación de la Agenda 2020: la Panamazonía como paradigma global.

Para finalizar, quisiera dar nuestros agradecimientos a aquellos docentes y autoridades, jóvenes de espíritu, que posibilitaron este emprendimiento. En primer lugar, dentro de la PUCP, el apoyo de la Facultad de Ciencias Sociales, especialmente a la Dra. Rosa Alayza, quién creyó en nosotros desde el primer momento y puso a nuestra disposición espacios de asociación y encuentro, así como de difusión, además de prestar particular apoyo en las investigaciones de Ciencias Sociales. También, a la Facultad de Estudios Generales Letras, a la Dra. Estrella Guerra y al Dr. Carlos Garatea, así como a la Mesa Directiva del Centro Federado de EE.GG.LL. 2019, presidido por Andrea Chávez. De la misma manera, dentro de la UNMSM, al Vicerrectorado Académico, representado por la Dra. Elizabeth Canales y el Dr. Augusto Hidalgo, por habernos permitido establecer el primer puente de comunicación y desarrollo con nuestros pares de la Universidad Pública mediante los talleres de Investigación Académica. Asimismo, el incondicional apoyo y guía a la Facultad de Teología de la PUCP, representada por el Rvdo. Padre Felipe Zegarra. Finalmente, al padre Peter Hughes, asesor principal de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) y representante de la misma ante el Sínodo Panamazónico en el Vaticano, con quién establecimos la primera conversación académica sobre un tema tan complejo como es la emergencia ambiental y, sobre todo, el entendimiento de nuestra Amazonía.

Si hoy estás leyendo este cuaderno de trabajo es porque crees, al igual que nosotros, que el conocimiento abierto, la igualdad de oportunidades en el sector educación y el planteamiento de una agenda académica -pero también política- por parte de nuestra generación, son objetivos que abanderan y dan sentido a nuestra existencia. De nada servirá llegar a la meta, como puede ser terminar una carrera, obtener un buen trabajo, o comenzar una familia, si es que no podemos llegar todos juntos, y construir una sociedad de bienestar general, donde todos tengamos las condiciones necesarias para vivir plenamente nuestras libertades.

¡Bienvenidos al camino!

Gabriela Hidalgo
**Fundadora y
Presidenta 2019**

Nota del editor

Muro Llano presenta con enorme satisfacción su primer cuaderno de trabajo, el cual tiene como título Panamazonía como Paradigma Global y comprende una serie de investigaciones académicas que abordan desde distintas disciplinas los principales desafíos que atraviesa la panamazonía en la actualidad. Cada uno de los trabajos presentes en esta primera publicación ha sido elaborado por estudiantes de pregrado en estrecha colaboración con la Dirección de Investigación y la Bóveda Académica, y sometido a un proceso de revisión de pares por parte de especialistas en los temas abordados. Es así que, en línea con el objetivo de construir de manera conjunta un camino de conocimiento, se tiene un producto de excelente calidad, que estoy seguro ayudará a afianzar la labor en la comunidad académica y universitaria.

Los integrantes de Muro Llano estamos totalmente comprometidos con el principio de conocimiento abierto, por lo que trabajamos para construir un espacio donde las mentes puedan desarrollarse en total libertad a partir de la investigación académica desde el área de interés y especialización de cada quien. Por ello, además, nos consideramos como una comunidad multidisciplinaria con capacidad crítica y propositiva.

Como ya he mencionado, el eje central de todas las investigaciones de esta primera publicación es la panamazonía. Esta elección surgió como respuesta ante una necesidad que atañe a todos por igual, la preocupación por el medio ambiente. Nadie puede ser ajeno a esta realidad, aunque pueda no afectarnos por igual. Ante ello, los miembros de Muro Llano coincidimos en contribuir con perspectivas de análisis y alternativas de solución desde nuestras propias áreas de estudio especialización, pero trabajando en conjunto y de manera coordinada. Es así que dado el esfuerzo constante, tanto por parte de

los investigadores como de la Dirección de Investigación y la Bóveda Académica, me permito comentar brevemente los principales puntos de los trabajos aquí reunidos.

Alejandro Céspedes y Leon Lucar abordan el rol y la influencia de la Iglesia Católica en el proceso de agendación de políticas relacionadas con la panamazonía en Brasil y Perú. Esta investigación es especialmente relevante porque, además de enmarcarse en el campo de la Teoría del Estado y la Política Comparada, realiza un recorrido histórico que muestra el rol y la importancia política de la Iglesia Católica en ambos países. Valeria Falcon ofrece un análisis desde la Filosofía y nos muestra una forma muy bien sustentada de entender la ciudadanía, su ejercicio y relación con la interculturalidad y la dignidad humana en el contexto panamazónico. En este sentido, sostiene una posición crítica hacia las políticas estatales que obstaculizan el pleno ejercicio de derechos que sostienen la idea de ciudadanía moderna, lo que además vulnera de la dignidad de los miembros de comunidades panamazónicas. Adriana Sinche y Gustavo Limaymanta ofrecen un análisis sobre las tendencias contemporáneas de medición del bienestar subjetivo. Es así que, desde la Psicología, se abordan conceptos como felicidad y satisfacción en relación con las culturas presentes en la Panamazonía. En este sentido, los autores muestran una mirada crítica al positivismo y las tendencias universalistas abogando sobre todo por el conocimiento contextualizado.

Adriana Alzamora, Camila Swayne, Luis Cedrón, Rodrigo Gonzales y Valeria Brignole proponen considerar a la Amazonía como sujeto de derecho en la legislación peruana, para así lograr un avance mucho más significativo en su protección y preservación. Desde el Derecho y la experiencia comparada con los casos colombiano y ecuatoriano, analizan la viabilidad y los efectos que tendría adoptar esta medida en nuestra realidad nacional. De esta manera, los investigadores proponen también una nueva forma de entender la relación entre la

naturaleza y la sociedad. Finalmente, Alejandra Herrera, Lucía Pretto y Guillermo Soto ofrecen un trabajo multidisciplinario que se enmarca dentro las Ciencias Sociales y analiza el acceso a la salud en un contexto de pluralismo cultural panamazónico. Para ello, rescatan experiencias de países parte de la Panamazonía que hayan implementado políticas de salud intercultural. Concluyen el trabajo evaluando el proceso de implementación del Programa de Formación de Enfermeros Técnicos en Salud Intercultural Amazónica (PFETSIA), a partir de lo cual ofrecen una serie de recomendaciones.

Finalizo esta nota enfatizando mi agradecimiento hacia Carmen Yon, Denisse Paredes, Felipe Zegarra, Gian Rasmussen, Juan Miguel Espinoza, Pablo Peña, Pablo Quintanilla, Rosa Alayza y Samuel Abad, quienes desde su expertise colaboraron con valiosos comentarios previo a la versión final de los artículos. También deseo resaltar la labor de los asistentes de investigación, ya que sin su ayuda no habría sido posible lograr trabajos de un nivel tan elevado como los que aquí se presentan. De igual forma, ofrezco mi reconocimiento a Henry Ibañez, quien desde la Bóveda Académica realizó una constante labor de corrección durante todo el proceso de elaboración de los artículos. Por último, mi admiración y reconocimiento para cada uno de los integrantes de Muro Llano por su ardua labor y compromiso con los valores de nuestra organización. Espero que este primer cuaderno de trabajo sea del agrado y provecho para todo aquel al que llegue, y por supuesto, todos los comentarios y sugerencias son bienvenidas.

Adrián Risco Chang
**Director de
Investigación**



Sección de Derecho

Nuevas perspectivas en torno a la Amazonía como sujeto de derecho: Una mirada a Colombia, Ecuador y Perú¹

Adriana Alzamora², Valeria Brignole³, Luis Angel Cedrón⁴, Rodrigo Gonzales⁵ y Camila Swayne⁶

Resumen: La Amazonía es el bosque tropical más grande del mundo y constituye un pilar importante en los planes de preservación del medio ambiente. A lo largo de los años, se han logrado avances significativos respecto a su protección, pero actividades realizadas por el ser humano siguen degradando la tierra, contaminando los ríos y explotando los recursos naturales que posee. A raíz de ello, este artículo cuestiona el enfoque antropocéntrico como una de las formas de protección actuales para la Amazonía y opta por una visión

¹ Agradecemos a Adriana Villavicencio por su labor como asistente de investigación.

² Estudiante de octavo ciclo de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Código ORCID: 0000-0003-1882-6997.

³ Estudiante de undécimo ciclo de Derecho de la Universidad del Pacífico. Código ORCID: 0000-0001-9459-8987.

⁴ Estudiante de octavo ciclo de Derecho de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. Código ORCID: 0000-0003-4544-1507.

⁵ Estudiante de noveno ciclo de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Código ORCID: 0000-0001-6756-0633

⁶ Estudiante de décimo ciclo de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Código ORCID: 0000-0002-5640-5571.

biocéntrica que busca reconocer a esta como sujeto de derecho merecedora de dignidad por sí misma. Su preservación no solo involucraría la sostenibilidad de su ecosistema, sino también expandir su resguardo independientemente de su relación con el ser humano. Para tener una perspectiva de la situación latinoamericana se escogió analizar las experiencias de Colombia y Ecuador, quienes a través de pronunciamientos de sus Cortes y en la misma Constitución, respectivamente, ilustran nuevas formas de protección. Finalmente, se reflexionará sobre los avances del Perú sobre esta materia y se analizará preliminarmente la posibilidad de implementar este enfoque en nuestro país.

Palabras clave: Naturaleza, Amazonía, biocéntrico, antropocéntrico, sujeto de derecho.

1. Introducción

El mundo está sufriendo grandes cambios y transformaciones, los cuales mayormente han sido contribuciones directas e indirectas por el ser humano. Frente a estas surge una nueva concepción de la naturaleza, la cual deja de ser un objeto de apropiación y uso, para ser un sujeto de derecho protegido jurídicamente.

Según Godofredo Stutzin (1985) hay cuatro motivos⁷ por los cuales es necesario reconocerle derechos a la naturaleza, lo que indica que se ha dejado atrás la percepción simplista de la misma: aquella de la cual solo se obtiene recursos y se debe preservar por ser un “área verde”. Este pensamiento netamente ecológico-económico impedía profundizar un análisis respecto a la importancia de la naturaleza, además de invisibilizar su relación con la persona.

Esta tensión con la naturaleza es la que ha generado un abuso por parte de los humanos para emplear sus recursos. Ante esa problemática, el derecho ambiental surge como una solución para protegerla e imponer límites al accionar humano. No obstante, este fue de carácter superficial, pues se continuó obviando la relación persona-naturaleza concibiendo a esta última como un objeto del primero:

Es en esa perspectiva que debería de desarrollarse el derecho ambiental, o sea, en tratar de resolver una tensión de una nueva visión de la naturaleza, sin caer en el mesianismo, el fatalismo o la militancia. No puede desconocerse que la crisis ambiental va pareja con una crisis social y, en este caso, el derecho adquiere un nuevo rol (Macías, 2018, p.109).

Para efectos de este trabajo nos enfocaremos en la Amazonía, la zona natural más importante de la región sudamericana y conocida

⁷ “a) el interés material inmediato de proteger el medio ambiente humano actual contra la contaminación y el deterioro de sus elementos naturales, b) interés materiales mediato de resguardar este ambiente y sus recursos naturales en beneficio de las futuras generaciones humanas, c) el interés inmaterial de conservar el mundo natural por razones afectivas, espirituales e intelectuales, y d) el interés moral de cuidar y defender las formas y condiciones de vida de la naturaleza en atención a su valor intrínseco.” (pp. 4-5)

como el bosque tropical más grande del mundo. Adicionalmente, es el hogar del 10% de la biodiversidad de plantas y animales y de más de 350 pueblos indígenas. Su protección cumple un rol esencial para la preservación de miles de especies y es fundamental para la estabilidad climática de la Tierra. De este modo, ayuda a producir el 20% del aire que respiran los seres que habitan en ella y absorbe el dióxido de carbono de la atmósfera, lo cual contribuye a la mitigación del cambio climático (WWF, 2016).

A lo largo de los años, se han logrado avances significativos respecto a su protección tales como la creación de parques naturales y el reconocimiento de la tenencia de las tierras ancestrales a los pueblos indígenas. No obstante, a raíz de la intervención directa de los seres humanos en actividades como la explotación de recursos naturales, la explotación de petróleo y gas natural, los grandes proyectos de infraestructura, y la actividad agrícola, ganadera y minera, se ha incrementado la deforestación y la degradación de la tierra a niveles extremos.

Frente a lo mencionado, en la primera sección de este artículo se cuestiona la adopción de la visión antropocéntrica como enfoque predominante para la protección de la naturaleza, en nuestro caso la Amazonía, frente a situaciones antrópicas como la tala de árboles, minería ilegal y extracción de recursos naturales. Nuestra propuesta es optar por el enfoque biocéntrico como una visión alternativa para la protección de la naturaleza, al reconocerla como sujeto de derecho que posee identidad y vida propia. En ese sentido, la segunda sección se basará en la experiencia comparada de dos países de la región sudamericana que poseen Amazonía: Ecuador y Colombia, los cuales fueron escogidos por su avanzada legislación y jurisprudencia sobre el tema. Finalmente, se reflexiona sobre el contexto peruano y se analiza preliminarmente si la propuesta puede ser aplicada en nuestro país.

2. ¿Cómo se podría articular la Amazonía como sujeto de derecho?

El primer gran cuestionamiento es qué es lo que entendemos como sujeto de derecho. De acuerdo con Macías, este concepto “ha surgido como consecuencia lógica de la modernidad, en la medida que el Estado a través de la ley ha reconocido una serie de derechos también conocidos como derechos subjetivos” (2018, p.104). Entonces, el reconocimiento como sujeto de derecho le es conferido al ser humano, pues es aquel que, desde posiciones éticas, es el único sujeto capaz de ser reconocido como tal porque tiene la capacidad de decidir y está dotado de razón (pp.104-106).

De esta forma, se entendería que solo se puede ser sujeto de derecho si se es ser humano y como tal, sería centro de imputación no solo de derechos sino también de deberes. No obstante, si consideramos una noción más amplia de la palabra persona, ésta “no indica un ente o un ser, ni mucho menos la realidad antropológica del ser humano; es simplemente una construcción jurídica, es decir, un concepto abstracto que sirve para indicar que a determinados seres se les atribuye la capacidad para ser titulares (o sujetos) de derechos subjetivos” (Valencia Zea, 1979, p.274).

Esto nos llevaría a repensar sobre el concepto clásico de persona y sujeto de derecho, al punto de considerarlas creaciones jurídicas (Macías, 2018, p.105). De esta forma, se abre la primera ventana de posibilidad para cuestionar si es que se puede dotar de personería jurídica a seres no humanos como lo es la naturaleza.

Existen múltiples posturas con respecto al reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho, pero especialmente hay dos perspectivas que son diametralmente opuestas: la antropocéntrica y biocéntrica. Para fines de este artículo desarrollaremos ambas y, en particular, nos apoyaremos en la explicación desarrollada por Eduardo

Gudynas⁸, la cual ayuda a entender cómo es que, a razón de la cierta disconformidad con la perspectiva antropocéntrica por su foco único de valoraciones, surgieron nuevos enfoques.

El enfoque antropocéntrico explica las posturas que están centradas en los seres humanos, pues los coloca como punto inicial de cualquier tipo de valoración. Gudynas explica que:

Se otorga a los humanos un sitial privilegiado, al concebir que las personas son sustancialmente distintas de otros seres vivos, únicas por sus capacidades cognoscitivas, por ser conscientes de sí mismos, y por lo tanto sólo ellos pueden otorgar valores. (...) el antropocentrismo implica también un sentido de interpretar y sentir al ambiente en función de las necesidades y deseos de los propios humanos. Por lo tanto, según estas posturas, los derechos y obligaciones solo pueden residir en las personas. La Naturaleza como categoría plural es desarticulada, y se la concibe como un conjunto de elementos, vivos o no vivos, donde algunos podrían tener utilidad actual o futura. Las especies y los ecosistemas son objetos, y pueden estar bajo la propiedad de los humanos. (...) una planta, un animal o una cascada no poseen valores en sí mismos o propios, sino que ellos son atributos que les son otorgados por las personas (Gudynas, 2014, p.27).

De esta forma, el autor previamente citado señala que no solo existe una valoración superior del ser humano frente a la naturaleza, sino que también hay aires de utilitarismo de esta y su valor le es otorgado por la persona. En una línea similar de argumentación está Rodríguez quien señala como derecho ambiental esta visión antropocéntrica. Él menciona que el sujeto de derecho sigue siendo el ser humano y que la lógica de este enfoque se expresa en el principio precautorio, el cual implica que es función del derecho garantizar y precaver el respeto de los procesos naturales (2013, pp. 98-100).

⁸ Investigador del Centro Latino Americano de Ecología Social, donde trabaja temas de ambiente y desarrollo. Cuenta con una maestría en ecología social y es Duggan fellow del Natural Resources Defense Council.

El hecho de que exista el antropocentrismo no impide que no existan intentos de lidiar con la crisis ambiental, pues gracias al mismo se han implementado medidas de economía e ingenierías ambientales. Sin embargo, a pesar de todos los esfuerzos para conciliar el mercado y la protección del ambiente, el deterioro de este sigue avanzando porque se tiene un enfoque utilitarista. “Para muchos analistas, el marco dado por el antropocentrismo, la pretensión de control y manipulación y, su ética utilitarista, en realidad están en la base del drama ambiental actual” (Gudynas, 2014, p.31).

De esta manera, no sorprende que aparezcan voces que reclaman cambios sustanciales en este marco ético. Según Gudynas, se pueden englobar en 4 corrientes (2014, p.31): la primera de ellas introdujo el componente de generaciones futuras en la discusión sobre valores, es decir, especies que hoy carecen de valor podrían tenerlo en un futuro. Una segunda corriente señalaba que “existen valores ecológicos, expresados por la diversidad de especies animales y vegetales, cada una de ellas cumpliendo un papel específico y propio del entramado de la vida” (p.32). Dentro de esta corriente, algunos insisten en buscar métodos para expresar valoraciones en escalas económicas, otros apelan a los atributos ecológicos, mientras que otros recuerdan compromisos con las generaciones futuras. La crítica del autor señala que se enfocaron mucho en formas de conservación relacionadas a criterios de utilidad y el beneficio, por lo que se mantuvo un plano reduccionista.

La tercera corriente “sostiene que la naturaleza es mucho más que un agregado de posibles mercancías valoradas económicamente e incluso todavía más que sus valores ecológicos” (p.33). Entonces esta pluralidad de apreciaciones tiene bases en sensibilidades, creencias y saberes. Aquí se habla de valores estéticos, históricos, culturales, espirituales, religiosos como, por ejemplo, la cosmovisión. Según Gudynas, esta corriente sigue posicionando a la persona en la ecuación, es decir, como aquella que tiene valoraciones sobre el

entorno. Por consiguiente, afirma que existe una última corriente que da un paso más.

Esta cuarta corriente, “sostiene que la naturaleza posee valores propios o valores intrínsecos” (p.33). De esta manera, se distancia del antropocentrismo y admite que hay valores presentes en los elementos del ambiente o en seres vivos independientes de los seres humanos. A raíz de lo anterior es que se busca un enfoque que considere a la naturaleza como un ser vivo, pero por sí misma, no en función del ser humano. Esto se manifiesta en dos enfoques, el ecocéntrico y el biocéntrico. El primero refiere a la valoración moral e integral de la naturaleza, incluidos sus ecosistemas. El segundo solamente considera la integridad moral de la naturaleza, y por ello se requiere su reconocimiento como sujeto de derecho. Para efectos de este trabajo, se considerará el biocéntrico.

Existe una gran cantidad de autores que desarrollan esta postura, por lo que a continuación se mencionarán algunos de los argumentos más resaltantes. Por ejemplo, Macías define el biocentrismo a partir de su importancia, "reconocer la naturaleza como un sujeto de derecho es una idea surgida de la Deep Ecology, que considera la naturaleza y el planeta Tierra como un ser viviente. Es una forma de buscar la convivencia total entre la naturaleza y la humanidad, evocando el pasado de grupos tribales que vivían en armonía con la naturaleza" (2018, p.107).

Esta concepción entiende que la integridad moral de la naturaleza incluye la relación entre esta y los seres humanos, quienes la habitamos, en un plano material. A partir de esa relación, es propio decir que existen derechos por ambas partes, por lo que surgen derechos de la naturaleza. Estos tienen como eje la justicia ambiental, pues comprenden conservación ambiental, restauración de las áreas afectadas y a los seres humanos que forman parte de esta (Rodríguez, 2013, p.10).

De esta manera, considerar a la naturaleza como sujeto de derecho conformaría un nuevo entendimiento de la relación entre la sociedad y esta, en el cual las categorías tradicionales son desplazadas por formas innovadoras de interpretación y/o las nuevas realidades del mundo cambiante. Así le otorga al Derecho una nueva visión frente a nuevas circunstancias (Macías, p.107). Asimismo, Acosta añade que la consecuencia de este enfoque es “la igualdad básica entre todas las especies con independencia de los criterios de utilidad, juicio estético o valor, pues se asume que todos los organismos vivos tienen un papel que cumplir” (2012, p.115).

No obstante, existen argumentos en contra del biocentrismo al sostener que no tiene la capacidad de establecer contratos y contraer deberes u obligaciones, de este modo no puede ser sujeto de derecho (Ávila, 2011, p.183). De la misma manera, su imposibilidad de actuar como sujetos morales conlleva a que no puedan ser titulares de derechos (Crespo, 2009, p.5). Sin embargo, tal como se menciona al inicio de este apartado, una noción ampliada de sujeto de derecho implica la posibilidad de que la naturaleza pueda calificar como tal. Se coincide con la postura de Macías quien señala que el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho resulta en una clara ruptura de los principios de la modernidad. Lo que significa que el ser humano se desprende de ella, por ello no sería el único con posibilidad de reconocerle derechos (2018, p.110).

No obstante, el enfoque biocéntrico, a pesar de presentarse como una opción ideal para justificar la condición de sujeto de derecho a la Amazonía, ignora que esta debe entenderse como un ente por sí mismo, que alberga a otros seres vivos, y no por su interacción con los seres humanos.

Ante esto, Macías (2018) señala que el desafío más grande que tiene el constitucionalismo contemporáneo en materia ambiental, consiste en lograr la salvaguarda y protección efectiva de la naturaleza, las culturas y formas de vida asociadas a ella y la

biodiversidad, no por la simple utilidad material, genética o productiva que estos puedan representar para el ser humano, sino porque al tratarse de una entidad viviente compuesta por otras múltiples formas de vida y representaciones culturales, son sujetos de derechos individualizables, lo que los convierte en un nuevo imperativo de protección integral y respeto por parte de los Estados y las sociedades. En síntesis, sólo a partir de una actitud de profundo respeto y humildad con la naturaleza, sus integrantes y su cultura es posible entrar a relacionarse con ellos en términos justos y equitativos, dejando de lado todo concepto que se limite a lo simplemente utilitario, económico o eficientista (pp. 113-114).

La propuesta de este autor, de comprender a la naturaleza como un ente vivo que agrupa a otros entes, también sujetos de derecho individualizables, innegablemente requiere ser entendida a través de la cosmovisión de las comunidades amazónicas. Ello porque la concepción de la naturaleza a la que apuntamos desde el ámbito jurídico es parte de la cultura de las comunidades en cuestión. Estas ya la entienden como un ser vivo del que forman parte, pero es independiente de su existencia.

Por lo tanto, es necesario entablar una relación con las comunidades amazónicas para poder entender la importancia del reconocimiento de la Amazonía como sujeto de derecho. El primer paso es aceptar y reflexionar sobre la importancia de la cosmovisión amazónica. Caso contrario, se estaría entendiendo su relevancia bajo una lógica utilitarista o netamente activista, lo cual respondería solo a intereses privados.

Estas acciones las ordena al considerar que la naturaleza no puede ser vista solamente como un objeto material transformable y aprovechable por la humanidad, sino como un ser sintiente que se interrelaciona con ella en diversos aspectos de la vida. Todo lo cual, y conforme a los tratados

internacionales⁹, permite declarar la Amazonia como sujeto de derecho (Macías, 2018, pp. 115).

Desde una perspectiva occidental, se sabe que la Amazonía, como todo ser vivo, es digno por su propia existencia y por ello requiere de una protección de carácter constitucional. No obstante, la cosmovisión es la que da respuesta al porqué de su dignidad y, por ende, su protección. Lo anterior no solo resulta importante dado que somos un país con una basta diversidad cultural, sino también para efectos de practicidad para el ordenamiento jurídico. Este sería el primer paso para tener una comprensión integral de Amazonía como sujeto de derecho, en ese sentido, no sería necesario añadir otro concepto o abrir un nuevo debate en doctrina. El análisis debería ir de la mano de la mano del derecho consuetudinario.

Por otro lado, ha de considerarse que, como todo sujeto de derecho, será titular de los derechos constitucionales (porque se apunta a un reconocimiento constitucional) reconocidos por nuestro ordenamiento jurídico:

El concepto de sujeto de derecho es de una gran trascendencia en el mundo jurídico, es uno de los pilares del orden jurídico, ya que a partir de él se reconocen los derechos humanos y toda una serie de derechos fundamentales. (...) A partir de allí los sujetos de derecho no tienen solo derechos sino deberes, lo cual se torna problemático cuando se trata de la naturaleza, ecosistemas o especies animales o vegetales (Macías, 2018, pp. 118).

A partir de las afirmaciones anteriores surgen dos interrogantes claves: ¿Cuáles serían los derechos y deberes de la Amazonía? y si lo que se busca es la protección de esta, ¿en qué radica la importancia de su reconocimiento como un sujeto de derecho, no bastaría con

⁹ Cabe resaltar que esta opinión se realizó en base al caso colombiano.

declararla patrimonio de la humanidad, como se hace con los monumentos u obras de arte que se buscan preservar?

Ambas interrogantes las trasladamos al desarrollo jurisprudencial, pues en términos teóricos solamente podemos emplearlas para justificar la necesidad de agregar la cosmovisión de las comunidades nativas de forma complementaria al enfoque biocéntrico. Se resalta que el entendimiento de su cultura es lo que permitirá que, desde nuestra visión occidental, se pueda esclarecer la importancia de su reconocimiento como sujeto de derecho para el ordenamiento jurídico.

Por su parte, en el ámbito internacional se han desarrollado instrumentos que van más allá del enfoque antropocéntrico. En primera instancia, a nivel regional se centró específicamente en la Amazonía con el Tratado de Cooperación Amazónica (1978), el cual tiene como suscriptores a Brasil -quien lo promovió-, Bolivia, Perú, Surinam, Ecuador, Colombia, Venezuela y Guyana.

Es un instrumento jurídico de naturaleza técnica con miras a integrar a las naciones y propiciar un adecuado desarrollo entre estas. La preservación del área primará sobre el desarrollo individual de los países, priorizando un crecimiento armónico e integrado, “como base de sustentación de un modelo de complementación económica regional que contemple el mejoramiento de la calidad de vida de sus habitantes y la conservación y utilización racional de sus recursos” (OEA).

No obstante, ¿hasta qué punto este Tratado garantiza un desarrollo armónico entre los países suscritos? Con esto no se pretende afirmar que es necesaria la supresión de límites divisorios políticos para poder reconocer regionalmente a la Amazonía como sujeto de derecho, pero sí abrir una discusión sobre esta cuestionante política que es complementaria al ámbito jurídico. Consideramos que los países podrían basarse de lo establecido por este Tratado y aplicarlo, tal se ha estado haciendo gracias a la Organización del Tratado de

Cooperación Amazónica (OTCA). Por ejemplo, en el caso de Perú, es un país que ratificó el Tratado en 1979 y ha estado llevando a cabo proyectos propuestos por la OTCA.

A nivel internacional, en mayo de 2009, las Naciones Unidas designaron el 22 de abril como el Día de la Madre Tierra, al reconocer, en primer lugar, que para alcanzar un equilibrio entre las necesidades económicas, sociales y ambientales se necesita promover armonía con la naturaleza y la Tierra. En segundo lugar, Madre Tierra es un término utilizado para “referirse al planeta Tierra en diversos países y regiones, lo que demuestra la interdependencia existente entre los seres humanos, las demás especies vivas y el planeta que todos habitamos” (UNGA, 2009). En ese sentido, la denominación “Madre Tierra” le atribuye a la naturaleza personalidad, lo que la excluye de ser únicamente un ecosistema, resaltando la importancia que tiene en ámbitos de desarrollo y la relación interdependiente entre el ser humano y el ambiente.

La atribución de personalidad a un ente no humano, al igual que en las personalidades jurídicas, corresponde a la asignación de derechos y deberes con el fin de preservar al sujeto y, de esta manera, ofrecer límites a quienes lo representan para poder ejercer defensa de la personalidad en cuestión –que, para aclarar, también forma parte de estos. En cierto modo es una forma de declaración pública de un organismo mundial, como lo es la ONU, lo que ayuda a visibilizar un enfoque distinto al antropocéntrico, pero no significa que la naturaleza como sujeto de derecho sea reconocido a nivel internacional.

3. Una mirada comparativa de Latinoamérica

3.1.Colombia

Colombia es uno de los pocos países de la región en que se ha reconocido y desarrollado a la Amazonía como sujeto de derecho desde la jurisprudencia constitucional (del más alto órgano). Tal como

se muestra en la sentencia T-608/11 del año 2011, la Corte Constitucional (en adelante, “CC”) señaló que:

la protección del medio ambiente se entiende como un derecho fundamental, por el cual los Estados deben procurar su defensa con el fin de proteger generaciones futuras, de tal forma que se debe abstener de desarrollar conductas que atenten contra la naturaleza y se logre la sostenibilidad de esta (fundamento 9).

De este modo, no es sorpresa que en la actual Constitución de Colombia (1991) el tema del medio ambiente se encuentre presente de manera que es un deber del Estado y de los privados proteger la integridad de este. Por ejemplo, está explícitamente reconocido en los artículos 8, 79, 80 y 95.8 de la Carta Magna. Así como hay más de 25 alusiones a la protección de este en el texto de la sentencia previamente citada (fundamento 8), donde la CC considera que el derecho al medio ambiente se compone de tres facetas:

- i) proporciona la facultad a cada individuo de gozar de un medio ambiente sano, derecho que es exigible por medio de acciones judiciales;
- ii) dispone una obligación a todos los ciudadanos nacionales y al Estado, de proteger la diversidad e integridad del medio ambiente, estableciendo respecto del Estado que dichos deberes son ‘calificados de protección’ y finalmente,
- iii) determina la protección del derecho al medio ambiente, como principio constitucional que irradia todo el ordenamiento jurídico, y por tanto debe ser protegido de manera transversal.

Adicionalmente, reflexiona que, si bien existe una relación entre los derechos a la salud y la vida con el derecho al medio ambiente, la protección de la naturaleza no debe ser concebida solo como un medio para proteger a los derechos del ser humano, es decir, desde una perspectiva antropocéntrica. De este modo, la CC interpreta que el

actuar del ser humano debe ser proporcionalmente armónico con el cuidado del medio ambiente donde las partes integrantes del mismo son entes dignos que no se encuentran a disposición absoluta e ilimitada de las personas. Por lo tanto, concluye que el ser humano es un elemento más de la naturaleza y no uno superior que tiene a su disposición el medio ambiente.

De esta forma, gracias a la labor interpretativa de la CC, este país comenzó a trazar el camino hacia otra visión con respecto a la protección de la Amazonía. El siguiente paso se dio el 2016 en la Sentencia T-622/16, en la cual se indica que:

el enfoque ecocéntrico parte de una premisa básica según la cual la tierra no pertenece al hombre y, por el contrario, asume que el hombre es quien pertenece a la tierra, como cualquier otra especie. De acuerdo con esta interpretación, la especie humana es solo un evento más dentro de una larga cadena evolutiva que ha perdurado por miles de millones de años y por tanto de ninguna manera es la dueña de las demás especies, de la biodiversidad ni de los recursos naturales como tampoco del destino del planeta. En consecuencia, esta teoría concibe a la naturaleza como un auténtico sujeto de derechos que deben ser reconocidos por los Estados y ejercidos bajo la tutela de sus representantes legales, verbigracia, por las comunidades que la habitan o que tienen una especial relación con ella (fundamento 5.9).

En ese sentido, la CC reconoce dos aspectos importantes: se desprende de la visión antropocéntrica en relación con la naturaleza y opta por un enfoque ecocentrista, el cual entiende que la relación de dependencia es del ser humano hacia la naturaleza y no viceversa. Por otro lado, reconoce explícitamente a la naturaleza como un sujeto de derecho que debe ser tutelado por el Estado.

No obstante, no solo la Corte Constitucional se ha pronunciado sobre este importante tema. La Corte Suprema de Justicia en su Sentencia 4360-2018 reconoce a la Amazonía colombiana como entidad, sujeto de derechos, titular de la protección, de la conservación, mantenimiento y restauración a cargo del Estado y las entidades territoriales integrantes. Asimismo, señala:

En consecuencia, se le otorgará el auxilio, y se ordenará a la Presidencia de la República, al Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, y a la Cartera de Agricultura y Desarrollo Rural para que, en coordinación con los sectores del Sistema Nacional Ambiental, y la participación de los accionantes, las comunidades afectadas y la población interesada en general, dentro de los cuatro meses siguientes a la notificación del presente proveído, formulen un plan de acción de corto, mediano y largo plazo, que contrarreste la tasa de deforestación en la Amazonía, en donde se haga frente a los efectos del cambio climático (p.48).

De este modo, se verifica que existe la voluntad de hacer seguimiento a la medida colombiana, para proteger a la Amazonía de acciones humanas como la deforestación y, en consecuencia, poder mitigar el efecto del cambio climático.

A manera de concluir el apartado referente al caso colombiano, históricamente existe la Ley 23 de 1973 la cual concede facultades extraordinarias al Presidente de la República para expedir el Código de Recursos Naturales y de protección del Medio Ambiente. El primer y segundo artículo de dicha ley tienen como objetivo prevenir y controlar la contaminación del medio ambiente. Como finalidad se defiende la salud poblacional y bienestar de los habitantes, para buscar el mejoramiento, conservación y posible restauración de recursos renovables.

En ese sentido, resulta evidente que, para Colombia, el medio ambiente es un patrimonio común, donde convergen tanto humanos como naturaleza en una relación donde ninguno puede sacar ventaja del otro. El segundo artículo de esta ley deja asegurado que tanto el mejoramiento y conservación son actividades de utilidad pública, y que corresponde al Estado y a los particulares salvaguardar al medio ambiente.

3.2. Ecuador

Ecuador fue uno de los primeros países de la región amazónica que reconoció los derechos de la naturaleza o, como ellos la denominan, “Pacha Mama” en su Constitución. En principio, su ámbito de aplicación está constituido en el artículo 10, en el cual se señala que “la naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución”. En adelante, la Constitución posee seis secciones en las cuales se desarrollan de manera explícita e implícita los derechos de la naturaleza.

La primera sección en cuestión se denomina: Derechos de la Naturaleza reconocidos en la Constitución. En este se menciona expresamente el deber de respetar la existencia, mantenimiento y procesos evolutivos y de integración de la naturaleza, así como atribuye la potestad de pedir a la autoridad competente el cumplimiento de derechos de naturaleza.

Más adelante, el mismo capítulo refiere a los derechos de restauración de la naturaleza, los cuales son considerados “independientes de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados”. En ese sentido, precisa que, ante casos de impacto ambiental, graves o permanentes, será el Estado quien se encargue de los mecanismos más eficaces para alcanzar su restauración a través de una serie de medidas que eliminen o mitiguen futuras consecuencias nocivas. Finalizando esta

sección se indica que los mecanismos que tendrá el Estado, y que son garantizados por el ordenamiento jurídico ecuatoriano, corresponderán a las garantías jurisdiccionales las cuales, ante casos de violación de los derechos de naturaleza, se reclamará su tutela a través de la acción de protección o medidas cautelares.

En este punto, parece correcto hacer la acotación que la acción de protección en la aplicación de la norma ecuatoriana tiene por objeto el amparo directo y eficaz de los derechos reconocidos en la Constitución, tal como es el caso de la acción de amparo reconocido en el derecho peruano.

Por otro lado, la segunda sección responde al Régimen del Desarrollo, este indica que corresponderá al Estado planificar el desarrollo del país tomando en cuenta el respeto por la diversidad y la convivencia armónica entre las personas, las colectividades y la naturaleza. De la misma manera, resalta, en los artículos subsiguientes, que su sistema económico es social y solidario, por consiguiente, tiene como objetivo promocionar el valor agregado de la política económica del país, siempre basándose en los límites biofísicos de la naturaleza y el respeto de la vida y cultura. Además, señala que el Estado velará por que el endeudamiento público no afecte la preservación de la naturaleza.

La tercera sección explica la Política Comercial, la cual apoya al desarrollo exponencial del comercio, pero lo desincentiva si es que afecta negativamente a la naturaleza. A diferencia de la Constitución peruana, la ecuatoriana tiene una cuarta sección de Ciencia, Tecnología, Innovación y Saberes Ancestrales, en la cual tiene una posición compartida pues considera que los avances tecnológicos deben ir de la mano con el cuidado de los saberes y tradiciones ancestrales bajo el respeto de la ética, naturaleza, vida y soberanía. Más adelante, respecto a su política de Gestión de Riesgo, indica que el Estado no solo protegerá a las personas y colectividades, sino

también a la naturaleza frente a los desastres de origen natural o antrópico.

Finalmente, la quinta sección Naturaleza y Medio Ambiente reconoce principios que garantizan la protección del ambiente y los derechos de naturaleza, a través de un modelo sustentable de desarrollo que va conexo con las políticas de gestión ambiental y la obligatoriedad que deben cumplir tanto personas naturales y jurídicas para lograr su objetivo. No deja vacío alguno, pues en caso exista duda sobre el alcance de estos principios, se aplicará en sentido más favorable a la protección de la naturaleza. Esto se ve garantizado gracias a la subsiguiente sección referida a la Biodiversidad, pues ubica al Estado en el extremo de no comprometerse a firmar cualquier tipo de convenio, pacto o acuerdo de cooperación que incluya cláusulas que menoscaben los derechos humanos y de naturaleza.

Por otro lado, algunos casos de las cortes ecuatorianas ilustran cómo se han pronunciado con relación a los derechos de la naturaleza. La primera sentencia es de la Corte Provincial de Loja en el año 2008¹⁰. Los hechos del caso indican que el Gobierno Provincial de Loja inició trabajos de ampliación de la vía Vilcabamba-Quinara; sin embargo, no contaban con el licenciamiento ambiental correspondiente. En consecuencia, desechaban los escombros y materiales de excavación al río Vilcabamba, lo cual terminó contaminando el cauce del río.

En diciembre de 2010, dos extranjeros presentaron por primera vez una acción de protección a favor del Río y de la naturaleza en contra del Gobierno Provincial de Loja. En primera instancia tuvieron resultados negativos, pues el gobierno provincial argumentó la falta de legitimación pasiva en el caso. Es decir, que este no tenía obligaciones o deberes de proteger al río. Más adelante, en la apelación en marzo

¹⁰ Corte Provincial de Loja. Sentencia Corte Provincial de Loja. Juicio N° 11121-2011-0010.

de 2011, la Sala Penal de la Corte Provincial de Loja dictó sentencia declarando que se habían violado los derechos de la naturaleza.

En los fundamentos de derecho se consideró que la acción de protección era la única vía idónea y, por lo tanto, eficaz para proteger los derechos de la naturaleza, especialmente si existía un daño específico. Las medidas de precaución deben ser interpuestas para los casos de actividades que tienen una alta probabilidad de peligro por contaminación o daños ambientales. El fundamento menciona que a pesar de que no haya un peligro inminente, se deben tomar las medidas necesarias para mitigarlo o evitarlo por completo.

Con respecto a la carga de la prueba, el pronunciamiento de la corte es claro al mencionar que “los accionantes no debían probar los perjuicios causados, sino que el gobierno provincial de Loja debía adoptar pruebas respecto a la inocuidad al ambiente de apertura de la carretera”. De la misma manera, señaló que:

“sería inadmisibile el rechazo de una acción de protección a favor de la Naturaleza por no haberse arrimado prueba, pues en caso de probables, posibles o bien que pueda presumirse ya provocado un daño ambiental por contaminación, deberá acreditar su inexistencia no sólo quien esté en mejores condiciones de hacerlo sino quien sostiene tan irónicamente que tal daño no existe” (Sentencia de la Corte Provincial de Loja, 2011, como se citó en Bedón, 2017, p.24).

Queda establecido, entonces, que la carga de la prueba recae en el Gobierno de Loja, pues este debía demostrar que la apertura de la carretera no estaba provocando daños al ambiente.

Como segundo caso (2012), el gobierno municipal de Galápagos inició un proceso de licitación para la construcción y regeneración de una avenida. Lo mencionado se realizó sin contar con la “categorización de impactos ambientales”, es decir, no contaban con

la ficha o licenciamiento ambientales correspondientes¹¹. En consecuencia, se solicitó una medida cautelar a favor de la naturaleza, pues se argumentaba que existía un ecosistema frágil en Galápagos. Finalmente, se aceptó la medida con el fundamento que los derechos de la naturaleza están conexos con la convivencia en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado.

Adicionalmente, el Segundo Juzgado de lo Civil y Mercantil de Galápagos menciona que “en este caso particular es jurídica y constitucionalmente inconcebible que la entidad pública accionada pretenda ejecutar una obra pública sin la autorización de la autoridad ambiental” (Bedón, 2017, p.14). Entonces, se realizó una ponderación entre los derechos de la naturaleza y la autonomía de los gobiernos (descentralizados). Por consiguiente, se concluyó que las instituciones deben alinearse al cumplimiento de los derechos de la naturaleza, pues su ordenamiento jurídico no admite excepciones para su incumplimiento. En el caso Galápagos, se debe entender que éstas se han establecido por cuanto se busca la menor afectación al ambiente, en donde existe una mayor biodiversidad y hay presencia de áreas protegidas que conforman el patrimonio natural del Estado.

Finalmente, el último caso corresponde a la controversia suscitada entre los propietarios de un predio ubicado en Tabacundo – Pichincha, quienes obtuvieron una concesión minera artesanal, pero no contaban con el licenciamiento ambiental respectivo¹². Frente a ello, se presentó una acción de protección, en enero de 2013, por presunta violación de los derechos del Río Blanco y amenaza directa al derecho al agua y, también medidas cautelares, tales como desalojo y retiro de maquinaria y la suspensión de actividades hasta que haya un pronunciamiento.

¹¹ Segundo Juzgado de la Corte Civil y Mercantil de Galápagos, Caso N° 269-2012

¹² Corte Provincial de Pichincha, Tercera Sala de Garantías Penales, Caso N° 2013-0098

Entonces, el Décimo Juzgado de lo Civil de Pichincha resolvió que todos los derechos son plenamente justiciables e igualmente jerárquicos y, agregando a lo anterior, se acogió al principio *in dubio pro-natura*, el cual establecía que éste debe informar la decisión del juzgador a favor de la naturaleza y el ambiente cuando existan dudas.

Además, se aplicó el principio de precaución, bajo el argumento que cuando exista amenaza a la naturaleza no se debe esperar estudios exhaustivos o profundos para que recién se puedan tomar medidas para contrarrestar los daños. Asimismo, se realizó un procedimiento ponderando al derecho al trabajo y la solicitud de suspensión definitiva de la actividad. Se decidió que se aplicaría la suspensión provisional hasta que se tomen las medidas necesarias, por parte de los propietarios, para que aseguren el mínimo impacto ambiental. Se concluyó con la resolución parcial a la acción y se dispuso la suspensión temporal de las actividades hasta que se tenga la correspondiente licencia ambiental.

3.3.Perú

A diferencia de los casos vistos con Colombia y Ecuador, el Perú no cuenta con un desarrollo constitucional ni jurisprudencial en la materia. En cambio, su mayor acercamiento a la protección y conservación de los recursos naturales, en especial de la Amazonia, ha sido a través de la legislación.

De esta manera, para ejemplificar la posición adoptada por el Perú en la materia se tomará a la Ley 30215, Ley de Mecanismos de Retribución por Servicios Ecosistémicos (2014). Esta, en su artículo 1, señala que “promueve, regula y supervisa los mecanismos de retribución por servicios ecosistémicos [...] y uso sostenible para asegurar la permanencia de los ecosistemas”. Además, en su artículo 5, se señala que mediante el uso de “mecanismos de retribución”, la ley busca asegurar el mantenimiento de los recursos ecosistémicos

que se utilizarán, mediante su conservación, uso sostenible o recuperación.

No obstante, analizando el artículo 7, se denota que la efectividad de la Ley es limitada en tanto el alcance de estos “mecanismos de retribución” dependerá de la financiación de los mismos contribuyentes y retribuyentes (los que explotan y hacen uso de los recursos). Por su parte, el Ministerio del Ambiente y los gobiernos locales quedan relegados a un papel promotor y no activo en la conservación de los recursos.

Asimismo, se analizará la Ley 29763, Ley Forestal y de Fauna Silvestre (2011). Esta promueve la conservación, protección, incremento y uso sostenible del patrimonio forestal y de fauna silvestre dentro del territorio nacional, integrando su manejo con el mantenimiento y mejora de los servicios de los ecosistemas forestales y otros ecosistemas de vegetación silvestre, en armonía con el interés social, económico y ambiental de la Nación; así impulsa el desarrollo forestal, mejora su competitividad, genera y acrecenta los recursos forestales y de fauna silvestre y su valor para la sociedad. Sin embargo, con esta Ley a pesar de que el legislador se ha aproximado más a una protección integral de la Amazonía demuestra que su impulso está en que esta genere un mayor valor para la sociedad, en tanto tiene valor económico para la misma.

De esta manera, se vuelven a presentar los problemas de la limitación antropocéntrica: se prioriza el valor económico de los recursos que pueda tener la Amazonía frente a reconocer su identidad y vida propia. Es cierto también que la propia ley busca que la explotación de los recursos no sea desmedida: se establecen áreas que por su fragilidad ecosistémica no deben ser explotadas o tierras destinadas exclusivamente para la reforestación; así como dotar de potestades fiscalizadoras a SERFOR (Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre). Sin embargo, es necesario anotar que se requiere de

un régimen fiscalizador y sancionador realmente eficaz, sino cabe la posibilidad que se lesionen los recursos que la Ley busca proteger.

Por otro lado, desde la jurisprudencia del Tribunal Constitucional (en adelante, "TC"), en una demanda de amparo¹³ contra un grupo de empresas petroleras los demandantes consideraban que se amenazaban “los derechos a gozar de un ambiente equilibrado y adecuado al desarrollo de su vida; el libre desarrollo y el bienestar, la protección de la salud, la del medio familiar y la de la comunidad, así como el deber de contribuir a su promoción y defensa” (Minaverry, 2017).

La cuestión de importancia en el caso fue que se explotaría una fuente de hidrocarburos en un área de conservación regional, la cual era el origen de 3 cuencas hidrográficas. Asimismo, estas proveían de agua a las poblaciones aledañas y la explotación comprometería la calidad del agua.

De esta manera, el TC reconoció que esta área protegida tenía una importante relevancia por sus recursos y la fuente de vida que representaban para las comunidades locales. Además, también agregan un importante aporte a nuestra tesis, pues el TC reconoce explícitamente que los servicios ambientales benefician no sólo al país sino también a la región e inclusive a todo el planeta (Minaverry, 2017). Con ello dejan una carta abierta para que no solo se amparen los derechos de los seres humanos para un acceso al agua, o en general a un ambiente adecuado para el desarrollo y bienestar de su vida, porque reconocen que estos servicios beneficiarán a todo el planeta. Adicionalmente, se estableció la responsabilidad del Estado por proteger adecuadamente esa clase de recursos.

Con todo ello, se puede concluir que la perspectiva plasmada por nuestros legisladores y que practican nuestros magistrados (aunque parece estar evolucionando) es la antropocéntrica: no se le otorga su

¹³ Exp. N° 03343 - 2007 - PA/TC

propio estatus jurídico y la única forma de verla es mediante su utilidad para la humanidad. Con esto no se busca afirmar que esta perspectiva es totalmente equivocada. Por el contrario, en los ejemplos legales se puede contrastar cómo los propios legisladores buscan que la explotación de los recursos naturales y, específicamente de la Amazonía no sea desmedido, por lo que prevén mecanismos de mitigación y renovación de los recursos. Sin embargo, es este último punto el que se cuestiona: no es suficiente con mitigar o buscar la renovación de los recursos naturales para asegurar su debida protección.

4. Conclusiones

En la primera parte de esta investigación se explicó la posibilidad de que la Amazonía sea reconocida como sujeto de derecho. Así, si bien históricamente solo las personas naturales podían ser sujetos de derecho, el concepto de persona es una construcción jurídica que puede cambiar con el tiempo. En este caso, desde la doctrina, el enfoque biocéntrico sería aquel que le permitiría a la Amazonía tenga este título; a diferencia de la visión antropocéntrica.

En el enfoque antropocentrista se desarrolla la postura que coloca al ser humano como punto inicial de cualquier tipo de valoración. Este no logra conciliar el mercado (visión utilitarista) con la conservación del ambiente. En el caso del enfoque biocéntrico, esta concepción entiende que la integridad moral de la naturaleza incluye su relación con los seres humanos, quienes la habitamos, en un plano material. Por ello, se requiere su reconocimiento como sujeto de derecho, es decir, considerar a la naturaleza como digno.

Sin embargo, los instrumentos internacionales existentes aún no han apostado por un enfoque hacia la naturaleza que tenga como personaje principal a la misma. Por ello, se hace hincapié en adoptar una visión biocéntrica tomando en consideración, como paso previo, la

cosmovisión de las comunidades nativas. Solo esto permitiría tener una visión integral del porqué la naturaleza sería digna. Entonces, el análisis se debería plantear desde cómo entienden las comunidades a esta en el plano valorativo, caso contrario, se caería en la cuestionada lógica utilitarista de la visión antropocéntrica.

En la segunda parte, bajo una mirada comparativa, se ven los casos de Colombia y Ecuador. Por un lado, en Colombia hay un desarrollo jurisprudencial en la materia, pues la Corte Constitucional reflexiona que existe una relación entre los derechos a la salud y la vida con el derecho al medio ambiente. Esta protección de la naturaleza no debe ser concebida solo como un medio para proteger a los derechos del ser humano, es decir, desde una perspectiva antropocéntrica. De este modo, interpreta que el actuar humano debe ser proporcionalmente armónico con el cuidado del medio ambiente, es decir, estos individuos no serían superiores a la naturaleza, sino que tendrían el mismo estatus.

Por su parte, en Ecuador, la fuente que reconoce más derechos a la naturaleza o, como la denominan ellos, “Pacha Mama”, en su Constitución, la cual, en seis secciones, desarrolla los diferentes derechos de la naturaleza y reconoce a la Amazonía como sujeto de derecho. Además, la jurisprudencia ecuatoriana también ha representado un importante avance para la protección y desarrollo de la naturaleza.

En tercer lugar, en Perú se han desarrollado estos temas especialmente a través de la legislación. Así, tenemos 2 instrumentos legales. Por un lado, la Ley 30215 denota que, si bien se intenta preservar, conservar y buscar un uso sostenible para los recursos ecosistémicos, las medidas que implementa son de eficacia limitada. Por otro lado, la Ley 29763 busca el mantenimiento y mejora de los servicios de los ecosistemas forestales y otros ecosistemas de vegetación silvestre. No obstante, se prefiere por usar una visión predominantemente extractivista, la cual vuelve a colocar a la

Amazonía como una entidad económica de la que se extraen recursos y no se busca una verdadera conservación de esta. Desde el lado jurisprudencial, el TC reconoció la importancia de los servicios ambientales para sus comunidades y para el mundo, así como la responsabilidad del Estado para proteger adecuadamente estos recursos.

Finalmente, se considera que una visión biocéntrica es necesaria para lograr una protección integral del bosque tropical más grande del mundo: la Amazonía. Esto porque posee dignidad por sí misma, lo que da a entender que se debe cuidar y velar por su seguridad independientemente si tiene una relación directa o indirecta con el ser humano. Asimismo, reconocerla como sujeto de derecho permitiría aceptar el rápido avance de la crisis ambiental y climática ocasionada por actividades antrópicas. Esto, en términos de sostenibilidad, es primordial para que se reconozca el papel vital de nuestra Amazonía. De esta manera, si el Perú adopta esta perspectiva conjunta, se lograrán verdaderos avances en pro de la justicia climática y se podrán reforzar los argumentos en los casos en donde se vulnere esta zona a raíz de actividades antropocéntricas. Se cree que el primer paso material en esa dirección es que se pueda reconocer los derechos de la Amazonía a nivel constitucional, tomando como ejemplo, las experiencias de Colombia y Ecuador.

Bibliografía

Acosta, A. (2012). Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar nuevos mundos. Quito: Abya Yala.

Asamblea General de las Naciones Unidas – UNGA. (2009). Día internacional de la Madre Tierra. Recuperado de <https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/RES/63/278>

Ávila, R. (2011). “El derecho de la naturaleza: fundamentos”. En: Acosta, A. y Martínez, E. (comps.). La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política (pp. 173-238). Quito: Abya Yala.

Bedón, R. (2017). Aplicación de los derechos de naturaleza en el Ecuador. Veredas Do Direito: Direito Ambiental E Desenvolvimento sustentável, 14(28), 13-32. <http://dx.doi.org/10.18623/rvd.v14i28.1038>

Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los derechos de la Madre Tierra. (2011). Los derechos de la madre tierra. Bolivia. Recuperado de <https://cmpcc.wordpress.com/derechos-madre-tierra/>

Crespo, R. (2009). “La naturaleza como sujeto de derechos: ¿símbolo o realidad jurídica?”. Temas de Análisis. Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental. Septiembre.

Fondo Mundial para la Naturaleza – WWF (2016). La amazonia- una región de records. Recuperado de <https://wwf.panda.org/es/que-hacemos/sitios-prioritarios/amazonia/la-amazonia-naturaleza/>

Godofredo, S. (1985). Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la naturaleza. Ambiente y Desarrollo, 1(1), 97-114.

Gudynas, Eduardo (2014). Derechos de la Naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales.

Hallazi, L. (2018). Derechos de naturaleza en Perú. [Entrada en blog]. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/articulo/194150> [Consulta 22 de noviembre del 2019].

Macias, L. (2018). ¿Qué significa que la amazonia sea un sujeto de derecho? Revista Colombiana Amazonica N°11. Recuperado de: <https://sinchi.org.co/files/publicaciones/revista/pdf/11/6%20qu%20significa%20que%20la%20amazonia%20sea%20un%20sujeto%20de%20derecho.pdf>

Minaverriy, Claudia (2017). LEX SOCIAL. ¿Avances o retrocesos? La evolución de los paradigmas sobre gestión ambiental en relación con la normativa y jurisprudencia sobre servicios ecosistémicos en América Latina, 7(1), pp. 476-493. Recuperado de https://www.upo.es/revistas/index.php/lex_social/article/view/2413

Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú (2017). Nota informativa. Cancillería conmemora el 39° aniversario de la firma del Tratado de Cooperación Amazónica. Recuperado de: <https://www.gob.pe/institucion/rree/noticias/8296-cancilleria-conmemora-el-39-aniversario-de-la-firma-del-tratado-de-cooperacion-amazonica>

Organización de Estados Americanos - OEA. Tratado de Cooperación Amazónica. Recuperado de <https://www.oas.org/dsd/publications/Unit/oea08b/ch04.htm>

Rodríguez, E. (2014). Derecho Ambiental a los derechos de la naturaleza: sobre la necesidad del diálogo intercultural. Recuperado de [http://190.15.17.25/juridicas/downloads/Juridicas11\(1\)_6.pdf](http://190.15.17.25/juridicas/downloads/Juridicas11(1)_6.pdf)

Valencia Zea, A. (1979). Derecho civil. Parte general y personas (T. 1). Bogotá, Colombia: Editorial Temis.

Normativa:

Corte Constitucional de la República de Colombia, Tercera Sala de Revisión de la Corte Constitucional. (12 de agosto del 2011) Sentencia T-608/11. [JC Henao Pérez] <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2011/T-608-11.htm>

Corte Constitucional de la República de Colombia, Sexta Sala de Revisión de la Corte Constitucional. (10 de noviembre de 2016) Sentencia T-622/16. [JI Palacio Palacio]

<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm>

Corte Suprema de Justicia de la República de Colombia, Sala Civil Especializada. (5 de abril de 2018) Sentencia STC 4360-2018. [LA Tolosa Villabona]

<https://www.escri-net.org/sites/default/files/caselaw/fallo-corte-suprema-de-justicia-litigio-cambio-climatico.pdf>

Corte Provincial de Loja. Sentencia Corte Provincial de Loja. Juicio N° 11121-2011-0010. Recuperado de https://therightsofnature.org/wp-content/uploads/pdfs/Espanol/Sentencia%20Corte%20Provincial%20Loja_marzo_2011.pdf [Consulta: 19 de junio del 2020].

Corte Provincial de Pichincha, Tercera Sala de Garantías Penales. Caso N° 2013-0098. Recuperado de <https://www.derechosdelanaturaleza.org.ec/wp-content/uploads/2019/06/SENTENCIA-APELACION-C3%93N-PEDRO-MONCAYO.pdf> [Consulta: 19 de junio del 2020].

El Peruano (2014). Ley 30215, Ley de mecanismos de retribución por servicios ecosistémicos. Lima, 29 de junio. http://www.minam.gob.pe/wp-content/uploads/2014/06/ley_302105_MRSE.pdf

Segundo Juzgado de la Corte Civil y Mercantil de Galápagos, Caso N° 269-2012. Recuperado de <http://files.harmonywithnatureun.org/uploads/upload474.pdf> [Consulta: 19 de junio del 2020].

Ministerio del Ambiente (2011). Ley 29763, Ley de Fauna y Flora Silvestre. Recuperado de <http://www.minam.gob.pe/wp-content/uploads/2017/04/Ley-N%C2%B0-29763.pdf>

Tribunal Constitucional del Perú (19 de febrero de 2009). Exp. N° 03343 - 2007 - PA/TC. [Consulta: 18 de junio de 2020].

An aerial photograph of a large body of water, likely a lake, during the golden hour of sunset. The sky is a vibrant yellow-orange, and the sun's glow is reflected on the water's surface. A dense forest of green trees lines the left side of the frame, with a small peninsula or island visible in the middle ground. The water is calm, showing gentle ripples.

Sección de Ciencias Sociales

Salud intercultural en la Amazonía peruana: una retrospectiva sobre la labor de AIDESEP

Alejandra Herrera¹, Lucía Pretto² y Guillermo Soto³

Resumen: El acceso a la salud es un derecho fundamental al que toda persona debe de acceder. En el Perú, el contexto de pluralismo cultural hace necesaria la incorporación de un enfoque intercultural en la prestación del servicio de salud. En este contexto, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) ha sido pionera en la producción de iniciativas que tengan como eje central el respeto y revalorización de los conocimientos y tradiciones de los pueblos indígenas en materia de salud. Estas iniciativas han adquirido reconocimiento por parte de las comunidades al haber considerado aspectos culturales propios como elementos importantes en la atención en los servicios de salud. Sin embargo, las propuestas de la organización han tenido límites económicos y técnicos vinculados a la ausencia de una reforma general para una ampliación efectiva de la

¹ Estudiante de noveno ciclo de Ciencia Política y Gobierno de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Código ORCID: 0000-0002-8964-5424.

² Estudiante de noveno ciclo de Ciencia Política y Gobierno de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Código ORCID: 0000-0002-7740-7357.

³ Estudiante de décimo ciclo de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Código ORCID: 0000-0003-3375-3255.

formación intercultural de los profesionales y técnicos de la salud. En esa línea, la presente investigación pretende identificar los efectos que ha tenido la implementación del Programa de Formación de Enfermeros Técnicos en Salud Intercultural Amazónica (PFETSIA) realizado por la AIDESEP. Para ello, se expondrán las experiencias en salud intercultural de tres países latinoamericanos y del caso peruano. Además, se realizará un balance del impacto que ha tenido el PFETSIA en las comunidades indígenas amazónicas y su relación con los establecimientos de salud.

Palabras clave: Amazonía, Perú, pueblos indígenas, AIDESEP, salud intercultural, políticas públicas

1. Introducción

El deficiente y desigual acceso a los servicios públicos de salud continúa siendo una problemática recurrente en el Perú. La escasa cobertura o la ausencia misma de estos servicios suele afectar a gran parte de la población, sobre todo, a aquellas ubicadas en zonas alejadas de las grandes urbes o zonas empobrecidas. Uno de estos sectores son las comunidades indígenas de la Amazonía cuyo acceso no solo se ve limitado por el alcance que tienen los establecimientos de salud, sino también por la calidad del servicio.

En el contexto peruano se presencia un variado pluralismo cultural; sin embargo, predomina una sola concepción de “salud” en las interacciones entre los profesionales de la salud y pacientes. Esta situación resulta muy desventajosa para estas comunidades, pues sus prácticas y concepciones se toman por “creencias” y son, por ende, desvalorizadas frente a la noción de conocimientos científicos. En este sentido, el paradigma preponderante en nuestro país para el tratamiento y atención de la salud ha sido - y es aún - el de la medicina moderna occidental.

Este panorama ha constituido un problema en cuanto se trata de garantizar el acceso a los servicios de salud para las comunidades indígenas. La razón de ello parece ser que los métodos occidentales, en varios sentidos, no dialogan con los saberes y prácticas propias de otras culturas. Por ello, en el ámbito de las políticas públicas, se torna necesario incorporar un enfoque intercultural en la prestación de este tipo de servicios. En el Perú, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) ha sido pionera en la producción de iniciativas que tengan como eje central el respeto y revalorización de los conocimientos y tradiciones de los pueblos indígenas en materia de salud, lo cual se ha venido dando desde el año 1991 a través del Programa de Salud Indígena. Este planteó fortalecer los sistemas de salud indígena en la Amazonía peruana cuya acción principal fue la de

conformar equipos multidisciplinarios que incluían tanto personal de salud externo como especialistas indígenas.

Las iniciativas de AIDESEP han adquirido reconocimiento por parte de las comunidades al haber considerado aspectos culturales propios - tales como el lenguaje, conocimientos médicos locales y el sistema estructural de organización - como elementos importantes en la atención en los servicios de salud. En este sentido, de acuerdo con la valoración de los miembros de estas comunidades, el trabajo de AIDESEP ha implicado una mejora en la calidad de dicha atención (Chávez, Yon & Cárdenas, 2015; Yon, Salas & Portugal, 2017). No obstante, las propuestas de la organización han tenido límites materiales, principalmente vinculados al aspecto presupuestal y a la ausencia de una reforma general, para una ampliación efectiva de la formación intercultural de los profesionales y técnicos de la salud. Además de no contar con recursos suficientes para la capacitación y preparación del personal, desde los establecimientos de salud no se ha priorizado el carácter intercultural en la atención para las contrataciones de estos (Chávez et al., 2015). En paralelo, los profesionales y técnicos que logran capacitarse efectivamente en prácticas interculturales se insertan en una dinámica de alta rotación (Chávez et al., 2015), por lo que se mantienen en sus puestos por períodos cortos, sin consolidarse una efectividad de largo plazo.

A pesar de que el Programa de Formación de Enfermeros Técnicos en Salud Intercultural Amazónica implementado por AIDESEP haya culminado sus funciones en esta zona, varios de sus egresados se mantienen en sus comunidades de origen intentando insertarse como personal de los establecimientos de salud cercanos. Asimismo, además de las iniciativas impulsadas por AIDESEP que resaltan la necesidad de enfoques interculturales en las políticas estatales, desde el mismo Estado se han impulsado políticas que parecen responder a esta mirada: la Política Sectorial de Salud Intercultural del 2016 es un ejemplo de esto. Es por ello por lo que se torna relevante realizar un

nuevo balance sobre los efectos que ha tenido la iniciativa de la organización - desde la sociedad civil - sobre la prestación de servicios de salud intercultural.

Desde una mirada interdisciplinaria de las Ciencias Sociales, este trabajo pretende identificar los efectos que ha tenido la implementación del Programa de Formación de Enfermeros Técnicos en Salud Intercultural Amazónica (PFETSIA) realizado por la AIDESEP. Para ello, luego de un breve estado de la cuestión sobre las experiencias en salud intercultural de la región panamazónica, se discutirá sobre los nexos entre salud y las dimensiones socioculturales con el fin de contextualizar la discusión sobre la importancia de incluir el enfoque intercultural en el ámbito de la salud. Luego, se ubicará el caso del PFETSIA en el marco de la discusión desarrollada, para, finalmente, realizar un balance del impacto que ha tenido este programa de AIDESEP en las comunidades indígenas amazónicas y su relación con los establecimientos de salud, donde se evidenciará las condiciones en las que se dio el programa y sus efectos.

2. Estado de la cuestión

La experiencia de AIDESEP y los estudios sobre sus impactos no han sido los únicos en torno al tema de salud intercultural. Existe un amplio espectro de investigaciones que han tocado la salud, las políticas públicas, la pluralidad e interculturalidad a lo largo de Latinoamérica y sobre todo en el área de la Panamazonía. Estos estudios exploran principalmente las relaciones que existen entre los conocimientos y prácticas, tanto hegemónicas como subalternas, sobre la salud. En ese sentido, las dinámicas serán mediadas por políticas públicas, las cuales se ofrecen como una forma de plantear una conciliación entre las diferentes concepciones sobre la salud. Por lo tanto, esta sección explora a través de varios trabajos que se han realizado los impactos que los diferentes programas que se han ido

planteando. Los estudios que se revisarán a continuación finalizarán un análisis más detallado del caso peruano para contrastar el impacto de las políticas y enfoques de interculturalidad en la salud.

2.1.Experiencias de salud intercultural en Brasil, Colombia y Ecuador

Múltiples estudios sobre salud intercultural han sido realizados en países que cuentan con regiones panamazónicas, enfatizando el contraste entre los sistemas de salud occidental y tradicional. Así, por ejemplo, el texto *Sistemas médicos tradicionales en la amazonia nororiental: salud y saberes alternativos*, elaborado por Carmen Clavijo (2010), evidencia la existencia de una relación de hegemonía y subalternidad entre los sistemas médicos occidentales y los enfoques tradicionales de la medicina y la salud en la Amazonía de Colombia. A partir de una investigación etnográfica desarrollada entre 1997 y 2003 en las comunidades indígenas Puinave, Curripaco, Piapoco, entre otras más al interior de los departamentos amazónicos colombianos de Guainía y Vaupés, la autora identifica que, pese a la prevalencia de dicha dicotomía, los sistemas médicos tradicionales han sido revalorizados y resignificados, lo cual invita a reposicionarlos y plantear posibilidades de equidad en términos interculturales.

Asimismo, desde un enfoque centrado en las políticas públicas, Ruiz-Lurduy, Rocha-Buelvas, Perez-Hernandez y Cordoba-Sanchez (2016) analizan las dificultades de la relación entre la medicina occidental y la medicina tradicional en Colombia, así como sus efectos en la implementación de políticas correspondientes al sector salud. Mientras la medicina occidental o moderna se asocia a lo secular, lo racional y lo técnico; la medicina tradicional se vincula a lo sagrado, lo místico y lo relacional. En estos tres ejes, por lo tanto, se generan divergencias considerables que dificultan la relación entre ambos enfoques. No obstante, existieron cambios en los lineamientos del

sistema de salud público colombiano, en los cuales se incorpora el enfoque intercultural en salud, cuyos efectos no fueron los esperados. Esto se dio principalmente por la falta de consolidación del Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural. Es por ello por lo que, según los autores, las políticas de salud deben orientarse indefectiblemente a una hibridación de ambas concepciones de la medicina, conciliando las divergencias entre los enfoques al generar una propia ontología del sistema de salud público, y así detener la homogeneización occidental en el ámbito médico.

Por otra parte, Esther Langdon (2018), en *Salud indígena en Brasil: pluralismo médico y autoatención*, menciona que las distintas concepciones de salud de acuerdo con las comunidades indígenas correspondientes son reconocidas en Brasil bajo el rótulo de “pluralidad médica”, principio que permitió la reforma de salud y del Sistema Único de Salud, y que implica la convivencia entre las formas tradicionales de atención médica en las comunidades y la medicina occidental, así como el respeto por parte del personal médico a dichas tradiciones y concepciones sobre el cuerpo. No obstante, la implementación se ve interrumpida por el personal estatal, como en el caso del programa contra la diabetes brindado a la comunidad kaingang, debido a que “sus percepciones sobre los síntomas y la experiencia de la enfermedad se basan en una perspectiva más amplia del cuerpo, el medio ambiente y la religión” (2018, p. 12), las cuales no son tomadas en cuenta por las enfermeras a cargo de la implementación del programa.

En el ámbito de la salud intercultural, se ha encontrado que una de las principales políticas implementadas en países panamazónicos se halla vinculada a la maternidad y el parto. En Otavalo, Ecuador - uno de los primeros hospitales en implementar políticas de esta naturaleza - aplicaron el parto vertical con el fin de incrementar el acceso de las mujeres indígenas a la atención en salud y cuidado de la maternidad. Llamas y Mayhew (2016) realizan un estudio del

establecimiento de la agenda de esta política como resultado de la convergencia de tres factores que constituyeron la ventana de oportunidad para impulsar el diseño e implementación de políticas de salud intercultural. En primer lugar, se encuentra la participación de actores indígenas en la comunidad de políticas de salud que permitieron determinar la mortalidad materna como problema público y como una afectación a los derechos indígenas. El segundo factor es la existencia de iniciativas previas para enfrentar el problema de la mortalidad materna por motivo de diferencias culturales que brindaron una base de experiencia para la formulación de una política pública viable y con probabilidad de ser aceptada por actores con mayor poder. El último factor es la llegada al poder de un gobierno que incorporaba en su agenda demandas efectuadas por movimientos indígenas.

2.2.Sobre la salud intercultural en el Perú

Antes del 2016, no existía una Política de Salud Intercultural propiamente dicha, sino “una serie de dispositivos legales que ha intentado, con poco éxito, normar un campo de acciones orientadas a articular la medicina oficial con las necesidades de salud de la población indígena tolerando su cosmovisión y su modelo de sanación” (Aliaga, 2014, p. 136). Principalmente, se han aplicado estrategias interculturales como el parto vertical o las casas de espera maternas, las cuales responden a estrategias de salud reproductiva y de promoción de la salud (Aliaga, 2014). Si bien en el discurso a nivel nacional la interculturalidad en salud puede presentarse rescatando su complejidad, en la implementación a nivel local y cada vez en zonas más periféricas, esta va degradándose, evidenciando una folklorización de la salud indígena. Esto se debe a que las políticas interculturales asociadas a la salud y sanidad implementadas se insertan para cumplir con estándares internacionales o demandas de inclusión que no necesariamente implican un entendimiento a

profundidad de los aspectos culturales vinculados a las prácticas médicas (Aliaga, 2014).

No obstante, sí se han registrado experiencias con resultados positivos, pero que no responden a políticas del Estado, sino a acciones individuales del personal de salud - por iniciativa propia - o al impulso de ONGs como AIDSESEP u organismos internacionales como UNICEF. El problema con estas iniciativas es que no llegan a institucionalizarse o, de conseguirlo, ingresan en la “lógica del Estado”: servicios de baja calidad, disminución en recursos humanos calificados y recursos monetarios, etc. (Aliaga, 2014).

El debate sobre la interculturalidad en la salud, por lo menos, sí ha llegado a cobrar relevancia en el país para algunos actores. Desde el Colegio Médico del Perú, por ejemplo, se han desarrollado iniciativas para promover este debate. Estos intercambios, en el mejor de los casos, “evidencian el interés por aportar a la estrategia de articulación o integración de los sistemas médicos” (Eyzaguirre, 2016, p. 156) a través de eventos como “Rimanakuy”. En estos espacios, se reúnen profesionales de las Ciencias Sociales y de la salud en donde presentan experiencias y resultados de investigaciones efectuadas desde ambas áreas, tanto en el ámbito nacional como el internacional (Eyzaguirre, 2016). Cabe resaltar que este tipo de debates podría favorecer a la disminución del escepticismo existente por parte de los médicos hacia la medicina tradicional indígena o alternativa en tanto las investigaciones constituyen la generación de evidencias que tan presente está en las ciencias occidentales, por tanto, favorece a su aceptación.

3. Marco Teórico

Los conceptos presentes en esta investigación tienen diferentes enfoques y definiciones. Es por ello que esta sección tiene como propósito esclarecer la teoría que sostiene al proyecto en sí y de esta

manera facilitar una mejor comprensión del conjunto de significados. A continuación, se abordarán las consideraciones sobre la salud en lo social y cultural, la desigualdad en el acceso y la hegemonía en el saber, sistemas de salud, antropología médica e interculturalidad. Todos estos conceptos nos brindan una aproximación a la dinámica presente en la salud intercultural y el contexto en el cual se desarrolla.

3.1.Consideraciones sobre la salud en lo social y cultural

El uso del concepto salud suele emplearse frecuentemente en referencia al campo médico y a una variedad de disciplinas que tienen por centro el cuerpo, usualmente, humano. También es común que tal terminología se vea implicada en otras áreas, tales como la política y la sociedad, aplicándose así al desempeño de las políticas de salud pública. Si se realiza un breve recorrido etimológico por el campo de todo lo que involucra la salud y la llamada antropología médica, ya sea desde el inglés para determinar las nociones de enfermedad o desde el latín para la construcción del concepto de salud física e inmaterial, es posible darse cuenta de que el concepto en cuestión no estuvo restringido a lo biológico, sino que abarcaba otras áreas que excedían la individualidad (Fassin, 2004, p. 293). En consecuencia, si bien se suele emplear el cuerpo como parte de sus prácticas, no surge necesariamente desde un marco biologicista como se abordará en adelante.

Es así como, por ejemplo, uno de los primeros enfoques desde las Ciencias Sociales sobre la salud mental, considerada anteriormente un problema individual, ha sido realizado por Emile Durkheim. En su texto sobre el suicidio, el autor explora este fenómeno como un hecho social que va más allá de una acción individual, pues los sujetos mismos, al formar parte de un conjunto social, se ven influenciados por este (Durkheim, 2015). En tal sentido, existen tanto causas estructurales que condicionan el suicidio como factores que posibilitan

su prevención. Es desde Durkheim que se tiene conocimiento de que las redes sociales y grupos de sostén son ayuda para este tipo de problemas que usualmente se piensan como fenómenos individuales (Menéndez, 2012, p. 2). Su influencia en las disciplinas sociales que miran hacia el campo de la salud es aún fundamental, sobre todo en torno a relaciones comunitarias y contexto específicos.

Sin embargo, no son solamente las redes y dinámicas sociales las que constituyen el proceso, sino que se extiende a una realidad vinculada a los procesos sociales institucionalizados. En efecto, más que una transacción de información entre dos personas, constituyen una serie de roles y procedimientos socialmente contruidos. Es aquí donde lo esperado también emerge como proceso social en un marco institucionalizado. Al igual que en el suicidio, en el cual se pueden identificar relaciones sociales y redes a partir de un fenómeno asumido como individual, “no puede haber sociedades no sólo sin relaciones sociales sino sin rituales sociales” (Menéndez, 2012, p. 2). En efecto, si reflexionamos sobre la relación entre el médico y el paciente, no solo están desempeñando roles, sino todo el proceso rutinario socialmente esperable.

Goffman (2001), en su libro sobre pacientes con enfermedades mentales en el contexto de un internado, va más allá de las nociones propuestas por Durkheim y, empleando el concepto de instituciones totales de Mauss, plantea la noción institucional que recrean los rituales mediante los “saberes” conocidos de las prácticas médicas. De esta manera, tanto el análisis de las prácticas ritualizadas como las redes sociales en las cuales las enfermedades son desarrolladas muestran que la salud se imbrica con otros aspectos además de los biológicos. Por lo tanto, la implementación y aprovisionamiento de los servicios de salud, ya sea de parte del Estado o una organización paraestatal, deben tener en cuenta las diferencias que existen entre sus propias prácticas médicas y las de otros grupos humanos con sus respectivos procesos de socialización local en torno a la salud.

Establecer los roles y las redes sociales que se desenvuelven en el contexto médico permite identificar la manera cómo se ejecuta y organiza el sistema médico que puede superponerse o coexistir con uno nuevo. Ambos contienen sus propios saberes, los cuales muchas veces recrean de manera condensada los valores culturales locales y la estructura social correspondiente.

Debido a los aspectos mencionados, es preciso señalar que, puesto que la salud se ha manejado desde diferentes frentes, dicha diversidad también se refleja en los saberes. Este último aspecto es sugerido a través del tamiz de la “cultura”, la cual “puede ser definida como un conjunto de elementos que median y califican cualquier actividad física o mental que no sea determinada por la biología y que sea compartida por diferentes miembros de un grupo social (Langdon & Wiik, 2010, p. 179). De esta manera, la cultura se sitúa en la interacción social de los individuos y es percibida por medio de las prácticas. Es decir, la cultura implica una visión compartida del mundo, desde la cual se explica cómo este se organiza y se orientan las acciones y valoraciones dentro de este (Langdon & Wiik, 2010, p. 181).

Por lo tanto, no es solo que los conocimientos difieran respecto a lo que logren aprehender, sino que pueden tener sentidos distintos de un mismo concepto o cosa dependiendo del grupo y sus prácticas particulares. La antropología cultural, en trabajos con un enfoque estructuralista como el de Margaret Mead o Levi-Strauss, se ha encargado de entender estas nociones relativas sobre la realidad, incluyendo la biológica, y examinar de qué manera estas se vinculan, explican, presentan y practican de manera simbólica (Menéndez, 2012, p. 3-4).

3.2.La desigualdad en el acceso y la hegemonía en el saber

Si bien la aproximación social y cultural de la salud permite dar cuenta de los aspectos iniciales y centrales, resulta insuficiente si se

pretende una aproximación a experiencias reales, como por ejemplo la desigualdad. En efecto, emplear esta noción en la salud como un enfoque permite dar cuenta que estas relaciones, roles y dinámicas se dan en condiciones de injusticia social. Esta mirada examina diferentes factores que en el proceso histórico han desempeñado el papel de determinar las condiciones de vida y las prácticas envueltas en temas de salud. Se observa con este enfoque que son determinadas poblaciones menos favorecidas quienes padecen, usualmente, ciertos riesgos en contraste con otras, de la misma manera que se determina su vinculación con instituciones de salud.

Sudnow y Antonovsky (como se cita en Menéndez, 2012, p. 3), en casos diferentes, concluyen que la manera mediante la cual las relaciones sociales, como parte de un mismo sistema médico, influyen en cada aspecto desde las causas de los problemas de salud hasta el uso del servicio médico. Mediante sus datos van mostrando la manera en que las prácticas de atención y medicación dentro de los nosocomios eran diferenciadas entre las clases sociales. La aproximación mediante la desigualdad aborda las diferencias sociales de clase como el acceso al sistema médico diferenciado, hecho que puede percibirse en el contexto indígena de la Amazonía y la escasez de servicios de calidad.

Reflexionar teóricamente a través de la desigualdad también posibilita reconocer la existencia de ‘saberes’ diferenciados. Muchos de estos conocimientos son adjudicados como legítimos por sobre otros. Un claro ejemplo de esto es el contraste que suele hacer entre medicina tradicional y “oficial” que, dependiendo del contexto, manejan una visión y bagaje distinto. Fundamentalmente basados en las ideas de Antonio Gramsci, algunos autores de esta perspectiva establecen que la hegemonía, sobre todo del conocimiento médico, logra que sus saberes, prácticas y técnicas sean recibidas, asumidas y recreadas desde su posición de clase como legítimas y únicas (Menéndez, 2012, p. 4). No obstante, esta teoría no toma en cuenta la

agencia de cambio que se puede promover desde las clases subordinadas, lo ve de una manera unidireccional. No hay un análisis de las negociaciones entre ambas partes, razón por la cual las mismas prácticas médicas se han ido modificando constantemente, tanto en términos de conocimientos científicos como de procedimientos contextuales. Es más, se concibe la realidad como un simple binarismo de élites y subordinados cuando la realidad se manifiesta mucho más compleja.

Las consecuencias de esta mirada pueden llevar a articular políticas públicas de salud absolutamente verticales, hasta incluso paternalistas, que no suelen tomar en cuenta la participación de los “beneficiados”. A pesar de ello, ambas miradas de la desigualdad han servido para dar cuenta de los aspectos que fomentan la inequidad social en cuanto a salud se refiere y poder hacer incidencia positiva en ello.

3.3.Sistemas de salud

Respecto a la relación entre cultura y las prácticas de salud son necesarios dos conceptos: sistema de atención de salud y sistema cultural de salud. En el caso del primero, se hace referencia al conjunto de recursos, conocimientos y actores que contribuyen en medio redes e infraestructuras a sostener lo que se considera como salud y enfermedad en cada sociedad (Langdon & Wiik, 2010, p. 182). En una sola sociedad pueden coexistir (positiva o negativamente) mecanismos culturales variados para afrontar determinados problemas asociados a las prácticas de salud e incluso emplear dos sistemas al mismo tiempo, según la necesidad o la etapa del proceso.

Cada una de estas constituyen el segundo caso: sistema cultural de salud. A diferencia del anterior sistema, este “resalta la dimensión simbólica del entendimiento que se tiene sobre salud e incluye los conocimientos, percepciones y cogniciones utilizadas para definir,

clasificar, percibir y explicar la enfermedad” (Langdon & Wiik, 2010, p. 183). Estas concepciones y saberes van a constituir la base para determinar las prácticas mediante las cuales se realicen los diferentes tipos de atención ante, por ejemplo, un malestar común en otro ambiente, el cual en el contexto indígena podría significar riesgo mortal muy alto si no existen las condiciones para su tratamiento. En este caso, dependiendo de cuáles sean los conocimientos, las necesidades, posibilidades económicas o incluso la interpretación que le de una persona podría optar por usar un remedio casero o ir al médico para eliminar lo más pronto la molestia.

Un tercer elemento que emerge a partir de los anteriores es el sistema social de salud e incluye todos los componentes que forman parte de manera institucional, sean lugares o personas (Langdon & Wiik, 2010, p. 183). En este aspecto se incluyen personas como médicos y su sistema burocrático, pero también cualquiera que se involucre en algún ritual, que pueda formar parte del mismo proceso, pero con cosmovisiones diferentes. Esta es una situación recurrente en contextos en los cuales se realizan programas de aprovisionamiento de servicios hegemónicos de salud en lugares donde ya existe un propio sistema cultural y/o tradicional, el cual no suele considerarse como “oficial”.

3.4. Antropología médica

En el campo de la antropología médica, desarrollado recientemente, se pueden establecer un conjunto de miradas que comparten dos aspectos en común. Como ya se ha mencionado hasta ahora, las prácticas sobre la salud y las interpretaciones de esta por parte de las Ciencias Sociales han considerado tanto el aspecto relacional como el simbólico. En efecto, se han centrado en los aspectos sociales de la interacción social-biológico y también lo cultural a partir de las diferencias con un “otro” (Fassin, 2004, p. 288).

En el primer caso, como se ha revisado, implican todos los procesos institucionalizados y los roles que median las interacciones. Usualmente, involucra a la persona que necesita ser entendida debido a algún malestar, y la persona que posee el “saber” y los medios para tratar el malestar o la enfermedad. En el otro aspecto, se refiere a las diferencias que existen en cuanto a las formas de interpretar la salud y la enfermedad para diferentes comunidades. Es costumbre que teniendo como paradigma central a la ciencia moderna estas diferencias hayan sido la exotización de lo lejano o indígena.

Hasta este punto es importante resaltar que las miradas sobre la salud como no exclusivamente biológica en el sentido estrictamente occidental contribuyen a expandir el concepto en lo social. Sin embargo, quizás ninguno de estos aspectos enfoca las redes o la cultura de manera crítica, salvo algún aspecto de la mirada de la desigualdad, que da cuenta de la hegemonía, pero no de las variables. Es aquí donde la antropología médica crítica se abre paso desde una perspectiva histórica que explora modelos construidos. Este tipo de antropología sobre la salud “propone la lectura radical de la medicina, colonial o poscolonial, como práctica de dominación y de la enfermedad, o de su interpretación, como manifestación del orden social” (Fassin, 2004, p. 290). En ese mismo sentido, se pretende analizar la aplicación del sistema de salud intercultural como un modelo que cuestiona, sin descartarla necesariamente, la visión occidental hegemónica sobre salud para poner en valor la praxis “médica” indígena y poner a ambas en constante diálogo.

3.5. Interculturalidad

Existen dos sentidos prominentes sobre cómo puede entenderse la interculturalidad: la interculturalidad de hecho y la interculturalidad normativa (Tubino, 2015). Sobre la primera, Yon (2017) y Tubino (2015) coinciden en que esta alude a las influencias y relaciones mutuas que

se han dado históricamente entre diferentes culturas al relacionarse entre ellas. La interculturalidad normativa, por otro lado, puede ser entendida como un “deber ser” en donde se promueve un diálogo más equitativo entre las diversas culturas y el reconocimiento de la diversidad existente (Tubino, 2015; Yon, 2017; Zúñiga & Ansión, 1997).

De esta última es posible diferenciar dos variantes: el interculturalismo funcional y el interculturalismo crítico. El primero es el interculturalismo típicamente usado como parte del discurso oficial de los Estados nacionales, en donde se postula el reconocimiento de la diversidad cultural y se propone un diálogo intercultural sin tomar en cuenta las relaciones asimétricas de poder que existen entre la sociedad dominante y los pueblos marginados (Pesantes, 2014; Tubino, 2015). Asimismo, Tubino (2015) enfatiza el rol facilitador del interculturalismo funcional en lo que respecta a los intentos vacíos de los Estados nación de establecer diálogo entre las diferentes culturas que los componen ya que se promueve un diálogo descontextualizado de las diferencias existentes al dejarse de lado las condiciones, especialmente de pobreza, en las que se encuentran los ciudadanos y ciudadanas de estas culturas subalternas.

Por otro lado, el interculturalismo crítico, puede ser entendido desde una perspectiva académica como “la o las propuestas ético-políticas y educativas de mejoramiento o transformación de las relaciones asimétricas entre las culturas para generar espacios públicos de diálogo y deliberación intercultural que hagan posible avanzar en la solución concertada” (Tubino, 2015, p.264). Sin embargo, Tubino (2015) también resalta que este tipo de interculturalidad puede tomar un significado diferente dentro del discurso de los movimientos indígenas, al entenderse como “la revalorización y el fortalecimiento de las identidades étnicas” (p.264).

4. AIDSESEP y el Programa de Formación de Enfermeros Técnicos en Salud Intercultural Amazónica

De acuerdo con la sección previa, el caso de AIDSESEP y su Programa de Formación de Enfermeros Técnicos en Salud Intercultural Amazónica (PFETSIA) representan una iniciativa de interculturalismo crítico, en tanto es impulsada desde la propia sociedad civil e implica un intento de transformación de las asimetrías existentes entre las culturas. Este enfoque intercultural de la salud ha sido considerado desde AIDSESEP dentro de la negociación política con el Estado peruano al constituir parte de los planes de vida de las sociedades indígenas (Espinosa, 2014). En el 2012, la organización presentó ante el Ministerio de Educación un plan de vida indígena - el Plan de Vida Plena - con el fin de defender la autonomía y autogobierno de estas comunidades con énfasis particular en aspectos de educación intercultural.

Los aspectos educativos se vincularon al rubro de la salud a través del PFETSIA. Este fue desarrollado por la organización desde el 2005 como una iniciativa asociada al Programa de Salud Indígena de AIDSESEP (PSI-AIDSESEP). Buscó formular y reformular constantemente el concepto de interculturalidad en la práctica, “de modo que esta idea pudiera resignificar y aparecer desde la perspectiva de las poblaciones indígenas, y no como una mera propuesta de la academia hegemónica o el Estado oficial” (Cárdenas et al., 2017, p. 154). Este programa tuvo como objetivos principales “1) Formar los recursos humanos indígenas en salud intercultural, 2) Revalorar y difundir los conocimientos de los sistemas de salud indígenas y 3) Promover el trabajo articulado entre los especialistas de salud indígena y el personal de salud” (Chávez et al., 2015).

El PFETSIA se inició en Atalaya, Ucayali, como un programa de formación de técnicos en enfermería que, según sus bases, tenía como objetivo “recuperar y desarrollar los conocimientos y tecnologías de salud de los pueblos indígenas y al mismo tiempo mejorar el acceso y

la atención de salud pública de los pueblos indígenas amazónicos desarrollando así un sistema de salud intercultural en la Amazonía” (Contreras et al., 2014, p. 4). Así, “el PFETSIA buscó construir un perfil de enfermero intercultural con la capacidad de articular la perspectiva occidental de la salud con la perspectiva indígena, de modo que esta integración fuese útil para tratar las necesidades de las poblaciones indígenas. De esta forma, se pensó al enfermero intercultural como un agente que actuara a modo de puente entre los dos sistemas de conocimiento médico” (Cárdenas et al., 2017, p. 159). En efecto, se trata de reducir el impacto de la lejanía física y cultural que estos poblados nativos tuvieron ante la inserción de los centros de salud estatales. La finalidad última de tales técnicos no es solo transmitir sus enseñanzas de la medicina occidental, sino también enseñar y capacitar a los pobladores a adaptar sus conocimientos de salud tradicional en este nuevo marco sincretizado.

La propuesta que se fue construyendo tanto en la formación de los técnicos como en la práctica de estos tomó como pilar central los conocimientos ancestrales indígenas acumulados a través del tiempo. En ese sentido, el modelo desarrollado por AIDSESEP concibe la medicina occidental hegemónica como una alternativa más de atención y no como la única posible. La adopción de sus métodos y conocimientos no implica el abandono de su sistema propio, sino que se justifica por la aparición de nuevas enfermedades a raíz del contacto con la población no indígena. Cabe mencionar además que el modelo intercultural no tenía solo metas pedagógicas, sino también políticas, pues buscaba integrar a sus egresados en el sistema de salud del Estado y, desde ahí, promover la creación de un subsistema específico para las poblaciones indígenas (Cárdenas et al., 2017, p. 161-164).

El programa tuvo serias dificultades inicialmente para acreditar la graduación de sus participantes. Es por ello por lo que, en la presentación del Plan de Vida Plena en el 2012, se incluyó como parte

de las solicitudes al MINEDU el pedido de acreditación de formación de los técnicos en enfermería especializados en salud intercultural que egresaron del programa.

Ese mismo año, AIDESEP hizo público a través de medios de comunicación un resumen de dicho plan de vida indígena que, además de aspectos de salud y educación intercultural, contemplaban acciones como “ampliar iniciativas tipo FORMABIAP, nivelación de postulantes universitarios indígenas, universidades interculturales, contrato de técnicos en salud indígena” (Espinosa, 2014). Se consideran otros 7 puntos como pilares: la seguridad territorial, la producción agroforestal, acuícola y bioindustrial, el manejo de bosques y funciones ecosistémicas, el monitoreo y mitigación socio ambiental, la promoción de mujeres indígenas, los derechos colectivos e individuales indígenas, y las comunicaciones e incidencia indígena. Además, difundió el plan en universidades, empresas y ONGs, buscando incorporar actores no estatales en la promoción de la política.

Retornando al desarrollo del programa de formación de técnicos de enfermería de la organización, si bien se logró conseguir la acreditación de graduados, la aceptación de este y su priorización en las contrataciones dentro de las zonas en las que se ejecutó el programa pasaron a constituir un problema central (Contreras et al., 2014). Previamente, AIDESEP había impulsado políticas de salud interculturales sin mucho éxito. Así, en 2001, la organización tuvo un rol destacado en la formulación de propuestas de políticas en una “Mesa de Diálogo” entre representantes del Estado y organizaciones indígenas amazónicas establecida en ese año (Nureña, 2016). En el rubro de salud, este espacio de diálogo principalmente permitió, desde el MINSA, realizar estudios sobre el estado de salud en estas comunidades, pero que o no se tradujeron finalmente en políticas públicas, o sirvieron de base para el Centro Nacional de Salud

Intercultural, entidad creada en el 2003 que contaba con pocos recursos para la ejecución de sus objetivos (Nureña, 2016).

Pese a las dificultades del programa, AIDESEP ha desempeñado un rol fundamental sobre los avances en salud intercultural en el país al contribuir en la formación de técnicos de salud intercultural, para que sean ellos quienes trabajen los puestos de servicios de salud de las comunidades tomando en cuenta tanto los conocimientos de la medicina tradicional como la occidental (Cárdenas et al., 2017; Chávez et al., 2015; Eyzaguirre, 2016; Pesantes, 2014; Yon, 2017). Es esta estrategia de acción la que ha logrado acercarse más a la articulación de los dos sistemas de medicina mencionados. Esto se debe a que el programa permite articular los conocimientos tradicionales y así mantenerlos “vivos”, pero presenta dificultades en el aspecto de la legitimidad otorgada por el Estado (Eyzaguirre, 2016).

5. Balance del Programa de Formación de Enfermeros Técnicos en Salud Intercultural Amazónica

Para analizar los efectos que ha tenido el programa impulsado por AIDESEP sobre la atención de los servicios de salud incorporando el enfoque intercultural es importante considerar que existen factores estructurales que pueden dificultar su éxito. Así, un estudio de Yon (2017) enfocado en pueblos indígenas en Amazonas, Ayacucho y Huancavelica evidencia que la desconfianza y el recelo por parte de los pobladores indígenas hacia los servicios de salud no se deben únicamente a discrepancias culturales, sino también a dos factores adicionales. Por un lado, está la huella histórica de una relación de abuso y exclusión por parte del Estado y sus instituciones, la cual ha generado que las personas atendidas duden de las intenciones, la efectividad del personal y los productos que provee el servicio de salud. Por otro lado, está el bajo grado de calidad de los servicios de salud, los cuales, dado sus carencias y su falta de efectividad, han

afectado negativamente la confianza en los servicios y ha desalentado a la población a considerar el sistema estatal como una alternativa viable para la resolución efectiva de sus problemas de salud. Estas dos razones invitan a considerar que, si bien es fundamental, el enfoque intercultural no es plenamente efectivo si aún persisten formas de maltrato por parte del Estado sobre población históricamente vulnerada, y servicios (recursos humanos, medicinas, equipamiento, etc.) que carecen de una calidad mínima para cumplir y tratar satisfactoriamente los problemas de salud (Yon, 2017, p. 39-40).

Respecto a los efectos, como muestran Yon et. al (2017), la población awajún y wampis en Amazonas reconoció la labor del personal de salud formado por AIDESEP. Consideran que, a diferencia de otros enfermeros técnicos, quienes recibieron formación en salud intercultural por AIDESEP pueden resolver mejor los problemas de salud de las comunidades indígenas donde la población aún desconfía de los tratamientos y diagnósticos de los servicios de salud del Estado (Yon et al., 2017, p. 18-19). De esta manera, se está reconociendo la diferencia que existe en las relaciones que antes se llevaban a cabo entre agentes estatales encargados de salud, evidenciando así una mejora en la calidad de atención que implica respeto y valorización por la cultura local.

A pesar de todo lo mencionado, los enfermeros encuentran tres dificultades a la hora de poner en práctica sus conocimientos. Estos son cumplir con otras obligaciones, la poca capacidad que disponen para cubrir la demanda de servicios y la poca estabilidad del puesto de trabajo (Yon et al., 2017, p. 19-20). El primer factor mencionado tiene que ver muchas veces con el mismo sistema burocrático, pero también las propias metas y órdenes que reciben de los organismos superiores o centrales. En cuanto a la cobertura de la demanda, es necesario tener en cuenta que en muchos de estos casos la escasez de recursos disponibles y las distancias son un factor recurrente. Sobre el ámbito laboral, este depende muchas veces, y en última instancia,

de la disponibilidad del personal, hecho que queda supeditado a los altos niveles de rotación, lo cual conlleva una menor conexión con la población local a largo plazo.

El PFETSIA ha tenido diversos logros. En primer lugar, en el ámbito de la propuesta política, destaca la contribución en la mejora de la calidad de la atención en salud para las comunidades indígenas, y la valoración y fortalecimiento de los sistemas médicos indígenas. En segundo lugar, en cuanto a la propuesta pedagógica, los logros importantes fueron el desarrollo de una propuesta indígena de formación en salud intercultural, la creación de un perfil del profesional técnico en salud intercultural amazónica y la consolidación de un proceso de formación intercultural. Finalmente, entre logros en el ámbito de la implementación de la salud intercultural están la implementación práctica concreta de la interculturalidad y el trabajo coordinado entre los egresados y los especialistas indígenas en salud (Cárdenas & Pesantes, 2017 p. 44-45).

6. Conclusiones

Hasta el año 2016, el Estado peruano había implementado estrategias interculturales, más no existía una Política de Salud Intercultural. Es por ello por lo que diferentes actores políticos, entre ellos AIDSEP, han llevado a cabo diferentes acciones en torno a esta problemática mencionada, la cual, si bien logran algún grado institucionalización en las comunidades donde se desempeñaron, no se introducen en la lógica administrativa del Estado. Una de estas iniciativas ha sido el PFETSIA, programa impulsado con el objetivo de formar enfermeros interculturales que puedan articular los conocimientos de la medicina tradicional y de la medicina indígena para una mejor calidad de atención a la población indígena y así cubrir sus necesidades en torno al ámbito de salud.

Esta investigación buscó identificar y analizar los efectos de la incorporación del programa médico estatal junto a AIDESEP ante el desarrollo intercultural de la medicina occidental con la tradicional. En efecto, en los inicios del proyecto, no se obtuvieron los resultados positivos esperados: la capacitación de los técnicos enfermeros aún se enmarcaba en una situación de rechazo y negación dentro de las mismas comunidades indígenas, además de las dificultades que enfrentaban por parte del Estado. Sin embargo, esta situación fue mejorando con la participación de personal proveniente de la propia comunidad.

En cierta manera, no se rompió por completo el binarismo entre las comunidades y lo que el Estado peruano representa. Por el contrario, esto se ha reforzado hasta el punto de que los pobladores rechazan sus intervenciones porque recuerdan sus constantes maltratos. Es así que en una situación compleja, los técnicos no pueden ejercer plenamente su labor, ni menos las comunidades indígenas pueden ser beneficiadas del todo.

La interculturalidad planea ser el principal mecanismo para resolver los conflictos que existen en nuestro país. Estos no solo se circunscriben en el ámbito de las políticas de salud, sino que las comunidades esperan primero que el Estado, así como su clase socioeconómica representativa, rectifiquen sus acciones de perjurio para que luego puedan ejercer sus planes de mejora en los ámbitos deseados.

Es así como el “enfoque intercultural” que el Estado ha empleado no ha logrado cumplir con los objetivos, sobre todo si se observa más allá de la superficialidad o del funcionalismo técnico. El Estado peruano no ha tenido real interés en cuanto la dinámica de los pobladores, por ejemplo, en sus prácticas y diferencias culturales. La implementación de proyectos y la atención han sido orientadas desde una mirada paternalista y un trato vertical marcando diferencias entre el Estado y los pobladores afectados. Esta labor ha terminado por

recaer en organismos paraestatales tales como ONGs o frentes indígenas. El proyecto que planteó AIDSESEP ha tenido por propuesta involucrar más a la población indígena en términos de aprendizajes “occidentales” que dialoguen con sus propios conocimientos tradicionales. La desventaja respecto a estas iniciativas era la articulación con la burocracia estatal y el poco interés por parte de las diferentes instituciones en adecuarse a las lógicas interculturales.

Bibliografía

- Aliaga, G. (2014). Avances, desafíos y oportunidades hacia la construcción de una Política de Salud Intercultural en el Perú (Tesis de Maestría, UNMSM).
- Cárdenas, C., & Pesantes, M. (2017). Entrecruzando ríos: sistematización de la propuesta pedagógica de formación de enfermeros técnicos en salud intercultural de AIDESEP. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana. Recuperado de http://repositorio.iep.org.pe/bitstream/IEP/770/2/Cardenas-Pesantes_Entrecruzando-rios.pdf
- Cárdenas, C., Pesantes, M., & Rodríguez, A. (2017). Interculturalidad en Salud: Reflexiones a partir de una Experiencia Indígena en la Amazonía Peruana. *Anthropologica Del Departamento De Ciencias Sociales*, 35(39), 151-170. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/18742>
- Chávez, C., Yon, C. & Cárdenas, C. (2015). El aporte de los egresados del Programa de Formación de Enfermeros Técnicos en Salud Intercultural Amazónica de AIDESEP a la salud intercultural, estudio de caso en dos comunidades de Amazonas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Recuperado de <http://repositorio.iep.org.pe/bitstream/IEP/973/2/documentodetrabajo222.pdf>
- Clavijo Úsuga, C. (2010). Sistemas médicos tradicionales en la Amazonia nororiental: salud y saberes alternativos. *Iatreia*, 24(1), p. 5-15. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/iatreia/article/view/8426/7741>
- Contreras, H., Pérez, P., Huapaya, O., Chacón, H., Champin, D., & Freyre, L., ... Black, C. (2014). La salud en las comunidades nativas amazónicas del Perú. *Revista Peruana de Epidemiología*,

18(1), p. 1-5. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2031/203131355012>

Durkheim, É. (2015). *El Suicidio: Un estudio de sociología*. (2a ed.). Madrid: Akal.

Espinosa, O. (2014). Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana. *Antropológica* (02549212), 32(32), 87–113. Retrieved from: <http://search.ebscohost.com.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/login.aspx?direct=true;db=a9h&AN=115871572;lang=es&site=eds-live;scope=site>

Eyzaguirre, C. F. (2016). *El proceso de incorporación de la medicina tradicional y alternativa y complementaria en las políticas oficiales de salud* (Tesis de Maestría, UNMSM).

Fassin, D. (2004). Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida. *Hacia una antropología de la salud*. *Revista Colombiana de Antropología*, 40, 283-318.

Goffman, E. (2001). *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.

Langdon, E. J. (2018). Salud indígena en brasil: Pluralismo médico y autoatención. *Desacatos*, (58), p.8-15,219. Recuperado de <https://search-proquest-com.ezproxybib.pucp.edu.pe/docview/2125637718?accountid=28391>

Langdon, E. J., & Wiik, F. B. (2010). Antropología, salud y enfermedad: Una introducción al concepto de cultura aplicado a las ciencias de la salud. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 18(3), 177-185. <https://doi.org/10.1590/S0104-11692010000300023>

Llamas, A., & Mayhew, S. (2016). The emergence of the vertical birth in Ecuador: an analysis of agenda setting and policy windows for intercultural health. *Health Policy & Planning*, 31(6), 683.

- Nureña, C. (2016). Los caminos sinuosos de la interculturalidad en las políticas de salud en el Perú. Articulando investigadores/as y delineando una agenda al 2020. Simposio llevado a cabo en el I Simposio de Antropología Médica en el Perú, Lima, Perú.
- Menéndez, E. L. (2012). Antropología Médica. Una genealogía más o menos autobiográfica. *Gazeta de Antropología*, 28(3), 1-8.
- Pesantes, M.A. (2014). Out of sight, out of mind: Intercultural nurse technicians in the peruvian amazon. (Tesis doctoral). University of Pittsburgh, Pittsburgh.
- Ruiz-Lurduy, R., Rocha-Buelvas, A., Pérez-Hernández, E., & Córdoba-Sánchez, C. (2016). Desarrollo social y salud pública. Reflexiones en torno a la interculturalidad. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 34(3), 380–388. Recuperado de <https://doi-org.ezproxybib.pucp.edu.pe/10.17533/udea.rfnsp.v34n3a12>
- Tubino, F. (2015). La interculturalidad en cuestión. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Yon, C. (2017). La interculturalidad realmente existente en salud. *Argumentos*, p.36-41.
- Yon, C., Salas, R., & Portugal, T. (2017). Informe final del proyecto: salud indígena, inequidades sociales e interculturalidad: investigación y evaluación crítica de intervenciones implementadas en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Recuperado de <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/56794/56814.pdf?sequence=1>
- Zuñiga, M., & Ansion, J. (1997). Interculturalidad y educación en el Perú. Lima: Foro Educativo.



Sección de Humanidades

Ciudadanía y dignidad en la Panamazonía: Consideraciones y debates en Filosofía

Valeria Falcon¹

Resumen: El presente texto busca presentar el vínculo entre los conceptos de ciudadanía y dignidad a partir del aspecto político de ambos, ello tomando como referencia el ejercicio de la ciudadanía en la región de la Panamazonía. En la primera parte, se desarrollará el concepto de ciudadanía desde distintos debates y en relación con la interculturalidad por tratarse de un contexto de diversidad cultural. En la segunda parte, se desarrollará la evolución del concepto de dignidad partiendo de cómo surge y a qué otras nociones se apelan para la comprensión de este. Así, según cómo se da la práctica ciudadana en la Panamazonía, se espera demostrar que la obstaculización sistemática del pleno ejercicio de derechos -en los cuales se basa la ciudadanía moderna- por parte de los Estados latinoamericanos supone una vulneración a la dignidad de los miembros de comunidades panamazónicas, pues la falta de reconocimiento y el daño al medio ambiente de su territorio violenta su identidad en el sentido más profundo.

Palabras claves: Panamazonía, filosofía, ciudadanía, dignidad, derechos, ejercicio ciudadano, identidad, reconocimiento.

¹ Estudiante de noveno ciclo de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Código ORCID: 0000-0003-4849-9413

1. Introducción

La región de la Panamazonía está comprendida por los bosques amazónicos de Colombia, Bolivia, Brasil, Ecuador, Guyana, Guyana Francesa, Suriname y Venezuela, representa el 40% de bosque tropical del mundo y produce el 20% de oxígeno en el planeta (Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, 2019, p. 5). Esta región se ve afectada por la creciente contaminación, un extractivismo acelerado, la vulneración del derecho a la consulta previa, falta de representación política y, en general, la ausencia de iniciativas por parte de las autoridades para revertir la situación (Zegarra, 2018). Es partir del reconocimiento de los problemas en común en la región panamazónica que surge la iniciativa de la Iglesia Católica por elaborar el Instrumentum Laboris y la convocatoria del Papa Francisco a una Asamblea Sinodal Especial sobre la Panamazonía con el objetivo de evaluar la situación del territorio, escuchar a los miembros de las comunidades panamazónicas, manifestar una postura como Iglesia y expresar su preocupación al respecto.

Este sínodo parte de la intención de la Iglesia de entender la situación de la Amazonía, reconocerla como un nuevo sujeto y mostrar su preocupación por la vida que se encuentra en ella (Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, 2019). De este modo, se comprende el término vida en su sentido más amplio: la vida de las comunidades -y sus miembros- y la vida del territorio -su flora y fauna-; además, se muestra un gran interés por la vida de la Iglesia en la Panamazonía y la vida del planeta en general en tanto se resalta la importancia del río Amazonas para el equilibrio ecológico del mundo.

El interés por el desarrollo de esta investigación parte del reconocimiento de un punto de inflexión entre el ejercicio de la

ciudadanía y la dignidad. En este sentido, la propuesta del presente trabajo señala que estas se vinculan a partir de su aspecto político. Así, cuando se habla de ciudadanía en relación con la Panamazonía debe de tenerse en cuenta que se trata de una discusión sobre ciudadanía en contextos de diversidad. Teniendo en cuenta lo mencionado, las comunidades que forman parte del área comprendida como la Panamazonía presentan una serie de problemas en común como el limitado acceso a servicios y vías, una limitada comunicación con el gobierno central, así como una pobre voz y representación en instituciones de gobierno. Dichos problemas se expresan en un ejercicio incompleto o parcial de la ciudadanía exacerbado por el desarrollo de políticas públicas que no reconocen la diversidad cultural dentro de estos espacios. De este modo, se invisibiliza tanto la existencia de estos grupos como sus demandas y se favorece la visión y construcción de un espacio público urbano y castellanohablante que ignora a individuos y grupos que no respondan a estas características.

Esta figura se perpetúa debido a que esta invisibilización limita y hasta restringe la participación de miembros de comunidades panamazónicas en espacios de deliberación pública, lo cual dificulta su presentación de demandas y, sobre todo, sus posibilidades de acceder a puestos de representación política que les permitan visibilizar y colocar sus demandas en la agenda pública. Así, esta situación pone a los miembros de la Panamazonía en una clara situación de desventaja respecto a otros miembros de la sociedad que cuenten con mejor representación y medios para canalizar sus demandas a las instancias pertinentes.

La necesidad de plantear un enfoque de ciudadanía que contemple la diversidad cultural toma en especial consideración la tendencia a poner el propio punto de vista como absoluto y/u objetivo y de la omisión sistemática de la existencia de las comunidades de la Panamazonía. A partir de esto, surge la pregunta ¿por qué se vulnera

en el sujeto con esta restricción práctica de derechos políticos? Esta investigación propone el concepto de dignidad como tentativa de respuesta. Al respecto, este trabajo comprende la dignidad humana como un valor intrínseco al sujeto, inamovible, que concede al hombre un mayor peso ontológico en relación a las demás especies y que se ve vulnerado cuando se limita la capacidad de decisión del sujeto en relación a su destino y aspectos centrales de su vida.

Este texto propone, para su primera parte, una aproximación al término de interculturalidad que propone María Heise y su relevancia para la comprensión de la ciudadanía panamazónica. Seguido a ello, se presenta una visión general de la revisión del debate comunitarismo-liberalismo hecha por Charles Taylor, pues ambos permiten comprender qué factores entran en juego cuando se plantea el debate sobre la ciudadanía panamazónica. Por último, se plantea una aproximación a la noción de ciudadanía moderna y cómo se da esta entre los miembros de la red Panamazónica: es decir, cómo se da el ejercicio ciudadano por parte de los individuos que conforman la Panamazonía, región de la selva amazónica de América Latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Guyana Francesa, Perú, Surinam y Venezuela).

En la segunda sección, se propone una reinterpretación de los sentidos de dignidad en la persona a partir de diversos puntos de vista filosóficos, ¿qué se entiende por dignidad humana? ¿qué características deben reunirse para que uno sienta la presencia de esta? Esta revisión tomará en cuenta la noción de dignidad del mundo clásico, la postura del renacentista Pico Della Mirandola, el enfoque desde la doctrina cristiana -fundamental para entender cualquier concepto presente en la tradición occidental de pensamiento- y, por último, la noción de dignidad presente en eventos más recientes como la Declaración Universal de los DDHH y la transformación del término post II Guerra Mundial. Se tomarán en cuenta tales momentos en la

historia debido a que permiten tener una visión general de cómo se ha ido tratando y resignificando el término a lo largo del tiempo en el pensamiento de Occidente.

En general, se propone una aproximación a diversas interpretaciones del término no con el fin de delimitar un significado rígido para fines del texto, sino para re-examinar a qué nos referimos cuando se habla de dignidad, cuán amplio es el espectro y plantear así la ruta de su vinculación con el ejercicio de la ciudadanía. Esto también contribuirá a una mejor comprensión de la relación entre derechos, el correcto ejercicio de la ciudadanía, cómo la noción de dignidad repercute en estos y permitirá una comprensión más amplia del asunto en cuestión. En este sentido, en diversas teorías políticas y de derechos se suele colocar a la dignidad como fundamento de los último -los derechos-, de modo que surge la siguiente pregunta: si la dignidad es el fundamento de los derechos, ¿cuál es el fundamento de la dignidad? Este trabajo propone aproximarse a cómo responder esta pregunta en su segunda parte.

De esta forma, se busca establecer una relación entre el correcto ejercicio de la ciudadanía y el sentido de dignidad en el ser humano. Y, a partir de ello, se busca sustentar que la restricción práctica del ejercicio de derechos de los ciudadanos miembros de comunidades panamazónicas supone una vulneración a su dignidad, pues se restringe la posibilidad del sujeto de decidir sobre aspectos fundamentales de su vida. En el mismo sentido, al limitar su participación en espacios de deliberación pública se invisibiliza a dicho grupo y sus demandas minimizando, así, sus probabilidades de tener representación política.

2. Ciudadanía en contexto panamazónico

2.1. Panamazonía, interculturalidad y pensamiento mítico

El hablar de ciudadanía en un texto cuyo eje es la Panamazonía requiere hacer énfasis en que se está hablando de ciudadanía en contextos de diversidad cultural, es decir, espacios geográficos en que conviven e intercambian múltiples grupos culturales. La cultura debe de entenderse más allá de sus expresiones (costumbres, bailes, prácticas políticas, cultos, arquitectura, etc), ya que estas, aunque reflejen ciertas características esenciales que pueden contribuir a la comprensión de estos grupos, no toman en cuenta el hecho de que cada comunidad cultural tiene una forma de racionalidad que contiene presupuestos, ideas y diversas creencias. Esta racionalidad, particular en cada uno de los grupos culturales, puede entenderse como lentes con los cuales cada individuo de determinado grupo ve el mundo. Así, esta racionalidad establece los criterios y puntos de referencia a partir de los cuales el sujeto juzga sus experiencias; asimismo, tiene repercusiones en todos los ámbitos de su vida, ya que mediante ella este erige las nociones fundamentales de lo que entiende como bueno y malo, justo e injusto (Heise, 1994).

Debido a las consideraciones que hace sobre la pluralidad cultural, un buen punto de partida para introducir el tema de ciudadanía panamazónica es la fundamentación filosófica del concepto de interculturalidad que propone María Heise. Al principio, afirma que “nos encontramos ante una diversidad de racionalidades que coexisten entre sí” (Heise, 1994, p. 26), es decir, multiculturalismo: el reconocimiento de la pluralidad cultural dentro de determinado territorio. La propuesta intercultural toma ello, pero además considera otros elementos que, posteriormente, ayudan a explicar la jerarquización -aún vigente- entre culturas y cómo este orden en la jerarquía se traduce en otro tipo de desigualdades entre ciudadanos.

Esta aproximación contempla que las relaciones entre distintos grupos culturales pueden ser asimétricas (Vigil, 2004).

La Modernidad otorgó al pensamiento científico el monopolio de la verdad, lo que generó que se releguen otras formas de racionalidad, tal como la racionalidad propia del pensamiento mítico (o racionalidad mítica²), característica de comunidades andinas, amazónicas o incluso del Cristianismo (Bacigalupo, 2011). Heise (1994) explica que la noción de interculturalidad surge de la confrontación entre pensamiento moderno y el pensamiento post-moderno. De esta forma, se centra en cómo el pensamiento moderno se caracteriza por el énfasis en la racionalidad científica e ideales de desarrollo en torno a la productividad. Son estos los que rigen gran parte de las distintas esferas de la vida de los individuos y sociedad en general: social, moral, político, educación, salud, entre otros. En este sentido, la racionalidad científica adquiere el carácter de objetivo y superior, es decir, punto de referencia absoluto (Han, 2019). Ello sucede de tal forma que ningún otro conocimiento se considera válido si es que no cuenta con un respaldo de carácter científico, por lo que de no contar con dicho respaldo se le desestima y/o cataloga como inferior.

Es también propio de debates contemporáneos tomar en cuenta la pluralidad de concepciones del mundo, ya que ello aplica a un espectro bastante amplio de disciplinas que va desde la Ética, Ciencia política, Medicina, Filosofía, entre otros. En el ámbito de la cultura, la época de la Postmodernidad sugiere esencialmente un reconocimiento del carácter relativo del propio punto de vista, el cual responde al entorno cultural como se explicaba líneas atrás (Heise, 1994). En este aspecto, es importante retomar un punto, ya señalado, sobre cómo cada paradigma cultural tiene una racionalidad con la cual cada uno

² Por racionalidad mítica, se entiende a aquel tipo de racionalidad que encuentra su fundamento en un mito. Este encierra un mensaje racional que debe ser interpretado -por ser un lenguaje simbólico y no analítico- que da sentido a la vida humana. El mito también contiene conocimientos que le son útiles al hombre en su día a día y, en tanto es una forma de racionalidad, debe de responder y dar cuenta por todos los aspectos de la vida humana.

de sus miembros interpreta el mundo. Es decir, que existen distintas racionalidades a partir de las cuales se establecen criterios para juzgar el mundo y los principios éticos que lo fundamentan. En este sentido, aunque todas las racionalidades se afirman a sí mismas como verdaderas, el pensamiento contemporáneo hace énfasis en que -visto de este modo- ninguna puede afirmarse como superior a ninguna otra, ni como más o menos verdaderas. En esta línea, el enfoque intercultural propone el reconocimiento del carácter relativo de la propia creencia y, adicionalmente, establecer canales de comunicación intercultural con el fin de establecer diálogos.

Las comunidades de la Panamazonía son consideradas sociedades tradicionales (Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica 2019) y estas se caracterizan por tomar el pensamiento mítico como parte constitutiva de su racionalidad. En tanto este rasgo es constitutivo, no debería dejar de tomarse en cuenta siempre que se plantee discusión, debate o reflexión en torno a la Panamazonía, ya que los pueblos amazónicos tienen una comprensión de la vida buena que implica un reconocimiento del carácter relacional del hombre. En este sentido, su concepción sobre el buen vivir de la persona radica en la convivencia armónica del ser humano con su medio -la naturaleza-, los demás seres humanos, diversas fuerzas espirituales y, en general, con el cosmos. Asimismo, el pensamiento mítico se expresa, entre otras maneras, a partir de esta forma de comprender el buen vivir en tanto implica la armonía de la dimensión material con la espiritual. De este modo, su ética, entendida a partir de su concepción el buen vivir, está estrechamente vinculada a la vida comunitaria, la cual da prioridad y suma importancia a la relación con el territorio, naturaleza y agua; así, el cuidado de estos elementos forma parte esencial de su identidad cultural (Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, 2019).

“En las sociedades tradicionales el mito es un agente integrador, en el cual se reflejan sus sistemas sociales, sus concepciones del mundo, sus valores morales” (Heise, 1994, p. 33). El pensamiento mítico no supone una forma parcial o incompleta de racionalidad, sino una que funciona de forma paralela al pensamiento moderno, el cual solo encuentra aval y presunción de verdad en la científicidad. En este sentido, es posible referirse a dos modos de conocimiento paralelos, lo también podría dar a entender la racionalidad científica en oposición la racionalidad mítica. Así, mientras que la racionalidad científica se caracteriza por ser lógico-analítica y conceptual, el pensamiento mítico, por su parte, es altamente simbólico. Esta racionalidad contiene un conjunto de mitos con alta riqueza simbólica respecto a los cuales no se busca una lectura realista y/o literal del texto, sino explotar los significados y referencias de los símbolos y figuras, ya que se busca responder al análisis de estos sin tentar un razonamiento de tipo científico-moderno. Asimismo, se asume que el mito encierra un mensaje racional; sin embargo, la racionalidad del mito no puede someterse a los criterios de la racionalidad moderna porque se desvirtúa.

2.2. Debate sobre cómo entender la ciudadanía

Latinoamérica representa un híbrido cultural debido a la diversidad de realidades culturales que coexisten en espacios en común; sin embargo, ello supone tomar en cuenta no solamente la multiplicidad de culturas presentes en la Panamazonía, sino también la mezcla -y confrontación- de lo tradicional y lo vanguardista, lo industrial y lo precapitalista (Heise, 1994). El reconocimiento del carácter relativo de los propios puntos de referencia abre paso a establecer diálogos de manera horizontal y a un enriquecimiento que va a en ambos sentidos: sin jerarquía entre un lado y otro (Heise, 1994, p. 30). En esta línea, un aspecto que se suele ignorar en las relaciones entre culturas hegemónicas y las relegadas es que la influencia va en ambos sentidos. Es decir, hay préstamos culturales y lingüísticos que van de

cultura hegemónica a cultura no-hegemónica y viceversa, y no solo en una dirección como se suele asumir.

Una de las causas de la discriminación sistemática que sufren las comunidades panamazónicas es, precisamente, la falta de reconocimiento de estas dinámicas de intercambios culturales y la sabiduría integral de estos pueblos, la cual es una forma legítima de conocimiento, aunque se le niegue tal adjetivo (Taylor, 1993). Las relaciones asimétricas, anteriormente mencionadas, están íntimamente vinculadas a la discriminación -entiéndase en un sentido amplio- (Vigil, 2004), y esta discriminación se expresa también en múltiples ámbitos, uno de ellos es la ciudadanía. El debate sobre cómo entender la ciudadanía ha estado presente desde finales del siglo XX y es esencial debido a que la forma en que se decida entender la ciudadanía es fundamento del principio de integración y organización política por el cual se opte (Antxustegi, 2004).

La ciudadanía suele entenderse esencialmente como ‘el derecho a tener derechos’ (Tengku, 2019). El ser ciudadano implica ser un individuo que forma parte de una comunidad política respecto a la cual el sujeto tiene un sentido de pertenencia. La concepción clásica de ciudadanía señala que esta tiene como finalidad el garantizar la igualdad política, civil y social, mas no compensar la diferencia cultural (Vega s/f). La importancia de este último punto se hace más relevante a partir de que el eje temático de la presente investigación es la Panamazonía. En este sentido, el debate contemporáneo ha girado principalmente en relación con las posturas liberales y comunitaristas - con las variantes correspondientes a cada una- y a ello se suma la más reciente postura republicana, la cual cobra un nuevo sentido ya más alejada del propio de la Revolución Francesa.

Para el liberalismo, la ciudadanía refiere a un status más que a una práctica política. De este modo, el elemento central de la

ciudadanía liberal es la defensa de los derechos individuales, es lo que Antxustegi (2004) denomina la primacía ontológica del individuo. La ética liberal se funda en una maximización de la libertad, por lo que las restricciones del Estado se entienden como limitaciones al sujeto privado y a su capacidad de trascender la identidad colectiva. Esta pauta, que se mantuvo desde las revoluciones liberales, considera al hombre libre como emancipado del Estado y su comunidad. Así, el Estado funciona como garante de la mayor satisfacción posible de las demandas del sujeto y del desarrollo de su vida con la menor interferencia posible dentro de un marco de elección y deliberación individual (Antxustegi, 2004; Han, 2019). De este modo “se mantiene una relación instrumental con la comunidad política” (Antxustegi, 2004, p. 15). La adopción de este modelo de ciudadanía por parte de la sociedad civil tiene como efecto a un individuo despolitizado, atomizado, desarraigado de la comunidad y con una pérdida de conciencia de los intereses en común (Acanda, 2003). Esto último es parte esencial de la crítica comunitarista al liberalismo.

Por su parte, los comunitaristas se inclinan hacia una primacía ontológica de la comunidad por sobre el individuo. De este modo, el sentido de identidad colectiva es fundamental para las redes de solidaridad que se espera se construyan para legitimar el Estado. Esta identidad se funda en una historia, etnia, nacionalidad o cultura en común. Para Hegel (1999), ello podría formularse en términos de que es necesaria una voluntad colectiva por parte de la ciudadanía para la vigencia de un contrato social -fundamento de la sociedad y Estado liberales-; es decir, debe de haber un impulso positivo a cumplir este contrato. De esta forma, el emprendimiento de un proyecto común en términos comunitarios se ve obstaculizado por individuos que se entienden más en función al ámbito privado y menos como parte de una comunidad política. Para los comunitaristas,

[...] el yo siempre es un yo situado en una sociedad particular, en una situación histórica concreta. Ese 'yo histórico' engendra deberes hacia las familias, los grupos y las naciones que participan de la definición de nuestro yo. Estos deberes pueden ser comprendidos como una expresión de autoestima o de aceptación de uno mismo. Para aceptarme o amarme a mí mismo, debo respetar y querer los aspectos de mí mismo que están ligados a otros. Así, mi simple biografía crea obligaciones hacia las otras personas, obligaciones que yo condenso bajo la noción general de lealtad (Antxustegi, 2004, p. 18).

Por otro lado, si bien la comunidad de la que forma parte un sujeto moldea en gran medida la ética de este, para los comunitaristas, el principio ético es el más importante en la construcción del sentido de identidad comunitaria: la idea de participación en una misma definición del bien común. Sin embargo, esto los hace también objeto de crítica, pues la comunidad no es siempre el principal espacio de socialización ética y el sentido de identidad respecto a la comunidad puede estar basado en otros aspectos como la cultura, una lengua en común, el territorio, la nacionalidad, entre otros (Antxustegi, 2004, p. 19).

Taylor (1995) se refiere sobre cómo la defensa de una de estas posturas no implica un rechazo tajante a cada uno de los postulados de la otra. Un elemento que el autor rescata y es esencial para los fines de este trabajo es la gran importancia de incluir temas de identidad en el debate en torno a la ciudadanía. En la misma línea, el autor toma lecturas más recientes del liberalismo que -en oposición al liberalismo clásico- optan por reconocer la importancia de la identidad. Tales tesis se refuerzan también si se tiene en cuenta que la identidad se moldea a partir de su reconocimiento u omisión (Taylor, 1993).

2.3. Ciudadanía en perspectiva panamazónica

A grandes rasgos, puede señalarse que

la ciudadanía alude a un tipo de organización de la vida política que le reconoce a todos los miembros de una colectividad los mismos beneficios y prerrogativas que otorgan los derechos, y que, asimismo, espera que cada uno de ellos cumpla con las mismas exigencia u obligaciones que supone su pertenencia al grupo (Millán y Vélez, 2011, p. 12).

En la Panamazonía, conviven aproximadamente 350 grupos étnicos y más de 110 pueblos indígenas constituidos por casi 34 millones de personas cuyos derechos son vulnerados de forma sistemática por lo Estados que comparten este territorio. En este sentido, es de suma importancia plantear el debate de derechos y ciudadanía. En el contexto peruano, hechos como el baguazo y datos del pueblo asháninka como el más afectado por la violencia de Sendero Luminoso, pueblo originario que perdió a un tercio de sus miembros durante el conflicto armado interno, dan cuenta de la especial vulnerabilidad de este sector poblacional (Zegarra, 2018).

Esta vulnerabilidad tiene varios aspectos, uno de los cuales es, en principio, el medioambiental. En primer lugar, la región de la Panamazonía tiene una alta sensibilidad a los cambios climáticos y contaminación; por otra parte, la riqueza natural de esta área y la falta de especificidad en el trato legal de la misma hace que esté en el blanco de políticas extractivas que afectan negativamente tanto al territorio como a las comunidades que habitan en él (Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, 2019; Zegarra, 2018). Los conflictos socioambientales son una constante a nivel latinoamericano y suelen estar vinculados a concesiones forestales, proyectos mineros y petroleros, caza y pesca

predatorias (Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, 2019, p. 8).

Esta afectación a la vida en la Panamazonía adquiere un carácter mucho más violento si se contempla que la concepción del buen vivir de las comunidades panamazónicas está íntimamente vinculada con una convivencia armónica con la naturaleza, es decir, su entorno. La concepción de buen vivir, como ya se explicó, es parte fundamental de la identidad de una comunidad o grupo étnico, por lo que puede concluirse que la vulneración del territorio supone una vulneración a los ciudadanos de la Panamazonía. Ante esto existen propuestas de ciudadanía como la de Vega (s/f), quien se refiere a una ciudadanía étnica que reconoce la defensa de la identidad étnica, la educación intercultural bilingüe, el derecho a organizarse de acuerdo con sus costumbres y “el derecho a ser consultados antes de realizar cualquier acción que afecte directa o indirectamente su territorio y recursos naturales” (p. 2). Así, puede decirse que “no se vive realmente en una condición de ciudadanía si las poblaciones indígenas parecen no tener influencia real sobre un territorio amparado por la legislación internacional, hecho que el Estado peruano pretende desconocer” (Millán y Vélez, 2011).

Las políticas en torno a las identidades (identity politics) representan uno de los principales retos cuando se proponen nociones sobre lo que es la ciudadanía moderna (Tengku, 2019). Como señala López (1997, p. 118-119), el Estado moderno se afirma al ofrecer garantías constitucionales, organizativas e institucionales para el correcto ejercicio de la ciudadanía (citado en Ansión, 2007). Como ya se había mencionado, la ciudadanía implica un sentido de pertenencia a una comunidad política y participación dentro de la misma. En este sentido, Tubino (s/f) desarrolla cómo en la cultura peruana existe una carencia en la inclusión y reconocimiento de la identidad cultural. De este modo, la limitación de diálogo libre en el espacio público, como

sucede con los miembros de comunidades panamazónicas y su poca participación en el debate público, es una restricción al pleno ejercicio de la ciudadanía.

Dentro de los derechos ciudadanos que deben de ser garantizados por el Estado se encuentra, también, el derecho de participación en espacios públicos (Ansión, 2007). La discriminación en los espacios públicos y la valoración asimétrica de distintas vertientes culturales (tomando en cuenta que las culturas amazónicas están en desventaja en este punto) impiden que se genere un diálogo en condiciones de igualdad. Así, se hace evidente la necesidad de formar un espacio público plural y compatible con la diversidad cultural (Tubino, 2007). La interculturalidad no debe entenderse como la mera convivencia cultural, sino -tal como afirma Gianni (2001)- como modelo de organización política y como pauta para la gestión de políticas públicas (citado en Rosales, 2004).

Los espacios públicos son lugares en los que se reproduce la subordinación de unos grupos a otros y, en los países que conforman la Panamazonía, estos suelen caracterizarse por ser excluyentes a la diversidad. En este sentido, Tubino (s/f) propone la creación de un espacio público de deliberación como punto de partida para una convivencia que no excluya la diversidad cultural, tal como es el caso de la esfera pública peruana, ya que en este contexto los espacios de deliberación se caracterizan por ser monoculturales y monolingües. Asimismo, Taylor (1995) concuerda con otros autores al señalar que la intención mantener principios de igualdad y no discriminación se vuelve insostenible cuando la sociedad y el espacio público respaldan solo un modelo de buen vivir. Ello resulta en que los ciudadanos, cuyas concepciones del buen vivir no concuerden con la establecida, perciban que se niegan sus creencias y que no son tratados con el mismo respeto y consideración que sus conciudadanos que sí comparten el discurso hegemónico (Taylor, 1995, p. 186; Zegarra,

2018). De este modo, se evidencia que los modelos y discursos de ciudadanía clásicos niegan la existencia de pueblos indígenas (Vega, s/f). Así, hace falta replantearlos para construir una noción de ciudadanía más amplia e inclusiva.

El resurgimiento de las políticas de identidad expone los límites de ideales rígidos en torno a la ciudadanía, pues cuestiona la identidad cívica frente a otros tipos de identidades. Por su parte, la perspectiva liberal de ciudadanía defiende la neutralidad del espacio público y del Estado ante las distintas posturas de los individuos en torno a la concepción de la buena vida (Antxustegi, 2004; Taylor, 1995). Sin embargo, este texto defiende que es vano pretender este tipo de neutralidad. Por ejemplo, aunque el Estado peruano no niega ni excluye explícita o formalmente a ningún grupo cultural, para una inclusión real es necesaria la acción afirmativa como medio para compensar la desigualdad de hecho en términos de visibilidad y representación. Este patrón se repite en toda la región panamazónica.

Esta situación tiene, a su vez, implicaciones en el desarrollo de liderazgo político y en la actividad política en general. La falta de inclusión de lenguas amazónicas en instituciones y acceso a información limita la participación política. De ese modo, las posibilidades de los miembros de comunidades panamazónicas de obtener representación política disminuyen considerablemente. Ello tiene como consecuencia el tener menos espacios y canales para poder visibilizar sus demandas e intereses y colocarlos en debate y agenda públicas. En este sentido, no debe dejarse de lado que parte de este proceso es establecer diálogo intercultural, pues a través de este se amplían los horizontes culturales, pues la cultura se define en relación con los demás (Esquirol, 2005). Frente a un universalismo normativo, la legitimidad del Estado se logra dialógicamente, es decir, por medio del diálogo intercultural y de manera vinculante entre los miembros (Tubino 2007).

De esta manera, para Ansión (2007) la adopción de una perspectiva intercultural por parte del Estado compromete a la creación progresiva de políticas públicas e instituciones que garanticen la integración y participación de individuos y comunidades a partir de la igualdad de oportunidades y el reconocimiento de las diferencias culturales. Por último, es necesario resaltar que dichas políticas y restricciones institucionales deben de ser colectivamente determinadas para que sean justas (Arnsperger y Van Parijs, 2005).

Entonces, es posible concluir señalando que un correcto ejercicio de la ciudadanía por parte de las comunidades panamazónicas solo puede darse a partir de políticas de reconocimiento de la diversidad cultural y de los miembros de grupos culturales distintos al hegemónico (Ansión, 2007). Esto es una condición necesaria para la participación política y visibilización de demandas. Esta última es lo que permite que se contemplen necesidades y problemas como la falta de comunicación con los gobiernos centrales, vías de acceso, servicios de salud y educación que deben contar además con un enfoque intercultural para no caer en dinámicas paternalistas o impositivas. El no-reconocimiento es mutilador de la identidad de las personas, genera vergüenza, automenosprecio y una relación conflictiva con la propia identidad (Taylor, 1993; Tubino, 2009). De este modo, se hace evidente la necesidad de políticas de reconocimiento y la adopción del enfoque intercultural para abordar la ciudadanía con perspectiva inclusiva a la diversidad y que no se base en la homogeneización de sus miembros. La ciudadanía supone igualdad de derechos, todos los habitantes de una nación son ciudadanos en potencia; sin embargo, como se evidencia a través de diversas fuentes, no todos tienen las condiciones para ejercer efectivamente su ciudadanía.

3. Dignidad

3.1. Breve recuento sobre la noción de dignidad humana en el pensamiento occidental

Como preámbulo, resulta importante aclarar que la noción de dignidad no se restringe siempre a la dignidad humana, aunque algunas interpretaciones sobre la dignidad la circunscriben a ser una cualidad exclusivamente de las personas. Sin embargo, también, están las que consideran a los demás seres vivos como igualmente dignos que los seres humanos, otros hacen distinciones de grado y, por último, están quienes consideran que la distinción entre la dignidad del ser humano y la de los demás no es una distinción de grado sino de matices, como Kolnai. De este modo, cada autor citado contempla la dignidad desde una orientación distinta: aquella restringida a los seres humanos, la dignidad en un sentido estrictamente político y también aquellos enfoques que privilegian la comprensión de la dignidad en sí y cómo esta se expresa en diversos objetos y situaciones.

Asimismo, el uso del adjetivo 'digno' es muchas veces intercambiable por 'noble', como cuando se habla de causas o fines que pueden ser calificados de dicho modo. Sin embargo, cuando se habla de una persona o acciones honorables el adjetivo 'digno' aparece casi intuitivamente. Así, el presente texto no pretende ser propositivo en cuanto qué entes pueden o no considerarse dignos. Cabe aclarar que la aproximación de Kolnai (1976), autor al que se hará referencia reiteradas veces a lo largo del texto, consiste en abarcar la dignidad como una cualidad en un sentido mucho más amplio que no se restringe a ningún tipo de ente en particular. Por su parte, este texto se centra en la dignidad del ser humano, la asume como característica inherente a él y se referirá a la dignidad humana de ahora en adelante cuando haga uso de la palabra 'dignidad'.

Por último, vale recalcar que el término dignidad tiene la acepción que se maneja hoy en día desde hace relativamente poco. Taylor (1993) se refiere a él en términos del honor moderno y, salvo Pico della Mirandola (1978), no se habla de la misma en términos de dignidad sino a través de distintas aproximaciones, a veces sin nombre, en que progresivamente se va reconociendo esta cualidad compartida entre todos que da peso ontológico e importancia a los entes en un sentido distintivo. En relación con la dignidad, este texto pretende hacer un breve seguimiento sobre el sentido del término dignidad en la historia del pensamiento occidental. Esto no supone una exposición de la evolución del término a través del tiempo, pues ello necesitaría de un estudio más largo y detallado. Lo que se busca es revisar algunas aproximaciones al sentido de dignidad de distintos periodos de Occidente. Y, a partir de ello, reconocer aspectos de las varias definiciones que se han mantenido en el tiempo y que ayuden a entender -y reconocer- de qué se habla, qué elementos están presente cuando se trata de dignidad humana.

La concepción clásica de la dignidad tuvo repercusiones para la sociedad de aquel entonces y también para la concepción contemporánea de dignidad. El primer antecedente sobre dignidad en el pensamiento occidental se encuentra en la poesía de Hesíodo, Homero, Píndaro y, en general, en los dramas griegos. Si se rastrea la historia del término en el pensamiento occidental, este encuentra su punto de partida en la nobleza atribuida a la razón humana (Hughes, 2011). Homero, en la *Ilíada*, concebía al hombre como una criatura privilegiada por su razón y veía en él el principio ordenador del caos de un mundo sofocado por fuerzas demoníacas. Por su parte, Píndaro consideraba que el hombre poseía un valor inherente a sí, pero limitado por su mortalidad. En líneas generales, tenían un concepto de razón menos definido que los desarrollados por la filosofía posterior; sin embargo, sí contemplaron esta capacidad deliberativa como un elemento distintivo en el hombre en relación con las demás especies

del mundo y como condición para que el ser humano logre y alcance todo aquello que está a su disposición dentro los límites de lo humano (Prescott Johnson, 1971).

Posteriormente, Aristóteles y Platón, aunque con diferencias, consideran a la razón como facultad distintiva del hombre respecto al resto de los seres: esta es la que le da su cualidad de digno frente a los demás seres que no poseen razón del mismo modo que los seres humanos. En este sentido, ambos vinculan la razón con lo divino y, de este modo, la razón es visio de divinidad en el hombre. En Platón, existe la idea del alma como un compuesto, no en el sentido de que sea divisible, sino que esta tiene aspectos que la conforman. Estos son el aspecto racional, el aspecto apetitivo y el thumos³ (θυμός). Así, el aspecto racional es el más importante y elevado del alma. (Platón, 1988, p. 364; Rep. Libro VII, 532c). Ello debido a que es, precisamente, el aspecto racional aquel que puede contemplar los entes inteligibles y acceder al conocimiento del Bien como fundamento de todo lo recto y principio de orden para todo lo que es. Es decir, la mejor parte del alma contempla lo mejor que existe (Prescott Johnson, 1971). En este sentido, el aspecto racional es directriz del actuar en los seres humanos.

La palabra griega ergon (ἔργον) se traduce al castellano como trabajo o función; sin embargo, este término debe de entenderse no solo como la capacidad de hacer algo, ya que, por ejemplo, un hombre puede correr, pero este no es su ergon, sino que este refiere a una función que es constitutiva. Asimismo, a partir del adecuado ejercicio del ergon puede determinarse si un sujeto u objeto es virtuoso. Por ejemplo, si se piensa en un sacacorchos, uno dirá que este es un buen sacacorchos siempre y cuando este cumpla tal función, y podrá decirse que lo hace virtuosamente si es que performa su acción con excelencia. Según este razonamiento, un hombre puede

³ El θυμός también suele traducirse como el aspecto *irascible* del alma; sin embargo, dicha traducción se presta a confusiones y puede derivar, igualmente, a imprecisiones en torno al mismo.

ser calificado como bueno o virtuoso en tanto cumpla con el *ergon* que le corresponde al hombre en tanto especie (Aristóteles, 1985; Platón, 1988); claro está que el *ergon* del ser humano se define de forma más compleja que el de un objeto, como el mencionado en el ejemplo propuesto.

Para Aristóteles, el *ergon* está vinculado al desarrollo de la virtud en el ser humano, es decir, de su excelencia. La virtud se entiende como el hábito de elegir siempre el término medio relativo a nosotros (y a cada situación) y es esta virtud la condición para la felicidad del sujeto, la cual es el fin último (τέλος τέλειον) de la vida y todos los actos humanos. El rol que da Aristóteles a la razón como cualidad distintiva de los seres humanos es tan importante que es condición de posibilidad para la realización de los más altos fines en la vida de este (Aristóteles, 1985; Prescott Johnson, 1971).

Parte de lo que hace importante a la razón para los dos autores en cuestión es que esta le da al sujeto la capacidad de deliberar y tomar decisiones sobre los diversos aspectos de su vida, como se señala párrafos atrás. Sin embargo, una cuestión que Prescott Johnson (1971) indica -y que hace que la dignidad basada en estas nociones de razón sea problemática- es la relación dicotómica entre razón y materia que en Platón se presenta como mundo sensible y mundo inteligible y en Aristóteles como materia y forma. Al respecto, hay lecturas que discrepan sobre una correspondencia perfecta en la dicotomía platónica que señala el autor, ya que no todas las lecturas de Platón o de Aristóteles llegan por exigencias del texto a esa conclusión; sin embargo, lo expuesto al respecto hasta el momento basta para los fines de esta investigación.

Por su parte, Prescott Johnson considera como dificultad el hecho de que el peso ontológico y la dignidad estén tan estrechamente vinculados a la razón como facultad distintiva del ser humano, sobre

todo, si se toma en cuenta que finalmente el individuo está sujeto a la fortuna por su lado material. Este dualismo que da un valor mucho mayor al alma por sobre el cuerpo -y que es una preocupación para Prescott Johnson- encuentra un asomo a ser resuelto en el pensamiento de Agustín de Hipona. En Agustín, se mantiene la dualidad alma cuerpo y se señala que el cuerpo físico solo tiene vida a partir de la presencia del alma en él (Agustín de Hipona en *De quantitate animae* como se cita en Prescott Johnson, 1971). De este modo, si bien el alma tiene un status superior al del cuerpo, el cuerpo físico es también valioso en tanto creación de Dios (Prescott Johnson, 1971). En el Libro VI de *De Trinitate*, Agustín (1956) señala que si hay alma esta no está en algún lugar específico del cuerpo o parcialmente, sino que está en todo él en tanto es principio de vida. Se observa entonces que hay una correspondencia entre cuerpo y alma, pues están en unión hipostática (Prescott Johnson, 1971, p. 31).

Una diferencia de Agustín en relación con los griegos es que, si bien le da un lugar importante a la razón del hombre, niega la posibilidad de que mediante esta se pueda conocer una verdad objetiva o principio, como se hace, por ejemplo, con el Bien como principio en la metafísica platónica. En Agustín, Dios no es objeto de aprehensión ni sensible ni intelectual, sino que se aprehende con la conciencia interior del hombre. El tema de la voluntad es central en el pensamiento agustiniano. En *De Trinitate*, Agustín (1956) señala que el hombre es bueno en tanto creatura divina y, por ende, tiene también buena voluntad; no hay nada que el hombre perciba de manera más íntima que la propia voluntad, pues todos los deseos y apetitos del alma son inclinaciones de la voluntad (Prescott Johnson, 1971, p. 32).

Agustín propone estructuras trinitarias para solucionar los problemas que considera el dualismo trae consigo, pues cree que la dicotomía materia y forma es problemática debido al énfasis en la superioridad de la razón frente al cuerpo. El autor considera que la

tradición política hasta ese momento no logra conciliar el valor del hombre -en tanto creatura divina- y la fortuna -en relación con su corporalidad- de modo que asegure la felicidad del hombre. Esta dificultad se supera, o pretende ser superada, por medio del principio trinitario (Prescott Johnson, 1971). Agustín (1956) justifica de forma bastante sistemática el principio de la Trinidad y la idea de que esta sea trina y al mismo tiempo una sola. De este modo, señala que hay tres hipóstasis que la componen, pero que no pueden entenderse individualmente. La primera hipóstasis es el ser, también llamado principio creador; la segunda es la inteligencia entendida como principio de orden en el universo; y, por último, el principio de movimiento como tercera hipóstasis (Agustín de Hipona, 1956; Prescott Johnson 1971). Estas tres hipóstasis se expresan en Dios como unidad.

Así, el autor propone que este mundo ha sido creado de la nada por Dios y que recibe de este su principio de ser (creado), orden y movimiento. Dios como principio del ser, movimiento y orden del hombre y del mundo. Este es fundamento del valor de los seres humanos en tanto tales y condición de posibilidad para la realización de este en su experiencia individual y social (Prescott Johnson, 1971, p. 32). Bajo el principio trinitario, se expresa el propósito divino tanto en el hombre como en la historia. A pesar de esta diferencia entre el principio trinitario y el dualismo, la doctrina agustiniana y el antecedente del mundo clásico coinciden en que el fundamento del valor del hombre reside en su vínculo con un ente superior, sea el Bien platónico o Dios. Así, el hombre tiene a la dignidad como cualidad en tanto participa, aunque de forma parcial, de una realidad que lo supera (Hughes, 2011).

En la época del Renacimiento (s. XV - XVI), un autor que trabajó a su modo el tema de la dignidad en el hombre fue Pico della Mirandola. El monje defiende en su propuesta los derechos de la diversidad y un

sentido de libertad propio de los seres humanos (Della Mirandola, 1978). De este modo, se considera al hombre como criatura con mayor peso ontológico en relación con las demás especies existentes. Esto debido a que, a diferencia de las demás especies, se considera que el ser humano tiene la capacidad de elegir y determinar libremente su porvenir, los diversos ámbitos de su vida. Della Mirandola ensalza esta capacidad de elección que puede ser guiada por criterios más complejos que el mero instinto. Esto hace del ser humano una criatura privilegiada por sobre todas las demás y en ello se funda su dignidad, de modo que el valor distintivo del hombre radica en su poder creador (en el ámbito de lo humano), libertad, razón y conciencia.

En la misma línea, se encuentran diversos pensadores modernos. Entre ellos, por ejemplo, Locke señala que es la facultad del entendimiento la que sitúa al hombre por encima del resto de las especies en el mundo, en coincidencia con pensadores anteriores, y, a partir de este enunciado, se afirma sobre la importancia de investigaciones que versen sobre el entendimiento: que es un asunto que, casi, y compete a la dignidad del hombre (Locke, 1999).

Por su parte, Kant considera a la autonomía como principio de la moral. Cuando el sujeto actúa según el imperativo categórico es él mismo quien se da la regla, mientras que cuando deja de lado la ley que da su voluntad autodeterminada, es el objeto al que su voluntad está sometido el que le da al sujeto su regla de acción. El autor defiende que los principios empíricos no deben de ser usados como fundamento de la moralidad (Kant, 2012, A90). Esto se debe a que estos son contingentes y resulta contradictorio colocarlos como fundamento de leyes morales que se pretenden universales, y en la medida en que se pretende universalidad, lo consecuente sería que estas leyes se remitan a un principio incondicionado como la autoconciencia: la voluntad libre (Kant, 2005). La moralidad debe fundarse en la autodeterminación del sujeto y no en un objeto ajeno a

este, ni siquiera la propia felicidad, pues implica la subordinación de la voluntad a un principio exterior a esta. Así, la dignidad en términos de Kant⁴ está implicada en la comprensión del otro como un agente racional⁵ que actúa en función a razones que este acepta y reconoce que legítimas para guiar sus acciones (Forst, 2014). Entonces, el sujeto se comprende como digno en la medida que es agente racional y que está en capacidad de autodeterminarse, en oposición a un sujeto instrumentalizado cuya voluntad se niega implícita o explícitamente, según sea el caso⁶.

Muchos años después, para la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se vuelve a hacer un examen del término. Más allá de discusiones ideológicas en torno al sentido de la declaración, el artículo de Hughes (2011) es valioso para esta revisión debido a que presenta la noción de dignidad con la que trabaja dicho documento. La noción que ahí se presenta es una interpretación de la dignidad que también le es inherente a los seres humanos, pero que no se justifica en venias divinas, ni razones o estructuras metafísicas. De este modo, el documento está libre de referencias directas o justificaciones religiosas. En la misma línea, cuando alude a inherencia se trata de una característica en la que todos los seres humanos participan en tanto tales y no de una cualidad que se obtiene a través de gracia divina o según algún criterio particular de naturaleza humana, aunque, en el fondo, no puede entenderse aislada de tales antecedentes.

⁴ Sobre este tema se puede y debe profundizar con la revisión de la *Crítica de la razón práctica* y la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, acompañadas de textos auxiliares; este extracto es una muy breve interpretación del sentido de dignidad en Kant en vista de los objetivos de esta sección. Sin embargo, una revisión adecuada y más extensa de la obra kantiana no compete a los fines de este texto y pretender abarcarlo detalladamente en pocos párrafos tampoco es plausible. Se espera orientar al lector que tuviese la intención de indagar en el tema con esta nota.

⁵ También se le llama *agente epistémico*.

⁶ Las relaciones sociales asimétricas dan cuenta de intercambios en que a una de las partes se les niega un lugar en el espacio de las justificaciones (*space of justifications*); implica que no se está tratando a personas o grupos como agentes racionales que puedan dar cuenta de las razones que justifican sus discursos o posturas ante diversas circunstancias.

Esta declaración de derechos surge como respuesta a lo acontecido durante la II Guerra Mundial, que sucede, entre otros factores, por la creencia de que determinados grupos étnicos y culturales no eran auténticamente humanos, sino una subcategoría de la especie, lógica que justificó la existencia de campos de concentración y demás atrocidades cometidas por los nazis. Ante dicha situación, la Comisión de Derechos Humanos se ve en necesidad de elaborar una respuesta en solidaridad con los afectados y que exprese una suerte de conciencia moral que condene los hechos (Hughes, 2011). Revisar el sentido de dignidad en esta declaración es relevante debido a que promovió la inclusión del término en el discurso político en temas de derechos.

Esta propuesta de dignidad se presentó descontextualizada y sin relación alguna con fundamentos religiosos de algún tipo. De dicho modo, cumple con su propuesta de desvincularse de fundamentos religiosos; sin embargo, aunque pretende ser neutra, es innegable que, si bien no se le vincula explícitamente con algún fundamento de carácter metafísico o cristiano, la concepción de dignidad que se usa en la declaración es el resultado de la evolución del término en el pensamiento occidental. Es decir, responde a una lógica heredera de la tradición griega y cristiana. Es, precisamente, eso último lo que le valió quejas por parte de países no occidentales, en particular de políticos islámicos por ignorar los contextos religiosos de sociedades no occidentales (Hughes, 2011).

Las críticas también señalan que el documento tiene una definición vaga del término y existe debate respecto a si ello es una debilidad o una fortaleza. Para Hughes (2011) y también para la propuesta de este texto, esta indeterminación del término es una fortaleza y logra expresar la complejidad y el misterio de la naturaleza humana, el sentido de respeto. Dejar abierto el término supone algo positivo porque permite entenderlo heurísticamente y hace un

contrapeso para las consideraciones que trae entender la dignidad como inherente⁷ al ser humano. Este texto defiende que dejar la opción abierta a resignificar el término constantemente es positivo por las amplias implicancias filosóficas de este y, en particular, por las cuestiones éticas que surgen de él. Así, a través de las aproximaciones de Hughes, Seel y Kolnai este texto propone que el concepto de dignidad no puede ser determinado de forma rígida, sino que evoca multiplicidad de sentidos.

En este sentido, la comprensión contemporánea de dignidad que se relaciona con el ejercicio de derechos es reciente. En la misma línea, la exigencia de reconocimiento pretende asegurar el correcto ejercicio de derechos y el reconocimiento de necesidades particulares por los diversos grupos que conforman las sociedades (Taylor, 1993). Sin embargo, cuando se habla de la evocación de una multiplicidad de sentidos, este texto apunta a que, si bien la versión más reciente del término hace énfasis en su relación con el ejercicio de derechos, la mención de este está inevitablemente vinculada a lo expuesto en torno a sus antecedentes cristianos y, en general, a los distintos matices que han contribuido a la formulación y reformulación constante del sentido del concepto dignidad. Así, este texto intenta exponer cómo cada aproximación histórica del término da cuenta de un aspecto importante del mismo y cómo contribuye a que sea posible su relación con el ejercicio de derechos ciudadanos.

No obstante, en torno a por qué no puede establecerse un significado rígido para este, la postura del presente trabajo se apoya en el principio de indeterminación del significado de Quine, quien señala que no existe una suerte de significado real y definitivo para las palabras o expresiones (Quintanilla, 2019). Ello quiere decir, también, que toda palabra o expresión es susceptible a nuevos usos y, por ende, a tener nuevos significados o añadiduras a sus significados

⁷ ⁶ Se retomará el tema de la inherencia en el siguiente subcapítulo.

previos. Dicha situación puede observarse, por ejemplo, desde el uso que da Pico della Mirandola a la palabra dignidad y cómo esta ha ido variando, perdiendo y ganando matices y acepciones a lo largo de la historia. Asimismo, el concepto es susceptible a tener variaciones futuras. Uno de los objetivos de este ensayo es poder dar cuenta de ello y, a su vez, presentar la importancia y beneficios que supone el trabajo y comprensión del término cuando se abordan discusiones en torno al ejercicio de derechos. Se retomará la cuestión sobre los beneficios e importancia de su inclusión en el debate sobre derechos en la tercera parte de esta sección.

3.2. Percepción de la dignidad

Un ejercicio que puede resultar útil para dilucidar qué elementos se asocian cuando se trata de dignidad es el siguiente. Se parte del presupuesto de concebir la dignidad como una cualidad inherente al ser humano (Della Mirandola, 1978; Hugues, 2011; Kolnai, 1976) desarrollado en la sección anterior. La dignidad de una persona como algo que puede percibirse si el sujeto se lo plantea adecuadamente, pero cuya manifestación se vuelve más evidente en situaciones límite en que esta es vulnerada. Puede pensarse, por ejemplo, en conflictos socioambientales como el baguazo, la violencia indiscriminada utilizada contra miembros de comunidades panamazónicas e, incluso, puede pensarse en los servicios básicos a los que buena parte de la Panamazonía no tiene acceso como saneamiento, educación, salud, entre otros.

Kolnai (1976) señala que la dignidad no debería identificarse con la moralidad, ni tampoco debe entenderse la moralidad como producto de la dignidad; por otra parte, afirma que la dignidad y la percepción de esta entra en la categoría de la estética. Así, este texto propone el camino de la experiencia estética para comprender la percepción de la dignidad, ello por los siguientes puntos en común. Tanto la experiencia estética como la percepción de la dignidad

(abarcada desde su dimensión estética) requieren de una disposición del sujeto para suceder como experiencias. Seel (2010) señala que para que una experiencia estética sea posible debe de haber una apertura de la sensibilidad para poder apreciar la presencia de algo bello, sublime o de goce estético en general. Del mismo, debe de existir voluntad y apertura por parte del sujeto para percibir la presencia de la dignidad de un sujeto en general y/o en una situación límite en que esta pueda estar siendo vulnerada.

Ambas aproximaciones implican estar ante la presencia de algo y una respuesta del sujeto. Por una parte, en la experiencia estética hay un objeto que se aprecia, pero la experiencia no se agota ni limita en la determinación de dicho objeto, sino que hay múltiples asociaciones a un sinnúmero de conceptos que enriquecen la experiencia y ayudan a comprenderla. Por su parte, en la percepción de la dignidad, la experiencia sensible se da con el sujeto u objeto que se aprecia como digno: se percibe la presencia de la dignidad del ente. Del mismo modo, la experiencia no se agota en su objeto sensible, sino que, una vez identificada la dignidad, se asocian diversos elementos que ayudan a la comprensión de aquello que se está presenciando. Se manifiesta un objeto cuya naturaleza remite a un sentido de respeto, honorabilidad, alteza, entre otros.

En la misma línea, ambas -la percepción de la dignidad y la experiencia estética- guardan en común su aspecto indeterminado; esto último es parte de la propuesta de este texto, la idea de que hay un aspecto de la dignidad tiende a ser más bien indeterminado, por lo que es posible realizar infinitas asociaciones y atribuir cualidades. Ambas apelan y se muestran comprensibles a la sensibilidad, aunque no necesariamente al pensamiento conceptual. Así, de la misma forma en que se reconoce algo bello a pesar de que no necesariamente pueda señalarse cada cualidad en el objeto que lo hace bello, el sujeto

reconoce la dignidad de algo, aunque no siempre pueda articularlo conceptualmente

Los dos tipos de experiencia no se limitan a la pasividad de la sensación o percepción de algo, sino que implican conciencia de la sensación y ello es activo en oposición a la sensación por sí sola. De dicho modo, este ensayo propone que para percibir la dignidad de algo o alguien es necesaria una apertura de la sensibilidad, es decir, ninguna de dichas experiencias funciona sin disposición del sujeto a ver aquello que se le presenta -que se le da- en el mundo. Así, se requiere de armonía entre el pensamiento y la disposición sensible (Seel, 2010).

Sin embargo, esto no implica que la percepción de la dignidad sea equiparable a la experiencia estética. Kolnai lo pone en términos de que la experiencia de percibir algo digno, el paradigma de respuesta ante la dignidad de algo pone menos énfasis en el deleite y el goce que la experiencia estética. Sobre ello, se puede discrepar respecto a que la experiencia estética no se limita al arte, ni a lo bello y tampoco es siempre placentera y de deleite (Seel, 2010). El uso de esta comparación no se justifica en que sean conceptos idénticos, sino porque el ejercicio y los puntos en común ayudan a exponer cuáles son los conceptos que se asocian intuitivamente a la dignidad sin atribuirle una definición rígida.

Se parte de que en ambos casos se dirige la atención a un objeto externo al sujeto⁸, a diferencia de la experiencia estética, en la percepción de la dignidad, esta expresa un valor⁹, el peso ontológico

⁸ ⁷ De hecho, queda abierta la pregunta de si el sujeto es capaz de percibir la dignidad que le es propia e inherente en tanto ser humano. En caso de que sea capaz, surge otra pregunta por el modo en que lo hace, la percibe como hace con la dignidad en otras personas o como parte de un proceso de reconocimiento de la propia naturaleza, quizá autoconocimiento.

⁹ ⁸ Kolnai (1976) utiliza acá la palabra *worthiness* y no *value*, hago esta aclaración porque la primera expresa peso ontológico a modo de un valor por sí mismo (del ente en tanto ente) y la segunda tiene la connotación de ser un valor en función a algo más (un beneficio, dinero, honor, etc.).

de algo: su valor en tanto ser que es -por el mero hecho de serlo-. Supone una cualidad que es inmanente al sujeto. La dignidad sugiere determinar que algo es digno de ser reconocido y apreciado, valioso en sí mismo. Esta se expresa como intangible, invulnerable y que no está sujeta a ser corrompida: es cualidad inalienable en el ser humano (Della Mirandola, 1978; Kolnai, 1976). Sin embargo, aunque 'peso ontológico' expresa buena parte del sentido de dignidad, dicha expresión no captura la amplitud de significado de la expresión (Kass, 2007; Kolnai, 1976).

3.3. Identidad, reconocimiento y derechos

La dignidad, como se señalaba al inicio de este trabajo, en tanto es una cualidad inmanente en el ser humano es descriptiva. Por otra parte, los derechos son preceptivos, es decir, suponen un conjunto de normas y preceptos que se aplican en asuntos específicos. De este modo, los derechos humanos se validan a través de leyes y convenciones, y su esencia radica en que deben de ser respetados. Al respecto, Kolnai hace una distinción muy importante: mientras que la transgresión de un derecho constituye una ofensa que puede ser sancionada legalmente, la vulneración o indiferencia ante la dignidad de alguien supone principalmente una ofensa en quien la recibe y el defecto de no reconocer el valor de algo en quien incurre en la falta; sin embargo, Kolnai (1976) las ubica en dos niveles distintos. La cuestión de este texto radica en ver la conexión entre ambos casos y la postura que defiende es que la violación de los derechos de un sujeto implica inevitablemente una vulneración a la dignidad de este. La intención de esta propuesta es identificar esta dinámica en la violación sistemática de los derechos de los ciudadanos y comunidades en la Panamazonía.

Así, suele sostenerse que hay un vínculo fundamental entre la dignidad y lo que concebimos como derechos humanos en tanto existe

un punto de inflexión entre ambos debido a que son fundamento ético de las relaciones entre las personas y comunidades (Hughes, 2011; Kolnai, 1976, p. 257). Esto no quiere decir que se traduzca siempre en la práctica, pero el énfasis va en que, tomadas en conjunto, son un buen referente para plantear temas de ciudadanía y derechos. Precisamente, la dignidad ha sido el principio que diversos tratados y convenciones han tomado como punto de partida y fundamento. La inamovilidad de la dignidad humana es un aspecto importante -quizá el más importante- de su significado. Esta característica ayuda a sintetizar la idea que se desea proponer en torno al término; cuando se le define como inamovible significa también que es propia de la naturaleza humana (Kolnai, 1976) como ya habían señalado autores de distintos periodos. Esto se refuerza cuando se expresa como inherente, pues ello implica que no es un valor o cualidad social o legalmente conferida, de modo que no se puede privar a nadie de su dignidad bajo razones similares (Hughes, 2011).

En su texto, Hughes (2011) presenta dos sentidos de dignidad asociados al ser humano que son también los que se presentan en la Declaración Universal de DDHH. Uno de ellos es la dignidad como cualidad inherente al ser humano que es también la noción que se ha estado trabajando a lo largo del texto. Y, además, el autor da un sentido adicional al que se ha trabajado hasta ahora que ayuda a matizar el aspecto político que desea exponer este texto. Esta es la dignidad como algo que se obtiene; él la denomina *achieved dignity*. Esta se entiende como la dignidad que se logra a partir del ejercicio de derechos: el desarrollo de las capacidades de cada individuo a partir de las condiciones que le son dadas. Un punto relevante para este trabajo es que Hughes resalta que la declaración toma de forma indistinta ambas formas o acepciones, pero no llega a definir ninguna rigurosamente, sino que deja una definición abierta. Esto quiere decir que las presenta con una definición heurística. Como se señalaba antes, esta definición vaga resulta problemática para algunos; sin

embargo, Hughes sostiene que es beneficioso que los sentidos de dignidad no se determinen estáticamente. Que la dignidad obtenida (achieved dignity) no se defina puntualmente permite que el margen de en qué puede consistir una vida digna quede libre para ser determinado por el sujeto según lo que este perciba como una vida digna. En este punto, puede vincularse esta capacidad de decidir sobre la propia vida y los ámbitos en que se desee desarrollarla con las condiciones para el correcto ejercicio de la ciudadanía en la Panamazonía. Se trata de restricciones al ejercicio ciudadano que obstruyen un aspecto de la dignidad humana: la dignidad obtenida. Esta dignidad obtenida es lo que Charles Taylor (1993) denomina potencial humano universal (universal human potential). Por otra parte, la dignidad inherente es inamovible y no disminuye, ni aumenta, ni muta. Ni siquiera en situaciones extremas en que se humille o degrade a alguien. No se disminuye en personas que caigan en vicios o hagan daño a otros sujetos de forma deliberada, ya que es perenne. Así, el respeto hacia esta dignidad, que es inherente al sujeto, permite que se articule con la dignidad que se obtiene por medio del ejercicio ciudadano y el poder de decisión sobre distintos ámbitos de la propia vida (Hughes, 2011).

De esto se sigue que el ser humano presenta dignidad de forma inmanente, la cual le da un peso ontológico y, por ende, le corresponden determinados derechos políticos y sociales, así como libertad y protección para ejercerlos, lo cual se expresa en una dignidad obtenida. Así, es evidente que la obstrucción del pleno ejercicio de derechos supone una vulneración a los dos aspectos de la dignidad del sujeto. Dicha situación puede ser fácilmente identificada en distintos escenarios de la Panamazonía, donde la falta de acceso a vías, educación y salud de calidad, falta de voz y representación política es un problema presente. Estas falencias por parte de Estados latinoamericanos se expresan en limitaciones de medios y condiciones para que el ciudadano que habita en la Panamazonía pueda ejercer

correctamente sus derechos. Retomando la idea presentada en la primera parte del trabajo, es vital recordar que la discusión en relación con la ciudadanía panamazónica debe de contemplar que se trata de contextos de diversidad cultural. Del mismo modo, considerar la importancia de la identidad en el debate ciudadano y, por último, cómo se construye la identidad desde la cosmovisión panamazónica.

Al respecto, Taylor (1993) desarrolla cuáles son los nexos entre la identidad y el reconocimiento. El reconocimiento es parte del proceso formativo de la identidad, este se expresa en dos ámbitos: la esfera privada y la esfera pública. El primero refiere al reconocimiento que recibe el individuo de parte de las personas de su entorno cercano y cómo se moldea la identidad del sujeto en un constante diálogo e intercambio con las personas a su alrededor. De la distinción de este ámbito, surgen las políticas de diferencia, las cuales buscan la preservación de aquellas cualidades de la identidad del sujeto que lo hacen distinto a los demás y que contemplan que tales diferencias han sido motivo de exclusión y discriminación de determinados grupos a lo largo de la historia.

De la misma línea de reflexión surgen las políticas de discriminación positiva o acción afirmativa que buscan compensar esas desigualdades históricas por medio de ayuda social, vacantes de universidades, puestos de empleo, entre otros (Heise, 1994; Taylor 1993). Al respecto, hay desacuerdos en torno a si dichas políticas -entendidas como excepciones- son ilegítimas en un contexto en que prima la ciudadanía universal o si son, por el contrario, pertinentes en tanto compensan una desigualdad de hecho y contribuyen a la preservación de identidades no hegemónicas -tomando en cuenta que es este último uno de los objetivos originales-. Sin embargo, tales matices corresponden a otro debate.

Por su parte, el reconocimiento en la esfera pública refiere a los esfuerzos realizados por abolir la existencia de ciudadanía de primera o segunda clase, y por asegurar la extensión de derechos civiles que son comprendidos en el ámbito social y económico. Es decir, se busca construir un espacio público de todos y no uno que solo permita a ciertos grupos privilegiados ejercer su voz política y derechos en general. Esto se entiende a partir del tránsito de un status social basado en el honor hacia una ciudadanía que se basa en el reconocimiento de una dignidad universal común a todos los seres humanos. A nivel de la esfera pública, se vuelve más evidente la importancia y centralidad de políticas de equidad y reconocimiento para la construcción y afirmación de la propia identidad.

En esta línea, el imaginario que el individuo tenga de sí está altamente influenciado por lo que el entorno -es decir, personas, medio y sociedad en general- reconozca o no en ellos. Este imaginario responde a la identidad que puede entenderse como el “equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” (Taylor, 1993, p. 43). Así, puede decirse que la identidad se forma dialógicamente, en principio, ya que se habla de un individuo con rasgos particulares, pero cuya identidad está inevitablemente moldeada por su contexto, y es ahí donde entra en juego el reconocimiento como factor externo de formación de la identidad del sujeto.

4. Conclusiones

Entonces, la identidad se construye dialógicamente, es decir, en relación con los demás y nuestro medio, tanto en el ámbito privado como en el público. El reconocimiento toma importancia a partir de la comprensión de una identidad basada, principalmente, en categorías sociales. En los últimos años, distintos trabajos y propuestas que abogan por sociedades más democráticas enfatizan la importancia del

reconocimiento como una forma de autoafirmación de la identidad y los elementos que la componen. Esto último genera un ambiente propicio de debate e intercambio entre diversas realidades culturales que conviven en un mismo espacio y con características en común, por lo que ello supone un intento de empezar a eliminar las jerarquías entre las partes.

Por su parte, este texto -en la línea de la propuesta de Taylor- ha buscado hacer énfasis en los efectos de la falta de reconocimiento. En este sentido, el trabajo de Taylor señala que el no-reconocimiento de la identidad de las personas tiene un efecto mutilante en las mismas y supone una forma de opresión de grupos hegemónicos a grupos históricamente relegados. Esta situación contribuye a que el individuo, a quien se le niega el reconocimiento, forme un imaginario en que se comprende a sí como inferior. De esta manera, solo las minorías o grupos históricamente marginados se ven forzados a alienarse de su identidad. En el caso de las comunidades panamazónicas, la falta de políticas públicas de reconocimiento los violenta en el sentido más íntimo, pues niega su identidad, la cual abarca su cultura y expresiones, cosmovisión, derechos, idioma, entre otros elementos.

La depredación de su flora y fauna, y la contaminación de su medio -su agua y suelo- no tienen repercusiones únicamente en su salud, sino que, en tanto su identidad está tan estrechamente vinculada a la naturaleza que los rodea, el daño que se inflige en la naturaleza atenta contra su identidad y, por ende, contra su dignidad. No solo se les violenta implícitamente con la falta de políticas de reconocimiento, sino que se hace, además, explícitamente a través del daño que se inflige en la naturaleza, la cual es elemento constituyente a la identidad del ciudadano panamazónico.

Finalmente, el no-reconocimiento por parte de los Estados latinoamericanos hacia la Panamazonía niega y tiene un efecto

mutilante en la identidad de las personas que la componen. En el aspecto político, esta carencia obstaculiza el correcto ejercicio de sus derechos, lo cual conlleva inevitablemente a la vulneración de la dignidad en que se basa la ciudadanía moderna. Como señala Taylor (1993, p. 45), “el reconocimiento debido no es solo una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital”, necesidad de la cual, actualmente, se está privando al ciudadano panamazónico.

Bibliografía

- Acanda, J. L. (2003). Hegel: Liberalismo y Sociedad civil . Recerca. Revista de pensament i anàlisi, volumen 3, 37-53.
- Aguilera, R. (2006). Multiculturalismo, derechos humanos y ciudadanía cosmopolita. Letras Jurídicas, 3, 1-29.
- Agustín de Hipona. (1956). Obras de San Agustín: Tratado sobre la Santísima Trinidad. Madrid: La Editorial Católica.
- Ansió, J. (2007). La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía. En Educar en ciudadanía intercultural (pp. 37-60). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Antxustegi, E. (2004). Comunidad política y ciudadanía. En Antxustegi, E. et al. Ética y política, 13-27. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Arnsperger, C. & Van Parijs, P. (2005). Ética económica y social: teorías de la sociedad justa (Trad. E. Weikert García). Barcelona: Paidós.
- Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica (2019). Instrumentum laboris. Vaticano: Oficina de prensa de la Santa Sede. Recuperado de: <http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/17/ins.pdf>
- Bacigalupo, L. (2011). Los rostros de Jano. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Della Mirandola, P. (1978). Discurso sobre la dignidad del hombre. Buenos Aires: Editorial y Librería Goncourt.
- Esquirol, J. M. (2005). Uno mismo y los otros: De las experiencias existenciales a la interculturalidad. Barcelona: Herder.

- Forst, R. (2014). Noumenal Power. *The Journal of Political Philosophy*, 23 (2), 111-127.
- Han, B.-C. (2019). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Hegel, G. W. F.. (1999). Tercera Parte: La eticidad. En *Principios de la Filosofía del Derecho*, 263-489. Barcelona: Edhasa
- Heise, M. (1994). Interculturalidad. Un desafío, 25-30. Lima: CAAAP
- Huber, L (s/f). Desigualdad, diferencia y políticas de la identidad: una agenda pendiente. *Argumentos*.
- Hughes, G. (2011). THE CONCEPT OF DIGNITY IN THE UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS. *The Journal of Religious Ethics*, 39 (1), 1-24. Recuperado de: <http://www.jstor.org.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/stable/23020122>
- Johnson, J. (1971). THE IDEA OF HUMAN DIGNITY IN CLASSICAL AND CHRISTIAN THOUGHT. *Journal of Thought*, 6(1), 23-38. Recuperado de: <http://www.jstor.org.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/stable/42588230>
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Ribas. Barcelona: Taurus.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. Introducción, traducción, edición y notas de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial
- Kass, L. (2007). The Right to Life and Human Dignity. *The New Atlantis*, (16), 23 - 40. Recuperado de: <http://www.jstor.org.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/stable/43152324>

- Kolnai, A. (1976). Dignity. *Philosophy*, 51(197), 251-271. Recuperado de: <http://www.jstor.org.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/stable/3749604>
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Millán, A. & Vélez, O. (2011). Introducción: ¿Por qué ética y ciudadanía en el Perú de hoy? En A. Millán y O. Vélez (Ed.) *Ética y ciudadanía. Los límites de la convivencia*, 9-17.
- Morris, B. (1946). The Dignity of Man. *Ethics*, 57 (1), 57-64. Recuperado de: <http://www.jstor.org.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/stable/2379033>
- Nussbaum, M. (1998). POLITICAL ANIMALS: LUCK, LOVE, AND DIGNITY. *Metaphilosophy*, 29(4), 273-287. Recuperado de: <http://www.jstor.org.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/stable/24438939>
- Platón. (1988). *República*. Madrid: Gredos.
- Quintanilla, P. (2019). *La comprensión del otro. Explicación, interpretación y racionalidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rosales, J. (2004). Por una integración cívica de los migrantes. En Antxustegi, E. et al. *Ética y política* (pp. 83-109). Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Seel, M. (2010). I Una historia drástica de la estética moderna. En *Estética del aparecer*. Madrid: Katz.

- Taylor, C. (1993). La política del reconocimiento. En A. Gutmann (Ed.), El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”, 43-107. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1995). Cross-Purposes: The Liberal- Communitarian Debate. En Philosophical Arguments, 181-203. Nueva York: Harvard University Press.
- Tengku, A. H. (2019). What is modern citizenship? New Straits Times. Recuperado de: <https://search-proquest-com.ezproxybib.pucp.edu.pe/docview/2226217769?accountid=28391>
- Tubino, F. (2007). En defensa de la universalidad dialógica. En M. Giusti & F. Tubino (Eds.), Debates de la ética contemporánea, 79-95. Lima: Estudios Generales Letras, Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de: <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/134448/debates%20de%20la%20%c3%a9tica%20contempor%c3%a1nea.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Tubino, F. (2009). ¿Por qué es necesaria una cultura de paz?. En Alegría, C., Caviglia, A., Etxeberria, X., Gamio, G. & Tubino, F., Hacia una cultura de paz, 15-32. Lima: Estudios Generales Letras, Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de: <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/134449/Hacia%20una%20cultura%20de%20paz.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Tubino, F. (s/f). Perú: la ausencia de síntesis.
- Vega, I. (s/f). Ciudadanía indígena, derechos humanos y globalización. Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. Recuperado de: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/>

[CIUDADANIA%20INDIGENA%2C%20DERECHOS%20HUMANOS%20Y%20GLOBALIZACION.pdf](#)

Vigil, N. (2004). El concepto de interculturalidad. Bogotá: Editorial Magisterio

Zegarra, L. F. (2018). La Panamazonía, vista desde Lima. Páginas. Volumen: XLIII, 26 - 35.



Sección de Psicología

Perspectiva cultural, bienestar y Amazonía: consideraciones contemporáneas

Gustavo Limaymanta¹ y Adriana Sinche²

Resumen: El presente trabajo ejecuta un breve análisis sobre las tendencias contemporáneas para la medición del bienestar subjetivo. A partir de esto, se discuten los alcances y limitaciones de dichas propuestas para su aplicación en poblaciones que viven en territorios de la Amazonía. Esto se realiza con el fin de brindar un panorama acerca de las posibilidades contextuales de aplicación de la teoría del bienestar subjetivo en territorios descentralizados.

Palabras clave: Bienestar, Bienestar Subjetivo, Enfoque Cultural, Amazonía.

¹ Estudiante de Psicología de décimo ciclo de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Código ORCID: 0000-0001-8534-9401.

² Estudiante de Psicología de décimo ciclo de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Código ORCID: 0000-0003-1838-1692.

1. Introducción

Actualmente, el bienestar ha pasado a ser un aspecto de interés para la investigación en psicología. Su relación con diversos factores, tales como la longevidad y la salud (Diener & Chan, 2011), vitalidad y satisfacción de vida (Huta & Ryan, 2010), entre otros; o su separación de factores como los ingresos personales (Kahneman & Deaton, 2010), han sido atractivos para la búsqueda de nuevos conocimientos en esta área.

Dentro de estas temáticas, actualmente se ha destacado el bienestar subjetivo del individuo, que se basa en la percepción de lo que este considere felicidad o satisfacción (Diener et al., 1993; Diener et al., 2003). Esta perspectiva considera dos grandes influencias en el bienestar: los motivos hedónicos y eudaimónicos. Los primeros se basan en la idea de las experiencias de disfrute subjetivas y la satisfacción de vida, y están fuertemente ligados a la autorrealización (Huta & Waterman, 2014), mientras que los segundos se enfocan en la funcionalidad y el poder afrontar exitosamente los retos existenciales de la vida (Deci & Ryan, 2008). Sin embargo, en la actualidad se usan ambos conceptos operacionalmente con el fin de tener una perspectiva más completa respecto del bienestar del individuo (Huta & Ryan, 2010; Huta & Waterman, 2014).

No obstante, actualmente existe una tendencia por elaborar y corroborar teorías del bienestar que tienen una pretensión universalista, tal como es el caso de la “Teoría de la Autodeterminación”, una de las teorías más estudiadas en la actualidad (Ryan & Deci, 2001). El problema que surge desde esta perspectiva es la pérdida de una mirada subjetiva, donde las metas y retos de la existencia se han planteado desde una perspectiva principalmente occidental. Esto último se debe a que dichas teorías se han construido sobre cimientos de investigaciones en personas occidentales (Yamamoto et al., 2008). En otras palabras, esta valoración, comúnmente descrita como “felicidad”, se daría bajo

dichos criterios desde una perspectiva occidental y urbana. Sin embargo, el grueso social ubicado en el área urbana no presentaría algunas otras características importantes a tomar en cuenta para realizar una valoración adecuadamente contextualizada. Esto implicaría considerar una valoración subjetiva de lo que implica bienestar y felicidad para las comunidades. Por ello, existe la necesidad de presentar el bienestar subjetivo desde una perspectiva culturalmente sensible que respete y comprenda las necesidades actuales de las diferentes comunidades amazónicas con el fin de generar conocimiento más aproximado a la realidad y el planteamiento de iniciativas y políticas públicas que trabajen también con esta población (Chávez, 2014).

A raíz de esto surgen nuevas aproximaciones que ejercen una crítica ante la falta de perspectiva intercultural en el tema del bienestar en la psicología contemporánea. Esto se puede lograr enfatizando el empleo de nuevas técnicas para una apropiada recopilación y teorización del estudio del bienestar en diferentes culturas (Kahneman et al., 1999; Yamamoto et al., 2008; Yamamoto, 2015).

2. La medición del bienestar en la actualidad

Como se ha mencionado, se considera bienestar subjetivo a la percepción de bienestar que tiene el sujeto sobre sí mismo, la cual se guía de sus creencias relacionadas a aspectos tanto hedónicos como eudaimónicos (Diener et al., 1993; Diener et al., 2003). Este último tiene que ser comprendido desde dos componentes principales de las aproximaciones filosóficas previamente mencionadas. El primer componente es el cognitivo, en el cual se explora la satisfacción con la vida. En este se capturan las evaluaciones que las personas hacen sobre su propia vida en términos generales o particulares como la familia, estudios, trabajo, salud, entre otros (Diener, 1984; Diener et al., 2003; Castellanos, 2015; Moyano & Ramos, 2007). El segundo

componente es el afectivo, que refiere al espectro de las emociones, donde se consideran tanto las positivas como negativas experimentadas por el individuo.

Ahora bien, el bienestar es utilizado actualmente como uno de los criterios indicadores de calidad de vida y desarrollo. Sin embargo, históricamente, las áreas de medición se tomaron desde una perspectiva económica en la cual se asociaba directamente el producto bruto interno (PBI) del país con un supuesto de bienestar de la población. Así, el ingreso promedio, la disponibilidad de bienes y servicios y otras condiciones materiales son delimitadas para cumplir con el criterio de objetividad de esta medición y que estos resultados puedan ser comparables (Chávez, 2014; Unanue et al., 2017; Millán, 2011; Moyano & Ramos, 2007).

Algunos de los criterios que se utilizan para medir el bienestar desde la perspectiva económica son el bienestar social, que se obtiene asignando un índice numérico a diversos indicadores como son el acceso a empleos, recursos económicos suficientes para la satisfacción de necesidades, vivienda, acceso a educación y a la salud, entre otros (Villatoro, 2012). Sin embargo, esto resta el carácter subjetivo que tiene la propia experiencia de bienestar de los individuos, la cual, a su vez, estaría influida por otros factores como la cosmovisión y la experiencia personal. De esta forma, los criterios de bienestar cambiarían en consideración de los enfoques hedónicos y eudemónicos que se forjan en cada cultura (Diener et al., 2003; Villatoro, 2012).

En general, desde la psicología, se han elaborado distintas adaptaciones y estudios sobre el bienestar subjetivo y factores asociados a este, tanto en espacios urbanos como rurales. A grandes rasgos, se tienen instrumentos que consideran el bienestar subjetivo en la medición de bienestar, tales como el de Felicidad Global (Gurin et

al., 1960), Satisfacción Global con la Vida (Diener et al., 1985), Satisfacción con el Dominio (Czapinski, 1991), Afectos Positivos y Negativos (Bradburn & Caplovitz, 1965), con adaptación española (Godoy- Izquierdo et al., 2008), entre otros varios. Así, un estudio realizado en Colombia tuvo el objetivo de obtener factores predictores del bienestar subjetivo y encontró que las condiciones objetivas son importantes, pero no son definitorias del bienestar subjetivo, sino que impactan en el bienestar subjetivo a través de variables motivacionales y cognitivas. Por ello, se considera que factores como la satisfacción con dominios personales de intimidad (familiar, relaciones afectivas) y otros de la misma naturaleza, son fundamentales en las valoraciones del bienestar subjetivo (Gómez et al., 2007).

Específicamente en Perú, se tienen adaptaciones como la Escala de Florecimiento y la Escala de Experiencias Positivas y Negativas (Cassaretto & Martínez, 2017). Estas presentan índices significativos que corroboran tanto la confiabilidad como la validez en su estructura; sin embargo, se tiene que en ambos casos se han utilizado como muestra solamente a estudiantes universitarios limeños para el proceso de adaptación al contexto peruano. Esto último limita su aplicación a otros grupos como las comunidades amazónicas debido a las consideraciones contextuales de la muestra inicial, a sus creencias, cosmovisiones y concepción de bienestar de estos mismos. En otras palabras, que se hayan obtenido resultados de validez y confiabilidad de las escalas usando solamente a universitarios no permite la generalización de la escala para otros contextos dentro de Perú, ni una adaptación específica para el contexto multicultural de las comunidades del interior del país, como las de la Amazonía peruana.

En cuanto a aproximaciones empíricas al constructo, se tienen aproximaciones desde modelos post hoc, enfocados en el uso de una metodología cualitativa para la identificación de patrones que permitan una comparación de estos con las teorías ya existentes o la creación

de una nueva aproximación teórica. Un ejemplo de esto es la investigación de Yamamoto y Feijoo (2007), la cual indagó en la propuesta de un modelo alternativo de desarrollo basado en bienestar. Este estudio empleó un modelo post hoc, fundamentado en lo recogido en una previa investigación etnográfica con las poblaciones a estudiar, que fueron las que se identificaron como “corredores” desde comunidades tradicionales hasta asentamientos urbanos marginales. Para este propósito se empleó un instrumento construido por Yamamoto (2004) denominado Entrevista a Profundidad de Componentes Émicos de Bienestar (ECB), que explora cinco áreas: metas de vida, recursos, valores, episodios más felices y episodios más infelices (Yamamoto & Feijoo, 2007).

Los resultados de dicho estudio indican que son tres las necesidades que resaltan en estas comunidades: un lugar para vivir mejor, formar una familia y desarrollo socioeconómico. Dichos resultados pueden ser contrastados con las necesidades para alcanzar bienestar en otras poblaciones del Perú en cuanto la condición socioeconómica o de necesidades sociales propias de las comunidades elaborados dentro de sus expectativas de desarrollo socioeconómico y de autorrealización.

Es por ello por lo que se considera un ejemplo de medición contextualizada del bienestar, de modo que se evita una generalización forzada de teorías preestablecidas y no necesariamente creadas para un determinado contexto. En ese sentido, si es que los resultados concuerdan con lo esperado por el marco teórico, se cumpliría con la finalidad de explorar el bienestar subjetivo. Sin embargo, de no ser el caso y si se sigue una metodología contextualmente sensible, de igual manera se habría llegado a una aproximación en la medición. En otras palabras, cada población o comunidad no tiene los mismos criterios para alcanzar bienestar desde su perspectiva, sino que se trata de un constructo contextual, y por

dicha característica no se puede forzar a teorías anglosajonas o europeas a encajar per se.

Sobre la relación entre los factores sociales y el bienestar subjetivo, es pertinente mencionar algunos estudios en el contexto peruano que ahondan en la relación entre el sentido de comunidad y el bienestar. Por un lado, Espinosa, Freire y Ferrándiz (2016) examinaron la asociación entre la identificación colectiva y el bienestar en una comunidad rural de la costa norte peruana. En este se destaca el hecho que se asocie el bienestar social y psicológico con las representaciones autoestereotípicas de la comunidad, específicamente la baja eficacia y corrupción. Y, por otro lado, es llamativo que no se haya encontrado ningún factor que influya de manera directa en el bienestar subjetivo, lo cual se debió a una visión negativa construida sobre la propia comunidad por experiencias negativas vividas dentro de la misma. Debido a esto, la construcción de identidad, en vez de estar relacionada con la pertenencia social al grupo, se construyó de manera individual. En este sentido, Espinosa et al. (2016) refieren que las valoraciones que se den sobre la propia vida dependen de cómo dentro de la comunidad se encuentra un espacio seguro de crecimiento personal.

Por otro lado, se tiene al estudio de Cueto, Espinoza, Guillen y Seminario (2016), el cual pone énfasis en la diferencia comunitaria de necesidades afectivas en contraste con las necesidades concretas. Para dicho estudio, se empleó una muestra de 150 personas de barrios urbano-marginales en Lima Metropolitana. Entre los resultados más relevantes, se tiene que, en la muestra estudiada, los individuos valoran más la percepción de identidad que de metas en común. Dicha característica deriva en una mayor relación entre el sentido de comunidad con el bienestar en sus distintas concepciones (social y subjetivo), ya que, al tener una mayor valoración por la identidad colectiva, el tener sentido de comunidad es apreciado por la muestra.

En síntesis, se reconoce que en el Perú y en otros países sudamericanos que comparten el territorio amazónico existen mediciones sobre el bienestar subjetivo o constructos similares. Sin embargo, estas mediciones actualmente cuentan con validaciones psicométricas que no consideran la multiculturalidad de los habitantes de comunidades indígenas y se mantienen validadas para contextos culturalmente occidentales.

3. Importancia de la perspectiva cultural en la medición del bienestar subjetivo

El bienestar subjetivo es fuertemente influenciado por la cultura en la cual están inmersos los sujetos. La cultura configura las valoraciones que las personas hacen sobre su satisfacción con la vida y sus afectos placenteros y no placenteros (Tov & Diener, 2009). En este sentido, debido a que en la Panamazonía las comunidades indígenas tienen diversas creencias y estilos de vida, la percepción que tengan los miembros de las comunidades sobre el propio bienestar estará regido por estos criterios.

Ahora bien, cabe resaltar la existencia de posturas que discuten la universalidad de los afectos, emociones y, por ende, las características del bienestar. Teorías tales como la Teoría de la Autodeterminación (Ryan & Deci, 2000) o la teoría de las emociones universales (Ekman et al., 1987) atribuyen criterios universales o generalizables a la presencia de bienestar. En el primer caso, las necesidades psicológicas básicas son inherentes y su satisfacción es necesaria para llegar a un bienestar personal. En el segundo caso, se trata de microexpresiones comunes en el ser humano que determinan patrones de emociones que tenemos en común.

Por otro lado, contrario al paradigma universalista, se encuentra el paradigma de unicidad. En este se presenta, desde la etnopsicología, que la interpretación de las emociones es diferente desde distintas culturas. Esto se da en tanto algunas de las expresiones o hechos no cuentan con el mismo significado, al igual que los valores. Autores como Lutz (1988), Wierzbicka (1986) y Levy (1982) defienden dicha postura. El primero identifica que existen comunidades que identifican a las emociones como públicas, al margen de la posición occidental de mantenerlas privadas. Los dos siguientes, desde los resultados de sus investigaciones, proponen que las emociones varían según culturas debido a que se encuentra heterogeneidad en cómo se expresan. En otras palabras, esta postura propone que al sujeto no se le puede interpretar desde generalidades, sino que necesita ser contextualizado para entenderlo.

Al estudiarse las mediciones de bienestar en distintas culturas, se ha sostenido que estas, comúnmente adaptadas desde una visión occidental, no respetan las cosmovisiones de culturas no occidentales, especialmente las de las comunidades indígenas. Es por ello por lo que se cuestiona si la experiencia de bienestar puede ser comparable entre comunidades; sin embargo, autores como Chávez proponen (2014) que esto sí es factible, pero lo que no se puede comparar son los criterios bajo los cuales esta se define. Dichos criterios se crean en base a la teoría, la cual suele ser anglosajona o europea en su mayoría, lo que vuelva a recaer en la problemática de la adaptación, si es suficiente o si necesita crear teoría propiamente en el contexto estudiado.

Asimismo, puede haber problemas de interpretación con algunos ítems en caso se mida cuantitativamente. Por lo general, las comunidades indígenas tienen lenguas propias con palabras y expresiones únicas e incluso intraducibles (Fondo para las Naciones Unidas para la Infancia [UNICEF], 2008). De ese modo, la fiabilidad de

las pruebas podría correr riesgo y con ella los resultados de esta. Por ello, se debería cumplir con rigurosidad el proceso de adaptación y validación de los instrumentos utilizados, incluyendo el enfoque cultural (Villatoro, 2012; Chávez, 2014). En términos prácticos, los traductores deben ser conocedores profundos del dialecto, de preferencia, y si tuvieran conocimiento sobre el constructo a tratar sería lo ideal. Sin embargo, se sabe que dichas condiciones pueden ser difíciles de cumplir en la práctica, en especial por la carencia de traductores de lenguas originarias, personas que preserven la cultura, y mediadores entre el mundo globalizado y el comunitario.

También, en caso se haga una aproximación cualitativa por medio de entrevistas, las preguntas deberían estar correctamente adaptadas, con una investigación previa sobre la cultura de la comunidad con la que se trabajará, así como de los criterios que ellos consideran importantes dentro de su cosmovisión (Chávez, 2014). Adicionalmente, esta medición cualitativa debería cumplir con todos los estándares éticos correspondientes y respetar la cosmovisión de la comunidad, así como sus costumbres y dialecto. Todo esto, dentro de un marco de beneficencia y no maleficencia, en cuanto los trabajos con comunidades deben ser de beneficio bilateral, mas no unilateral para proporcionar únicamente información al investigador.

Por ejemplo, en la cultura Asháninka, una etnia peruana amazónica, uno de los aspectos que más se valoran para el bienestar individual y el bienestar colectivo es el vínculo armonioso entre lo que para ellos es el mundo de los humanos y el mundo invisible de los espíritus y seres de poder (UNICEF, 2008). Según estudio realizados por UNICEF (2008; 2012), estos últimos son espíritus de muertos, protectores de las especies que los rodean e, incluso, divinidades, los cuales tienen jerarquías y manifiestan, por medio de comportamientos sociales, estados de ánimo o necesidades. Por otro lado, la comunidad Kichwa del Ecuador evidencia que la modernidad tiene algunas

influencias en la organización social de las comunidades indígenas. Prueba de esto es el reciente cambio en la estructura social de la comunidad, donde antes había una dominación masculina y ahora se ha implantado una organización igualitaria entre hombres y mujeres. De igual manera, los jóvenes ahora son intermediarios culturales entre las tradiciones del pueblo y la modernidad, cuando antes este rol lo ocupaban los chamanes, que son los ancianos de la comunidad (UNICEF, 2008).

Este tipo de características, algunas muy ajenas a las planteadas en revistas científicas orientadas al positivismo, son de alta relevancia para estas culturas aún hoy en día. Por ello, la perspectiva cultural y, en particular, las políticas interculturales sugieren la aceptación incondicional de estas posturas. Desde un punto de vista científico, no es factible tratar de imponer un tipo de sistema de conocimiento globalizado en una población que no está necesariamente familiarizada con esta homogeneización de creencias y formas de ver el conocimiento.

Desde la coyuntura, respecto a temas como la implementación de la ley de salud mental en el Perú (Ley N° 30947), se debe tener en cuenta estos factores. Una adecuada intervención en comunidades que no compartan el sistema de creencias homogéneos globalizados merece que sus creencias sean igualmente respetadas y, por ende, que sean tomadas en cuenta a la hora de intervenir con estas. Esto no implica que el Estado sea ajeno a la problemática de la salud mental en las comunidades, sino que implica comprenderlas desde su perspectiva, para luego intervenir sobre ellas.

4. Conclusión

Se tiene que ciertas ramas de la psicología han tratado de desarrollar tanto teorías como instrumentos que se puedan generalizar

en el ser humano debido a la tendencia positivista que se tiene en occidente y por el afán de ser lo más exacta posible en pro de su postura como ciencia y de realizar comparaciones entre grupos. Sin embargo, dichos intentos pueden llegar a ser limitantes en el intento de la comprensión de otras culturas, en tanto su forma de percibir el mundo puede ser distinta a la del mundo occidental. El no tomar en cuenta estas diferencias es una de las principales causas de conflictos en Latinoamérica debido a que en muchos casos se hace una inadecuada comprensión de la subjetividad del sujeto y la falta de empatía en la interacción e interpretación de la realidad desde una perspectiva multicultural.

Debido a esto, se propone utilizar conocimiento contextualizado. La psicología tiene herramientas que permiten la sistematización y construcción de instrumentos que ayuden a gestionar esta comunicación, pero se ve limitada por aspectos como la poca inversión pública en proyectos de esta índole, el desinterés de un adecuado diálogo y la poca practicidad de elaborar adaptaciones bajo enfoques culturales, ya que son necesarias muchas condiciones para implementarlas. El deber ético del psicólogo, entre otras cosas, implica velar siempre por el bienestar de la población con la que trabaja. Dicho aspecto implica procurar no caer en la indiferencia en cuanto a la revisión de temas como el expuesto.

Bibliografía

- Bradburn, N. & Caplovitz, D. (1965). Reports on Happiness. Aldine.
- Cassaretto, M. & Martínez, P. (2017). Validación de escalas de bienestar, de florecimiento y afectividad. Pensamiento Psicológico, 12(1), 19-31.
- Castellanos, R. (2015). El bienestar subjetivo como enfoque e instrumento de la administración pública y las políticas públicas. En Gómez, D. y Ortiz, V. (comp.), El bienestar subjetivo en América Latina. (pp. 15-55).
- Chávez, M. (2014). Cultura y bienestar subjetivo: heterogeneidad en la estructura explicativa del bienestar en indígenas y no indígenas (Tesis de maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.
- Cueto, R.M., Espinosa, A., Guillen, H & Seminario, M. (2016). Sentido de comunidad como fuente de bienestar en poblaciones socialmente vulnerables de Lima, Perú. Psykhe, 25(1), 1-18. <https://doi.org/10.7764/psykhe.25.1.814>
- Czapinski, J. (1991). Illusions and Biases in Psychological Well Being: An 'Onion' Theory of Happiness. Ponencia presentada en el Encuentro de Trabajo "Reconciling Collective and Self-Interest In Emerging Democracies", ISR (Universidad de Michigan)- ISS (Universidad de Varsovia), Ann Arbor (USA), 15-18.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2008). Hedonia, eudaimonia, and well-being: An introduction. Journal of Happiness Studies, 9(1), 1–11. <https://doi.org/10.1007/s10902-006-9018-1>
- Diener, E. (1984). Subjective Well-Being. Psychological Bulletin, 95(3), 542-575.

- Diener, E. (1985). The Satisfaction With Life Scale. *Journal of Personality assessment*, 49(1), 71-75.
- Diener, E., & Chan, M. Y. (2011). Happy People Live Longer: Subjective Well-Being Contributes to Health and Longevity. *Applied Psychology: Health and Well-Being*, 3(1), 1–43. <https://doi.org/10.1111/j.1758-0854.2010.01045.x>
- Diener, E., Oishi, S & Lucas, R. (2003). Personality, Culture, and Subjective Well-Being: Emotional and Cognitive Evaluations of Life. *Annual Review of Psychology*, 54(1), 403–425. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.54.101601.145056>
- Diener, E., Sandvik, E., Seidlitz, L., & Diener, M. (1993). The relationship between income and subjective well-being: Relative or absolute?. *Social indicators research*, 28(3), 195-223.
- Ekman, P., Friesen, W.V., O'Sullivan, M., Chan, A., Diacoyanni-Tarlatzis, I., Heider, K., Krause, R., LeCompte, W.A., Pitcairn, T., Ricci-Bitti, P.E., Scherer, K., Tomita, M., & Tzavaras, A. (1987). Universals and cultural differences in the judgments of facial expressions of emotion. *Journal of Social and Personality Psychology*, 53, 712-717.
- Espinosa, A., Freire, S. & Ferrándiz, J. (2016). Identificación colectiva y bienestar en una comunidad rural de la costa norte del Perú. *Revista de Psicología PUCP*, 34(1), 201-219. DOI: <http://dx.doi.org/10.18800/psico.201601.008>
- Fondo para las Naciones Unidas para la Infancia [UNICEF]. (2008). Valores de los pueblos y nacionalidades indígenas de la Amazonía (Bolivia, Ecuador y Perú). UNICEF.
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [UNICEF]. (2012). Asháninka: Territorio, historia y cosmovisión. CILA, UNMSM.

- Godoy-Izquierdo, D., Martínez, A., & Godoy, J. F. (2008). La «Escala de Balance Afectivo»: Propiedades psicométricas de un instrumento para la medida del afecto positivo y negativo en población española. *Clínica y Salud*, 19(2), 157-189.
- Gómez, V., Villegas, C. Barrera, F & Cruz, J.E. (2007). *Revista Latinoamericana de Psicología*, 39(2), 311-325.
- Gurin, G; Veroff, J & Feld, S. (1960). *Americans View Their Mental Health*. New York: Basic Books.
- Huta, V., & Ryan, R. M. (2010). Pursuing Pleasure or Virtue: The Differential and Overlapping Well-Being Benefits of Hedonic and Eudaimonic Motives. *Journal of Happiness Studies*, 11(6), 735–762. <https://doi.org/10.1007/s10902-009-9171-4>
- Huta, V., & Waterman, A. S. (2014). Eudaimonia and Its Distinction from Hedonia: Developing a Classification and Terminology for Understanding Conceptual and Operational Definitions. *Journal of Happiness Studies*, 15(6), 1425–1456. <https://doi.org/10.1007/s10902-013-9485-0>
- Kahneman, D., & Deaton, A. (2010). High income improves evaluation of life but not emotional well-being. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 107(38), 16489–16493. <https://doi.org/10.1073/pnas.1011492107>
- Kahneman, D., Diener, E., & Schwarz, N. (Eds.). (1999). *Well-Being: the foundations of Hedonic Psychology*. Russell Sage Foundation.
- Levy, R.I. (1982). On the nature and functions of the emotions: An anthropological perspective. *Social Science Information*, 21, 511-528.
- Lutz, C.A. (1988). *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory*. University of Chicago Press.

- Moyano, E. y Ramos, N. (2007). Bienestar subjetivo: midiendo satisfacción vital, felicidad y salud en población chilena de la Región Maule. *Revista Universum*, 22(2), 177- 193. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762007000200012>
- Programa De Las Naciones Unidas Para El Desarrollo. (2011). ¿Para qué medir el bienestar subjetivo y psicológico?. *Revista Desarrollo Humano* (80). Sitio web de Revista Desarrollo Humano: www.revistadesarrollohumano.org
- Ryan, R & Deci, E. (2000). Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American Psychologist*, 55, 68-78.
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2001). On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being. *Annual Review of Psychology*, 52(1), 141–166. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.141>
- Tov, W. & Diener, E. (2009). Culture and subjective well- being. *Culture and Well- Being*, 9 - 41. https://doi.org/10.1007/978-90-481-2352-0_2
- Unanue, W., Martínez, D., López, M. y Zamora, L. (2017). El rol del bienestar subjetivo para medir el progreso de las naciones y orientar las políticas públicas. *Papeles del Psicólogo*, 38(1), 26-33. <https://doi.org/10.23923/pap.psicol2017.2818>
- Villatoro, P. (2012). La medición del bienestar a través de indicadores subjetivos: Una revisión. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL): Santiago de Chile.
- Wierzbicka, A. (1986). Human emotions: Universal or culture-specific? *American Anthropologist*, 88, 584-594.

- Yamamoto, J y Feijoo, A. (2007). Componentes émicos del bienestar: Hacia un modelo alternativo de desarrollo. *Revista de Psicología*. XXV(2), p. 197-231
- Yamamoto, J. (2004). El protocolo de entrevista a profundidad de componentes de bienestar. Manuscrito no publicado
- Yamamoto, J. (2015). Un Modelo de Bienestar Subjetivo para Lima Metropolitana (Tesis doctoral). PUCP.
- Yamamoto, J. y Feijoo, A. R. (2007). Componentes émicos del bienestar. Hacia un modelo alternativo de desarrollo. *Revista de Psicología PUCP*, 25(2).
- Yamamoto, J., Feijoo, A. R., & Lazarte, A. (2008). Subjective wellbeing: an alternative approach. En J. Copestake (Ed.), *Wellbeing and development in Peru. Local and universal views confronted*. Palgrave McMillian.



Sección Interdisciplinaria

La agenda panamazónica latinoamericana como respuesta estatal por presiones externas: La influencia de la Iglesia Católica en la agendación de políticas públicas en los casos de Brasil y Perú

Alejandro Céspedes¹ y Leon Lucar²

Resumen: El presente trabajo analiza el rol de la Iglesia católica como actor clave en la agendación de políticas públicas en torno a la Panamazonía en Brasil y Perú. En ese sentido, se pregunta en qué medida la Iglesia influye en el proceso de establecimiento de agenda medioambiental en ambos Estados. Así, se plantea que la Iglesia ejerce mecanismos de presión externa a los Estados que poseen territorio panamazónico por medio de la realización del Sínodo para la Amazonía y sobre la base de estructuras y redes organizacionales con presencia y activismo en sus respectivos países, como la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) y las conferencias episcopales.

¹ Estudiante de décimo ciclo de Ciencia Política y Gobierno de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Código ORCID: 0000-0001-7083-9029

² Estudiante de noveno ciclo de Ciencia Política y Gobierno de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Código ORCID: 0000-0001-5921-0713

El trabajo estudia dos países pertenecientes a la región panamazónica (Perú y Brasil) y se divide en dos partes. En una primera se describe la trayectoria histórica de la Iglesia y su relación con el Estado, con un enfoque en su actividad en la Panamazonía. Una segunda parte analiza los mecanismos de presión externa a partir de la convocatoria del Sínodo y la actividad de redes institucionales y organizacionales afines a la Iglesia. Se concluye que la Iglesia tiene la capacidad de influir en los Estados y promover iniciativas de agendación de políticas en torno a la Panamazonía.

Palabras clave: Panamazonía, capacidad por desafíos externos, capacidad por vínculos externos, Sínodo, políticas públicas, Iglesia católica

1. Introducción

El presente trabajo tiene por objetivo plantear las cuestiones centrales que giran en torno al Sínodo para la Amazonía y al proceso sinodal como un camino de encuentro, reflexión y acción global que surge como iniciativa de la Iglesia católica durante el pontificado de Francisco en un contexto crítico marcado por el calentamiento global, la crisis medioambiental, la pérdida de la biodiversidad y la vulnerabilidad de los pueblos indígenas, principalmente de la Panamazonía. La encíclica *Laudato Si'*, la creación de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) y la visita del papa Francisco a Puerto Maldonado en enero de 2018 marcaron el inicio del proceso sinodal con la activa participación de miembros de los pueblos indígenas, científicos, académicos y organizaciones civiles sobre la Amazonía, así como de cristianos comprometidos con la causa medioambiental e indígena. Así, según el *instrumentum laboris* “Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral” (2019), el Sínodo para la Amazonía tiene doble relevancia: por un lado, es culmen del proceso de relaciones socio-históricas, diálogo y encuentro entre la Iglesia y la Amazonía; mientras, por otro lado, significa un punto de partida para el llamado a la conciencia global de la crisis medioambiental en la cual la Iglesia se configura como un actor clave mediante acciones concretas a nivel internacional, como lo son la promoción de tópicos en torno a problemáticas sociales y la agendación y/o promoción de perspectivas integrales en torno a las políticas públicas.

Para ello, es necesario esclarecer la unidad geográfico-cultural en análisis. Se denomina Panamazonía a todo el conjunto de nueve países que poseen territorio con bosque amazónico comprendidos por Brasil, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Bolivia, Surinam, Guyana y Guyana Francesa. Dicha área cuenta con “aproximadamente 3

millones de indígenas de alrededor de 390 pueblos y nacionalidades”³, cada uno de ellos diversos y complejos en su naturaleza e interacciones socio-culturales. Actualmente, dicho territorio es un foco de preocupación mundial debido a actividades de exploración y explotación de los recursos naturales, la afectación a los pueblos indígenas, así como las consecuencias medioambientales que genera dicho bioma para la tierra.

En esa línea, para la presente investigación se propone que la puesta en agenda pública de temas medioambientales durante los últimos meses ha sido una respuesta de los Estados –peruano y brasileño– a presiones externas provenientes, en gran medida, de la Iglesia católica a los propios países. Para ello, resulta fundamental hacer referencia a las categorías teóricas desarrolladas por Dargent (2014) para explicar dichos mecanismos en cuanto a capacidad del Estado, la cual es definida como “la habilidad de una burocracia profesional o entidad estatal particular de implementar las políticas sin influencia externa indebida” (Dargent, 2014, p. 13). Asimismo, la metodología que se usará es el rastreo de procesos⁴ –también llamado process tracing– y además se recolectará información a través de entrevistas, con la finalidad de encontrar evidencia a través del proceso de agendación de políticas públicas y la influencia de la Iglesia en aquella dinámica política.

En línea de lo anterior, Dargent propone dos mecanismos externos –o de carácter internacional– que explican la diferencia en la capacidad de las agencias estatales a partir de la experiencia peruana y colombiana: i) la capacidad por desafíos externos (presiones

³ “Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”. Documento preparatorio del Sínodo de los Obispos para la Asamblea Especial sobre la Región Panamazónica (8 de junio de 2018). Véase: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/06/08/panam.html>

⁴ Según David Collier (2011), el rastreo de procesos o process tracing es una herramienta metodológica cualitativa que permite el análisis sistemático de un caso específico (within-case analysis) a partir de evidencia seleccionada y analizada a profundidad. Brinda gran atención a la descripción como elemento clave, así como a la observación de procesos causales. Véase: Collier, D. (2011). Understanding Process Tracing. PS: Political Science and Politics 44, 2011(4), 823-830.

geopolíticas o económicas o nuevas demandas planteadas por la comunidad internacional, lo cual implica, por ejemplo, la profesionalización de agencias estatales) y ii) la capacidad por vínculos externos, que se caracteriza por la cooperación entre agencias nacionales con internacionales. Para el autor, entender los efectos de las fuerzas externas en las agencias estatales permitirá a los reformadores de los Estados en vías de desarrollo ser más conscientes de las oportunidades y obstáculos relacionados con el aumento y sostenimiento de la capacidad de las agencias y de una burocracia profesionalizada (Dargent, 2014, p. 13).

Así, el llamado a la reflexión y acción que realiza la Iglesia a nivel mundial, a través del sínodo Panamazónico, debe ser entendido en términos de una sociedad global. En este contexto se insertan espacios de reflexión eclesial –al interior de la Iglesia, donde prima la escucha, el diálogo y la acción reflexiva y diversa– los cuales son fuente de origen para iniciativas concretas a nivel político, ético, social y económico en las instancias del Estado, la sociedad civil y los organismos internacionales.

2. Panamazonía en la agenda pública internacional desde la Iglesia católica

El líder de la Iglesia católica, Jorge Mario Bergoglio, conocido hoy como Papa Francisco, anunció el 15 de octubre de 2017 el inicio de un Sínodo de obispos a nivel mundial con la finalidad de reflexionar y trabajar alrededor del tema denominado “Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”. La visión de dicha asamblea internacional es trascendental debido a que no solo se centra en el rol de la Iglesia ni tampoco de la Amazonía en sí mismas, sino que se enfoca principalmente en la importancia que tiene este bioma para el futuro del planeta y, por ello, para el futuro de la vida humana.

De acuerdo con el *Instrumentum Laboris* (2019), el Sínodo Panamazónico se ha trabajado bajo tres dimensiones de observación y análisis. Estas son: i) dimensión universal de la Amazonía como principal reserva de oxígeno para el planeta, ii) dimensión de diversidad que invoca dicho territorio como fuente de interpelación desde la biodiversidad antropológica-cultural y natural, y iii) dimensión local que se refiere a las particularidades que producen un mensaje político de cada población ancestral que habita en dichos territorios.

En ese sentido, para la Iglesia católica “el territorio amazónico es un lugar teológico donde se vive la fe, es fuente de revelación de Dios, un lugar de sabiduría para el planeta, donde habla Dios”⁵. Así, desde la lectura eclesiológica del documento de trabajo citado, la Panamazonía se revela como un lugar teológico que motiva un proceso reflexivo acerca de la realidad el cual, unido al mensaje de revelación cristiana, produce un mensaje político, social y teológico (López, 2019; Luciani, 2019). Por lo tanto, en línea con lo expresado por la REPAM durante el ciclo sinodal, tanto la revelación divina como la realidad humana están unidas para afrontar las problemáticas del mundo contemporáneo. Al respecto, López (2019) sostiene que una de las novedades que trae consigo el sínodo Panamazónico es considerar a la Amazonía como un lugar teológico ya que “en él irrumpe la diversidad. Se trata de un bioma en el que los pueblos amazónicos han transitado sin ningún impedimento. Un lugar donde Dios se manifiesta en la naturaleza y en las personas”⁶.

En esa línea, la carta encíclica *Laudato Si'* (junio de 2015) del papa Francisco marca un punto clave en su pontificado sobre la visión y misión que propone a la Iglesia católica con el objetivo de preservar, proteger y defender a la región amazónica, los pueblos indígenas que habitan en ella, así como a la biodiversidad y a la cultura ancestral que

⁵ *Instrumentum laboris* “Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”, n. 19.

⁶ Recuperado de REPAM: la fuerza de los débiles en la Amazonía.

forma parte de ella⁷. En el documento, el líder católico denuncia “las propuestas de internacionalización de la Amazonia que solo sirven a los intereses económicos de las corporaciones transnacionales” [LS, 38]⁸ y divide la discusión en dos grandes bloques.

En primer lugar, expone la situación de crisis ecológica que atraviesa la humanidad, así como el impacto negativo que tiene el sistema económico capitalista y neo-extractivista sobre los recursos naturales, la sostenibilidad medioambiental y la afectación ecológica en la biodiversidad, sobre todo, de los sectores más pobres del orbe. Apela al “debate honesto entre científicos” [LS, 61], como los relacionados a la problemática del agua, a los efectos del ciclo de carbono en el cambio climático, la pérdida de biodiversidad y la inequidad planetaria agravada por la crisis medioambiental. Sin embargo, también se advierte que la percepción de la Iglesia es, efectivamente, “el deterioro de nuestra casa común” [LS, 61]. En ese sentido, se propone que, a través de una visión integral y ecuménica, propias del diálogo interreligioso, así como de una discusión que incluya a toda la comunidad internacional y actores políticos, sociales y económicos involucrados en la situación amazónica, se comprometan con la búsqueda y el encuentro de soluciones sostenibles, eficaces y de mayor alcance regional y global.

Una segunda parte, que se fundamenta en el estado actual de la problemática medioambiental, es de reflexión pastoral y teológica –a la luz de la fe– sobre la responsabilidad de la humanidad en la crisis ecológica, así como la propuesta de medidas de relevancia para la

⁷ La preocupación por los temas ambientales, sus causas y sus consecuencias no son nuevas. Juan Pablo II (1987) manifestó en su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* la importancia de “tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado” [SRS, 34], teniendo en cuenta la “limitación de los recursos naturales” [34]. Más tarde, Benedicto XVI (2009) en su encíclica *Caritas in veritate* afirmó que “la explotación sin reglas de los recursos de la tierra nos induce hoy a reflexionar sobre las medidas necesarias para solucionar problemas que no solo son nuevos respecto a los afrontados por Pablo VI sino también, y sobre todo, que tienen un efecto decisivo para el bien presente y futuro de la humanidad” [CIV, 21].

⁸ Véase también: V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento de Aparecida (29 de junio de 2007), 86.

Iglesia católica, que trasciendan a la humanidad y sirvan para una acción política y social consciente y eficaz. En definitiva, con Laudato Si' Francisco abre una estela para el compromiso de la Iglesia y el cristianismo con la Panamazonía y, en general, con la causa medioambiental, la cual, por su naturaleza y sentido de universalidad, plantea una serie de retos de diversa índole –política, económica, social, religiosa, cultural– para los tiempos actuales.

LA IGLESIA CATÓLICA EN LA PANAMAZONIA

8,1 millones km²

(UE-28, unos 5 millones km²)

37 millones de habitantes

Incluidos **2,7 millones** de aborígenes de 527 pueblos (137 no contactados)



Fuente: Red Eclesial Panamazónica

EL PAÍS

[Gráfico 1] Religión en Libertad. (2019). Mapa de la Panamazonía. Recuperado de [La canoa, símbolo de la barca de la Iglesia en el Amazonas, en el inicio del Sínodo en Roma](#)

2.1. Impacto de la Iglesia católica en la agenda pública de la Panamazonía en el Perú

Al momento de abordar el tema de la Panamazonía, es importante analizar la influencia de la Iglesia católica en la formulación de una agenda integral para los Estados que forman parte de esta región con miras a la toma de una acción política y social eficaz en torno a la problemática de este territorio. En esa línea, para el caso peruano, Humberto Ortiz, asistente del Presidente de la Conferencia Episcopal Peruana, afirma que “el Estado –más que el gobierno– sabe que cuenta con la Iglesia. Es un rol histórico”⁹. Así, la Iglesia católica en tanto institución relevante en la sociedad peruana ha venido desempeñando un rol clave en la agenda panamazónica durante los últimos años, además de la resolución de conflictos en casos de conflictividad socio-ambiental.

Para ello, es necesario considerar la participación destacada –aunque no siempre propositiva ni dialogante– que ha tenido la Iglesia católica en el Perú durante la historia colonial (1523-1824) y republicana (1824-actualidad) del país. Ello se demuestra por el rol que tuvo la institución eclesiástica en la conquista, refrendada por su apoyo a la Corona; las denuncias de las injusticias cometidas por las autoridades político-legales contra las poblaciones indígenas, cuyo ejemplo se encuentra en Bartolomé de Las Casas¹⁰. Asimismo, durante

⁹ Entrevista a Humberto Ortiz, asistente del presidente de la Conferencia Episcopal Peruana, 23 de noviembre de 2019.

¹⁰ Véase: Gutiérrez, Gustavo. (1992). En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas. CEP, IBC.
También: Castillo, Carlos. (1993). Libres para creer. La conversión según Bartolomé de Las Casas en la Historia de las Indias. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

el proceso emancipador, la influencia del conjunto de obispos y el bajo clero en el proceso de la independencia de la monarquía española fue relevante para la configuración y conformación de la naciente república¹¹, lo cual se manifestó en el rol importante de los registros eclesiales, hospitales y cementerios hasta mediados del siglo XIX.

Por su parte, Iberico (2010) sostiene que, durante el proceso de modernización del país, los liberales “se reafirmaron en la necesidad de “una cultura moralista y comunitaria” de fuerte raigambre católica” (p.6). Esta influencia política del ultramontanismo¹² fomentó, de cierta manera, la inclusión institucionalizada de la Iglesia en la dinámica política de la república peruana, así como en los debates alrededor ciudadanía. De esta manera, el autor (2010) sostiene que impulsaron diferentes tipos de reformas para promover la democracia y la ampliación paulatina de los derechos ciudadanos, a través de propuestas “educativas, legislativas y electorales” (p.6).

En el siglo XX, en gran medida, se puso en cuestión lo que Klaiber (1996) denominó Estado corporativo católico¹³, caracterizado por la presencia activa de la Iglesia en el sistema político que unía a los diversos grupos corporativos-sociales con el Estado. En ese sentido, un punto de inflexión importante para las relaciones entre la Iglesia y el Estado peruano fue la firma del Concordato a finales del gobierno del general Morales Bermúdez en 1980, ya que supuso una serie de acuerdos y privilegios contraídos por el Estado peruano en favor del Estado Vaticano y, por ello, de la Iglesia local peruana. En ese sentido, es importante resaltar su trascendencia en el diseño institucional y estatal peruano producto de la estrecha relación surgida a partir de la época virreinal, la cual puede ser catalogada como

¹¹ O'Phelan, Scarlett. (2014). La independencia en los Andes. Una historia conectada. Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 45-47

¹² El ultramontanismo es la adherencia de los fieles católicos a la autoridad del Papa la cual, a finales del siglo XIX, según Iberico (2010) “aumentó en el espacio público, fomentando expresiones políticas como protestas y defensa de la causa católica del Perú” (p.71).

¹³ Klaiber, Jeffrey. (1996) La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 404-408.

positiva o negativa, dependiendo del contexto, acontecimiento y de los liderazgos al interior de la misma Iglesia en relación con el poder político, militar y fáctico del Perú.

Respecto a las relaciones Estado-Iglesia en el Perú durante la segunda mitad del siglo XX, es importante enmarcarlo en el proceso de recepción del concilio Vaticano II (1962-1965) y de la conferencia de Medellín (1968) por parte de la Iglesia local. Así, Catalina Romero (2004, 2006) manifiesta que los procesos sociales que sucedieron a dichos eventos marcaron la pauta de un camino de liberación y emancipación de la Iglesia posconciliar peruana que se caracterizó por el progresivo distanciamiento de la Iglesia respecto al Estado y a las élites de poder, situación que se hizo evidente con el enraizamiento de la Iglesia en las comunidades eclesiales de base, movimientos populares y organizaciones de la sociedad civil, a la vez que mantenía distancia del gobierno militar reformista (1968-1975). Estos cambios se cristalizaron con la abolición del Patronato y su reemplazo por el Concordato entre la Santa Sede y el Estado peruano, por el cual se establecían relaciones de colaboración en un marco de independencia y autonomía, lo cual se cristalizó en la Constitución de 1979 (Romero, 2006). Asimismo, el gran portavoz de dicha redefinición de relaciones Estado-Iglesia fue el obispo José Dammert Bellido, cuya fórmula propuesta a nombre del episcopado fue respaldada por la Asamblea Constituyente de 1978 no solo por la presencia histórica de la Iglesia que se remontaba al virreinato, sino por la incidencia de la Iglesia en la sociedad peruana en las décadas de 1960 y 1970, siendo agente de modernización y empoderamiento ciudadano¹⁴.

En ese sentido, el rol activo de la Iglesia durante diversos hechos coyunturales y temas de agenda pública deja cierta evidencia para sostener la importancia que sigue teniendo dicha institución no estatal en la formulación continua de agenda políticas y, en consecuencia, de

¹⁴ Agradecemos a Juan Miguel Espinoza los comentarios que refieren a las relaciones Estado-Iglesia en la Asamblea Constituyente de 1978. Sin embargo, los autores asumen la responsabilidad del contenido.

políticas públicas en el Perú. Estos aportes o desaciertos –según sea el caso– podrían responder a las distintas fuentes de las cuales ha emanado el poder.

En cuanto a la presencia de la Iglesia católica en territorio amazónico, su participación se ha manifestado de manera más organizada y concreta desde la década de 1970. Según Espinosa (2015), durante esa época se organizaron jurisdicciones y asambleas regionales con la finalidad de discutir sobre la realidad indígena. Así, a través de declaraciones públicas institucionalizadas, la iglesia católica demandó “adequate state policies regarding indigenous peoples”. (p. 190).

Espinosa (2015) sostiene que esta activa participación, motivada y auspiciada por los obispos amazónicos, institucionalizó este tipo de reuniones creando el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) con el objetivo de discutir los desafíos pastorales que presenta en esta región.

Una destacada participación de la Iglesia peruana se dio durante y post conflicto socio-ambiental de Bagua, que produjo una gran cantidad de enfrentamientos, muertos y un desaparecido. Esta actividad se ve reflejada en los pronunciamientos y declaraciones de la Conferencia Episcopal Peruana en medios locales en donde los obispos “expressed their concern over the economic investment of large timber, mining and oil companies in the Amazon” (Espinosa, 2015, p. 192).

Esta participación no es única en su especie. Arellano-Yanguas (2014) sostiene que el papel de la Iglesia Católica en política se destaca, sobre todo, a través de su rol mediador. En ese sentido, “the participation of the Moquegua parish priest in the liberalization of sixty police officers held by protesters (...) in June 2008 is a notorious example of the mediating role of the Church” (p. 62)

En el caso de la agenda panamazónica, la Iglesia está teniendo un papel diligente y protagónico debido a la presión indirecta que surge desde la cúpula más alta de la Iglesia, es decir, el Papa. En ese sentido, Francisco, en su visita a Puerto Maldonado en la selva peruana, anunció el inicio de un proceso sinodal a nivel mundial que ponga en agenda una activa discusión sobre la Panamazonía y su importancia para la vida humana y del planeta. Expuso, in situ, la situación de precariedad y exclusión de las poblaciones y territorios amazónicos, a la vez que estableció su discusión a nivel nacional e internacional, empezando por el debate a más alto nivel eclesial como lo es, en este caso, la inauguración del sínodo Panamazónico. Esto se dio en presencia de las principales autoridades políticas y eclesiales, como el entonces presidente de la República, Pedro Pablo Kuczynski, y los obispos del Perú.

De esta manera, en el Perú, desde el inicio del proceso sinodal, la Iglesia católica ha tenido un rol protagónico en diversas situaciones de índole ecológica, social y política. Para ello, es importante mencionar el papel activo que cumple la Iglesia católica en la mediación de conflictos sociales a través de la Conferencia Episcopal Peruana (CEP) o de los obispos de las jurisdicciones respectivas en las que surgía la conflictividad social. De esta manera, en primer lugar, durante los conflictos sociales originados por el proyecto minero Las Bambas, el cual alcanzó un punto de quiebre en marzo de 2019, la Iglesia peruana –representada por el presidente de la Conferencia Episcopal Peruana, monseñor Miguel Cabrejos– tuvo una participación destacada como mediador entre comuneros, empresa y Estado. No obstante, no es la primera vez que la Iglesia actúa en conflictos. Por ejemplo, otro reconocido caso fue la mediación de la Iglesia durante la convulsión social surgida en Conga (Cajamarca) durante el gobierno de Ollanta

Humala en 2012, con la intervención del mismo arzobispo, además del padre Gastón Garatea¹⁵.

De igual manera, este rol activo de la Iglesia en la política peruana se puede evidenciar en la agendación de políticas ambientales y de sostenibilidad durante los últimos gobiernos. En ese sentido, la Iglesia también se hizo presente en la visibilización de la complejidad amazónica y la estrecha relación con los gobiernos del presidente Pedro Pablo Kuczynski y el actual, dirigido por Martín Vizcarra. En ese sentido, llama la atención la nueva propuesta presentada por el Ejecutivo sobre una Nueva Ley de Minería que permite actualizar el marco legal vigente con la finalidad de promover la sostenibilidad y fortalecer la competitividad de dicho sector económico. Según el ministro de Economía Carlos Oliva, en una entrevista para el diario El Comercio, dicha propuesta contemplará “un plan de desarrollo territorial que apunte a cerrar brechas sociales y crear compromisos de desarrollo regional en las empresas”¹⁶.

Sin embargo, la esfera religiosa ostenta un posicionamiento fundamental en el quehacer político peruano. Como se mencionó antes, históricamente, la Iglesia católica ha tenido un papel fundamental en el Estado peruano. Así, por ejemplo, lo reconoce el artículo 50 de la Constitución Política del Perú vigente, el cual señala que “dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta atención”. En ese sentido, una muestra de esta estrecha relación fue el Concordato firmado por el Estado Peruano en 1980 (DL N° 23211) con el Estado

¹⁵ Véase Plataforma Grupo La República. (2012, julio 9). “Conflicto por Conga: ‘facilitadores’ de la Iglesia hablaron varias horas con Gregorio Santos”. Diario La República. Recuperado de <https://larepublica.pe/politica/644151-conflicto-por-conga-facilitadores-de-la-iglesia-hablaron-varias-horas-con-gregorio-santos/>

¹⁶ Guerra Vásquez, R. “Nueva Ley de Minería: Estas son las propuestas para los cambios normativos”. Diario El Comercio. 15 de setiembre de 2019. Recuperado de <https://elcomercio.pe/economia/peru/nueva-ley-mineria-son-propuestas-cambios-normativos-noticia-ecpm-675101-noticia/>

Vaticano, el cual establece una relación de cooperación y colaboración.

Como la historia y la política, el catolicismo peruano ha pasado por diversos momentos¹⁷. Durante la década de los ochenta, la preocupación social en base a la opción preferencial por los pobres fue un impulso liderado por el aquel entonces arzobispo de Lima, el cardenal Juan Landázuri Ricketts, quien presidió la Conferencia Episcopal del Perú durante 33 años (1955-1988), participó activamente en el concilio Vaticano II y fue uno de los presidentes de la Conferencia Episcopal Latinoamericana. Asimismo, es importante señalar la participación política de otros obispos del Perú quienes, bajo la influencia de la conferencia de Medellín y de la teología de la liberación, atendieron y mediaron en conflictos surgidos entre la ciudadanía y el Estado. Sin embargo, a finales del siglo XX, con la designación de Juan Luis Cipriani como arzobispo de Lima y posteriormente como cardenal, el poder y activismo de las asociaciones de base católicas, en su gran mayoría, fueron desmembradas y neutralizadas, mientras que otras jurisdicciones no limeñas –como algunas de la Amazonía– y organizaciones autónomas sí mantuvieron, en cierta manera, la acción social católica¹⁸.

No obstante, estas variaciones deben verse como una influencia proveniente, en gran medida, de los poderes más altos de la Iglesia. Así, los liderazgos de Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco marcan serias diferencias sobre asuntos prioritarios y preocupaciones, que incidirán en la manera de influir de la Iglesia peruana. En ese sentido, desde que se inició el pontificado de Francisco, la preocupación y la acción protagónica de la Iglesia sobre asuntos sociales como la pobreza, la desigualdad y el cuidado de la “casa común” han despertado la acción antes limitada o adormecida de los feligreses. De

¹⁷ Véase Espinoza, J. M. (2018). Catolicismo, espacio público y cultura en el Perú contemporáneo. Claves históricas para una agenda de investigación. Argumentos, 1(12), 14-24.

¹⁸ Ibíd., p. 21.

esta manera, el Sumo Pontífice considera que “a la política y a las diversas asociaciones les compete un esfuerzo de concientización de la población. También a la Iglesia” [LS, 214]. Es decir, la Iglesia asume un protagonismo activo en el cuidado, protección y defensa del medio ambiente, estrechamente relacionado con la Doctrina Social de la Iglesia y la defensa que esta hace de la situación del pueblo pobre trabajador¹⁹.

La acción que inicia la tendencia de preocupación y reflexión o que, en todo caso, marca la pauta de la subsiguiente conducta eclesial fue impulsada por Francisco, desde la publicación de su encíclica *Laudato Si'*, y particularmente en la Panamazonía, al iniciar la discusión paradigmática durante su visita a Puerto Maldonado, región de la selva peruana, en enero de 2018. Bajo su liderazgo, la Iglesia entiende y asume la causa panamazónica como un compromiso y una lucha que tiene como uno de sus principales ejes al poder.

Si bien es cierto que el discurso principal apela a tomar posición por el cuidado de la casa común, también invita a la intervención de la Iglesia con un rol didáctico: “Necesitamos controlarnos y educarnos unos a otros” [LS, 214]. De esa manera, Felipe Zegarra (2019) sostiene que lo que ocurre hoy en la Amazonía peruana es un grave ataque a la vida y, por tanto, las reacciones deben ser entendidas como una defensa de esta.

2.2. Impacto de la Iglesia católica en la agenda pública de la Panamazonía del Brasil

La Iglesia católica, en tanto institución, fue uno de los pilares fundamentales de la administración política y social durante la época colonial, la proclamación de la independencia y el imperio (1822-1889), así como durante la época republicana, la cual estuvo marcada por

¹⁹ Para una mayor profundización del pensamiento de Francisco y del trinomio pueblo-pobre-trabajador, véase Cuda, E. (2016). *Para leer a Francisco: teología, ética y política*. Ediciones Manantial.

períodos alternos de fragilidad democrática y regímenes dictatoriales represivos y hegemónicos. En ese plano de configuraciones sociopolíticas, la Iglesia tuvo un papel importante como garante de la monarquía portuguesa y, posteriormente, por su rol administrativo y de asistencia social. Sin embargo, a raíz de la convocatoria del concilio Vaticano II (1962-1965) y la celebración de la segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) tomó fuerza la denominada corriente “progresista” del catolicismo, no solo entre las comunidades eclesiales de base (CEB) y los religiosos(as) que actuaban como asesores y/o acompañantes, sino también entre las jerarquías eclesiales, como lo fueron algunos obispos brasileños a través de su máximo órgano, la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB, por sus siglas en portugués).

La relación entre la Iglesia y el Estado brasileño se volvió más rígida a partir del golpe de 1964, en la que las Fuerzas Armadas depusieron al presidente João Goulart e iniciaron un periodo dictatorial que se prolongaría hasta 1985. En ese sentido, las elecciones de 1985 aceleraron el proceso de transición, que se consolidaría con la Constitución de 1988 y las primeras elecciones directas de 1989. Fue durante ese periodo que, luego del decreto del Acto Institucional N° 5 (AI-5) en marzo de 1968, recrudeció la represión estatal contra sindicatos, partidos comunistas y socialistas, organizaciones estudiantiles y miembros vinculados a las CEB que reflexionaban sobre la realidad desde los influjos de la naciente teología de la liberación. Así, la Iglesia católica reaccionó mediante el apoyo de algunos miembros de las jerarquías eclesiales a las organizaciones cristianas de base y a personas cuyos derechos fundamentales habían sido violados de manera sistemática.

En esa línea, los obispos de las regiones del Amazonas y del nordeste brasileño fueron los primeros en manifestarse públicamente contra el régimen militar, así como en sumar acciones concretas de apoyo a sus comunidades y bases de inspiración católica. Como

menciona Mainwaring (1986), el papel de los obispos de la Amazonía tomó relevancia a partir del programa de capitalismo desarrollista planeado por el régimen militar, el cual tenía como uno de sus principales objetivos geográficos la Amazonía, cuya concepción era la del vasto territorio inexplorado y fuente de inagotables recursos para la industrialización del Estado burocrático-autoritario. En ese sentido, los obispos de la región amazónica se involucraron más activamente en la defensa y protección de los derechos e intereses de las comunidades y la población, muchos de los cuales eran minifundistas agrarios afectados por la extensión del latifundio y de proyectos de infraestructura de gran envergadura para la conexión de la franja litoral atlántica de Brasil con la Amazonía.

Los proyectos extractivistas de la región amazónica brasileña fueron mudando a través de las décadas, al punto de que en los años treinta, se “institucionalizó” una política desarrollista desde el Estado que no tomaba en cuenta las demandas y especificidades propias de la región amazónica. Como menciona Possidônio da Mata, “con el declinio de la economía gomífera, la región amazónica se acomodó a otra situación: el regreso al extractivismo, a la recolecta de castaña, a la ganadería, al garimpagem²⁰ y, más tarde, a una política desarrollista, iniciada en el gobierno Vargas y continuada, en larga escala, en los gobiernos siguientes” (1990, p. 356). En definitiva, los proyectos de nacionalización, industrialización desarrollista, centralización político-administrativa del Estado Novo (1937-1946) bajo el régimen de Getúlio Vargas tuvieron efectos a largo plazo en las políticas desarrollistas adoptadas por los siguientes gobiernos y que adquirieron notoria relevancia durante los años de dictadura militar (1964-1985) debido a la centralización del poder en manos del Ejecutivo. En definitiva, los proyectos estatales marcaron la pauta de las interacciones políticas y

²⁰ El garimpagem o garimpo, según el Manual de Normas y Procedimientos para Licenciamiento Ambiental en el Sector de Extracción Mineral (2001) del Ministerio del Ambiente de Brasil, es la extracción de minerales a través de métodos rudimentarios y tradicionales, sin conocimiento del yacimiento y sin proyecto técnico específico.

sociales de las décadas posteriores al Estado novista y en las que se vio involucrada la Iglesia católica hasta el día de hoy.

Paralelamente, la Iglesia fue creando un mayor número de prelaturas en la Amazonía, la gran parte de ellas atendida por obispos extranjeros y misioneros. Esta amplia red organizacional proveyó a la región Amazónica de una serie de instituciones con fines educacionales, salubridad, asistencia social, oratorios indígenas, así como un mayor dinamismo catequético y de difusión de la piedad (Da Matta, 1990, p. 362). Es importante tener en cuenta, a partir de la literatura desarrollada por la ciencia política sobre la religión como la “economía religiosa” (véase Gill 1994; Trejo 2009), que la Iglesia católica se encontraba en un escenario de expansión del mercado religioso debido al avance del protestantismo en la Amazonía, así como por la búsqueda de apoyo de la jerarquía católica de las élites gubernamentales y dominantes bajo la égida del proyecto desarrollista (Da Matta, 1990, p. 362). En definitiva, la postura de la Iglesia en los últimos años preconciarios fue de marcado colaboracionismo con el gobierno y de respuesta al avance del protestantismo, que adquirió fuerza en la Amazonía a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

Con la convocatoria del concilio Vaticano II (1962-1965), la conferencia de Medellín (1968) y el Encuentro Interregional en Santarém, en 1972, y de Manaus, en 1974, las regiones del Amazonas y del nordeste brasileño fueron las iglesias regionales más dinámicas, así como las más golpeadas por la represión estatal y el enfrentamiento con las autoridades gubernamentales. En el caso de la Amazonía, la denuncia del capitalismo desarrollista y la nula o escasa proyección social respecto a las comunidades y sus demandas, como el problema de la tierra, provocó la respuesta de los obispos y la organización de los campesinos y agentes pastorales como el Concilio Misionero Indígena (CIMI) y la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT). Como apunta Mainwaring,

a medida que la Amazonía sufría crecientes conflictos, muchos agentes pastorales sintieron la necesidad de reevaluar el rol de la Iglesia ahí. Muchos sacerdotes y obispos que fueron a la Amazonía cambiaron su orientación pastoral debido a las extremas penurias de la población y el nivel de violencia privada y estatal contra los campesinos. La falta de asistencia legal, uniones, escuelas, y hospitales llevó a la Iglesia a asumir un amplio rango de funciones que bajo otras circunstancias podría haber hecho (1986, p. 86).

Paralelamente, el nordeste brasileño, que comprende regiones sumidas en la pobreza y en la desigualdad respecto a las regiones del sur y el sudeste brasileño, se vio involucrada en una ola de movilizaciones campesinas dirigidas por la izquierda y otras instituciones. Con el golpe de 1964, la represión aumentó. Frente a ello, la Iglesia por medio de los obispos, sacerdotes y agentes pastorales, así como organizaciones de base, se organizó y actuó como defensora de los derechos humanos y la denuncia de las injusticias sociales agudas del nordeste.

Uno de los obispos clave fue dom Helder Câmara, quien desempeñó una labor clave y un liderazgo dinámico en la denuncia de las injusticias sociales al punto de ser hostilizado por el gobierno y ser tachado sin sustento alguno como comunista. Además del papel de los obispos, organizaciones de laicos como la Acción Católica Obrera (ACO), la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Agraria Católica (JAC) y la Acción Cristiana Rural (ACR), junto al Movimiento Estudiantil de Brasil (MEB) fueron claves para la acción política efectiva contra el régimen militar. Como menciona Mainwaring, “en un tiempo notablemente corto, la visión de los obispos nordestinos ha cambiado de un reformismo político, liberal a uno comprometido a la transformación social radical” (1986, p. 103).

Con la nueva Constitución brasileña de 1988, muchos derechos fueron ampliados y alcanzaron la universalidad como la salud y la

educación pública. En el caso de las poblaciones indígenas, la Carta reconoce el derecho a la diferencia, es decir, de ser indígenas y permanecer así indefinidamente; y el derecho a la tierra, por el cual se reconoce que los derechos a los indígenas sobre la tierra que tradicionalmente ocupan y son de naturaleza originaria, por lo que la función del Estado es fundamentalmente declarativa (Povos Indígenas no Brasil 2019²¹). Sin embargo, el enforcement de las leyes y directrices estatales es muy débil y las políticas interculturales destinadas a los indígenas han sido débiles, sino escasas.

En esa línea, uno de los obispos más reconocidos de la Amazonía brasileña, dom Pedro Casaldáliga, criticó la visión de la política intercultural durante el gobierno de Lula da Silva, uno de los más progresistas en materia social de Brasil, debido a que, en palabras del propio obispo, “lo que se pretende es la integración de esos humanos, que todos los indígenas de Bolivia sean “bolivianos”, no quechuas, aimaras; que los indígenas de Brasil sean “brasileños”, no guaraní, kaingang, tapirapé, karajá; una integración que desintegra a los pueblos. Mientras sea esa la perspectiva, no hay paz para los pueblos indígenas. [...] La política indigenista de Lula anda mal” (entrevista a Pedro Casaldáliga, TVE, 30/04/05). Esa postura crítica sobre la situación ecológica de la Amazonía y de los proyectos y políticas que afectan a los pueblos indígenas también fue asumida por la CNBB y tuvo repercusión en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe celebrada en Aparecida (Brasil) en 2007.

En los últimos años, con la creación de la Red Eclesial Panamazónica en Brasilia en septiembre de 2014 y la publicación de la carta encíclica *Laudato Si'* en 2015, la Iglesia brasileña ha sumado esfuerzos y acciones en un contexto catalogado como “neo extractivista” y de explotación ilimitada de los recursos naturales, así como por la creciente hostilización contra los pueblos indígenas y sus líderes comunitarios por redes económicas vinculadas al latifundio, tala

²¹ Véase Povos Indígenas no Brasil, ISA <https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal>

de árboles, garimpo, entre otros. La convocatoria del Sínodo para la Amazonía en 2017 y la elección de Jair Bolsonaro en 2018 marcaron la pauta del desarrollo de relaciones entre la Iglesia y el gobierno, las cuales adquirieron un cariz confrontacional después de referencias despectivas del presidente brasileño hacia la CNBB y la elección del arzobispo de Belo Horizonte, dom Walmor Oliveira de Azevedo, como presidente de la CNBB, de tendencia moderada en general y progresista en lo social siguiendo la línea del pontificado de Francisco.

Los incendios desproporcionados debido a la quema de mata en la Amazonía, la reacción de la comunidad internacional, el rechazo por parte del gobierno brasileño de la ayuda proveniente de Alemania y Francia como parte de la cooperación internacional debido a una probable afectación a la soberanía nacional, así como la realización del Sínodo Panamazónico en Roma con la participación de 53 obispos brasileños, de líderes indígenas y religiosos(as) misioneros han suscitado la preocupación del gobierno debido a las críticas no solo al modelo económico vigente, sino también a la política “de integración” seriamente observada por obispos como Casaldáliga. Por ello, tanto Bolsonaro como el asesor del Gabinete de Seguridad Institucional el general Villas Bôas temen un sesgo político en el sínodo que ponga en riesgo la desgastada imagen del gobierno frente a un sector de la ciudadanía brasileña y de la comunidad internacional.

3. Propuestas de políticas públicas de la Iglesia católica en Brasil y Perú con motivo de la celebración del Sínodo para la Amazonía

3.1. La Conferencia Episcopal Peruana y el Estado peruano

En el caso peruano, la Conferencia Episcopal Peruana (CEP) ha desempeñado un rol importante en la política nacional. Su papel como mediadora en conflictos de carácter socioambiental, a pesar de ser

esporádico, ha sido protagónico y muy activo. Esto se puede afirmar a partir de su trabajo –discreto- como actor que ejerce presión indirecta sobre el Estado para poner en agenda pública temas determinados y que, como consecuencia, establece discusiones sobre problemas públicos que incentiven caminos de políticas acordes con la Doctrina Social de la Iglesia y las políticas emprendidas por la alta jerarquía eclesial (como la agenda panamazónica establecida a partir del Sínodo). En el presente estudio se observa de qué manera dicha participación incide en el proceso de establecimiento de agenda pública del país y, en concreto, en el problema del extractivismo el cual afecta, de manera particular, a la región amazónica del país.

En primer lugar, durante el conflicto social de Las Bambas, la Iglesia fue un actor clave para la negociación pacífica ante un inminente estallido social. En ese sentido, la CEP condicionó su participación como mediadora a la solicitud expresa por todas las partes en disputa y que se evite toda clase de violencia para iniciar el diálogo²². De esta manera, según el presidente de la CEP (quien –además– fue participante activo del Sínodo Panamazónico), ese diálogo sería “el logro de la Iglesia”²³, el cual no solo quedó en dicha fase, sino que trascendió al cese del conflicto. No obstante, es importante señalar que esta intervención no fue inédita ya que anteriormente, durante el conflicto de Conga en 2015, monseñor Cabrejos, entonces secretario de la CEP, también desempeñó un rol muy importante como mediador. Según Humberto Ortiz, “más recientemente, siendo presidente de la CEP, también se enroló como facilitador y mediador entre empresa, mundo sindical o indígena y Estado”²⁴.

²² Para crónicas sobre la participación de la Iglesia durante el conflicto de Las Bambas véase [Las Bambas: crónica de un conflicto anunciado que parece no tener fin - CooperAcción](#).

²³ Recuperado de Las Bambas: crónica de un conflicto anunciado que parece no tener fin - CooperAcción.

²⁴ Entrevista a Humberto Ortiz, 23 de noviembre de 2019.

En segundo lugar, para la agendación de la Nueva Ley de Minería propuesta por el presidente Vizcarra en julio del 2019, la intervención de la Iglesia ha sido fundamental a través de dos frentes. Por un lado, la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), instancia de la Conferencia Episcopal especializada en derechos humanos -sociales, económicos y ambientales-. Por otro lado, la influencia de ciertos obispos de manera no oficial, ello pese a que la Iglesia tiene una postura muy discreta sobre los temas mineros.

La influencia de la Iglesia católica peruana en estos temas se ha desarrollado desde el establecimiento de perspectivas de justicia social y sostenibilidad al más alto nivel, aunque no de manera directa. Humberto Ortiz, asistente en temas sociopolíticos y económicos del presidente de la Conferencia Episcopal, y co-coordinador en el área de Justicia Socioambiental y Buen Vivir de la REPAM afirma que “la Iglesia sí participó [en el proceso de agendación del problema público]. No tanto en la ley, sino en la construcción de la visión de la minería”²⁵. En ese sentido, monseñor Jorge Carrión Pavlich, obispo de Puno designado como delegado de la CEP, participó en las mesas de diálogo para establecer la Visión de la Minería al 2030²⁶ aportando las visiones de la minería, del tema medioambiental y la problemática panamazónica desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia y del trabajo pastoral que la misma ejerce sobre ese territorio. Junto a él, participaron 31 diferentes representantes tanto del Estado, como de la sociedad civil, minería y academia como, por ejemplo, el ministro de Energía y Minas, la ministra del Ambiente, representantes de la Sociedad de Minería y la Sociedad de Hidrocarburos y de

²⁵ Entrevista a Humberto Ortiz, 24 de noviembre de 2019.

²⁶ Véase el Informe final del Centro de Convergencia y Buenas Prácticas Minero-Energéticas RIMAY. Recuperado de https://www.minem.gob.pe/_publicacion.php?idSector=9&idPublicacion=583

organizaciones no gubernamentales como la Red Muqui²⁷ y CooperAcción, las cuales tienen vínculos con la Iglesia.

Es necesario señalar que este tipo de acciones, sumado al apoyo constante de los obispos de Puerto Maldonado, Jaén y San Ramón a los pueblos amazónicos según los documentos oficiales de la CEP, tienen como principal elemento guía a la Doctrina Social de la Iglesia. Y que, según Humberto Ortiz, entran al escenario político oficial y mediático “solo cuando las partes en conflicto lo solicitan”. Sin embargo, en el plano no oficial y en los recientes años, la presencia e influjo de la Iglesia también es constante, configurando una dinámica de poder plausible y eficaz²⁸. En el caso peruano, las preocupaciones por el cuidado de los derechos de las comunidades, del agua, y de temas relacionados en materia ambiental también son preocupaciones de la Iglesia.

En suma, lo que se plantea es que una renovada toma de conciencia y formulación de perspectivas integrales sobre la Panamazonía, la sociedad y el rol que debe cumplir el Estado ante la depredación de los recursos naturales. Todo ello se da como resultado del Sínodo Panamazónico, el cual influyó en la capacidad de las agencias estatales, en este caso el Ministerio de Energía y Minas y el Ministerio del Ambiente, para así definir finalmente una Ley de Minería actualizada.

²⁷ Según su portal web, la Red Muqui “es una red de instituciones peruanas que, actuando local, regional, nacional e internacionalmente, defiende y promueve el reconocimiento, respeto y ejercicio de los derechos de comunidades y poblaciones, así como el desarrollo sostenible en situaciones en las cuales se pretende realizar y/o se vienen realizando actividades mineras abordando sus implicancias sociales, ambientales y culturales”.

²⁸ La Iglesia, además de participar de las discusiones sobre la problemática socioambiental peruana, también logra involucrarse en las discusiones formales desde la sociedad civil con el Estado para buscar soluciones desde el ámbito público. Esto no quiere decir que la eficacia se refiera a la consecución inmediata y total de dichas propuestas, pero sí a su capacidad de incidir en las instituciones del Estado para poner temas en agendas de forma propositiva.

3.2. La Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) y el gobierno brasileño: visiones, perspectivas y agendas

En el caso brasileño, la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) ha tenido y continúa teniendo un papel relevante en la articulación de las posturas institucionales y pastorales de la Iglesia católica brasileña, en la medida que es el máximo órgano que reúne a los obispos del país sudamericano con fines orientadores, deliberativos y de elaboración de lineamientos pastorales para dicho país. Así, el rol desempeñado por la CNBB en el debate polarizado sobre el Sínodo con el actual gobierno de Brasil ha sido clave en la medida que defiende públicamente la postura de la Iglesia en tanto institución sobre la problemática y las perspectivas sobre la Amazonía.

En base a la trayectoria histórica del rol de la Iglesia durante la dictadura militar, la CNBB es considerada como una de las más progresistas de la región. Esta visión se vio reforzada por la elección de dom Walmor Oliveira de Azevedo, arzobispo de Belo Horizonte, como presidente de la CNBB, así como de los otros obispos miembros del Consejo Permanente, de perfil moderado y en línea con la visión pastoral del papa Francisco²⁹, caracterizado por un marcado reformismo en el ámbito social de la Iglesia. Dicha elección tuvo reacciones casi inmediatas en un Brasil polarizado políticamente por el antipetismo y el bolsonarismo. Así, se acusó por medios virtuales de la falta de rigidez doctrinal del presidente de la CNBB y su supuesta filiación ideológica al petismo y al “dilmismo”. Asimismo, las críticas se dirigen a otros obispos relevantes del Sínodo, como el cardenal Claudio Hummes, fundador y presidente de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) y presidente del Sínodo para la Amazonía celebrado en Roma, y al arzobispo de São Paulo, el cardenal Odilo Scherer, por su “tibieza” frente a la realización del Sínodo y su participación en actos ecuménicos en la capital paulistana.

²⁹ Véase Schmitt, G., H. Gomes y L. Ferreira. “Novo presidente da CNBB tem perfil moderado e é alinhado ao Papa”. Jornal O Globo. 7 de mayo de 2019. Recuperado de <https://oglobo.globo.com/sociedade/novo-presidente-da-cnbb-tem-perfil-moderado-e-alinhado-ao-papa-23646511>

Uno de los principales medios de pronunciamientos institucionales de las conferencias episcopales son los comunicados oficiales o las cartas pastorales en los cuales se expone de manera detallada el posicionamiento de la Iglesia frente a un determinado problema o situación crítica que afronta la sociedad y/o el país. Desde 2017, año de la convocatoria del Sínodo para la Amazonía, la CNBB ha publicado diversas notas oficiales³⁰ que refieren a la situación crítica de la Panamazonía, a la problemática de los pueblos indígenas, así como a la hostilización de determinadas organizaciones vinculadas a la Iglesia católica que trabajan en la Panamazonía, como el Consejo Indigenista Misionero (CIMI). Entre las notas publicadas, resaltan las que se dieron en el contexto de los incendios desproporcionados que afectaron gran parte de la Amazonía en agosto de 2019, así como a la afectación de reservas de bioma amazónico y derechos de los pueblos indígenas.

Los pronunciamientos de la CNBB tienen un fuerte cariz de denuncia de las críticas situaciones de la Panamazonía. En lo que respecta a una denuncia institucional, la situación de vulnerabilidad de los pueblos indígenas ocupa un lugar prioritario. Así, en la nota de junio de 2017³¹, los obispos manifiestan su apoyo al CIMI frente al papel de la Comisión Parlamentaria de Consulta de la Fundación Nacional del Indio (Funai) y del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (Incra). En dicha nota, la CNBB denuncia la unilateralidad y parcialidad de las consultas realizadas por dicha Comisión Parlamentaria, en la que se minusvaloró el aporte de misioneros, líderes indígenas y académicos vinculados a la causa indígena. En ella, la CNBB manifiesta su rechazo a las acciones toleradas por dicha Comisión Parlamentaria en territorio amazónico, tales como el aumento de asesinatos en el campo –los cuales llegaron a la cifra de 61 en

³⁰ Para las notas oficiales de la CNBB, véase el siguiente link: <https://www.cnbb.org.br/category/palavra-oficial/>

³¹ Nota de la CNBB en defensa de los derechos de los indígenas y del CIMI. Véase: <https://www.cnbb.org.br/oficial-em-nota-cnbb-manifesta-apoio-ao-cimi-manifesta-preocupacao-com-aumento-da-violencia-no-campo-e-denuncia-exclusao-social-e-desrespeito-a-direitos-conquistados/>

2016³²—, así como la permisividad demostrada por dicha Comisión y el gobierno de turno frente a la explotación de tierras indígenas y a la negativa de demarcación territorial señalada por la Constitución Federal.

Asimismo, es evidente la pugna entre el proyecto del Estado brasileño basada en una visión desarrollista de la Amazonía frente a la protección de la biodiversidad y de los pueblos indígenas amazónicos. Así, en una nota del 5 de septiembre de 2017³³, la CNBB denuncia los decretos 9.142/2017 y 9.147/2017 según la cual “políticas gubernamentales de incentivo a las hidroeléctricas, a la minería y al agronegocio, con flexibilización de licencias ambientales, anulan los esfuerzos en pro de su preservación”. La misma postura crítica se mantiene en las notas oficiales del 29 de julio de 2019 sobre la situación de crisis socioambiental de los pueblos indígenas wajâpi en el estado de Amapá a partir de la muerte de su líder. El corolario de los llamados al cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas asegurados por la Constitución de 1988 fueron los incendios desproporcionados que afectaron grandes áreas de la Amazonía brasileña en agosto de 2019. Frente a ello, los obispos catalogaron a los incendios de “absurdos” y realizaron un llamado urgente a los países amazónicos, especialmente al de Brasil, a que “adopten medidas serias para salvar una región determinante en el equilibrio ecológico del planeta –la Amazonía”³⁴.

A esa labor activa de la CNBB, se suma el papel de las regionales que forman parte de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM), las cuales tienen gran desenvolvimiento y activismo político y social, además de las actividades religiosas propias de su labor misionera. Así, la REPAM en Brasil se divide en las siguientes

³² Cifras de la Comissão Pastoral da Terra (CPT), citado en la nota de la CNBB de junio de 2017.

³³ Nota de la CNBB sobre decretos que extinguen reservas de la Amazonía. Véase: <https://www.cnbb.org.br/cnbb-se-manifesta-sobre-decretos-que-extinguem-reserva-na-amazonia/>

³⁴ Nota de la CNBB “Levante a voz pela Amazônia”.

regionales: Regional Norte 1 (Norte do Amazonas y Roraima), Regional Norte 2 (Amapá y Pará), Regional Norte 3 (Tocantins), Regional Noroeste (Amazonas, Rondônia, Acre), Regional Oeste 2 (Mato Grosso), Regional Nordeste 5 (Maranhão). Cada regional cuenta con comités locales, así como de un secretario ejecutivo. Asimismo, la CNBB articula apoyo con el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), fuertemente vinculado con la causa indígena, así como con la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT).

Por su parte, la REPAM en Brasil tiene como uno de sus ejes a los “Derechos Humanos e Incidencia Internacional”. En este eje, posee vínculos con otras entidades como la Red Nacional de Abogados y Abogadas Populares (RENAP), la Red Latinoamericana del Ministerio Público Ambiental, la Comisión Brasileña de Justicia y Paz (CBJP), el Observatorio Nacional de Justicia Socioambiental (OLMA), el Centro Nacional de Fe y Política “Dom Helder Câmara” (CEFEP), el Instituto Agostin Castejon (IAC), entre otros organismos. Así, uno de sus principales objetivos es “organizar una campaña formativa y de denuncia para la autoprotección de los defensores de derechos humanos y ofrecer capacitación para que las comunidades formulen denuncias de violaciones de DDHH, identificando y articulando otras entidades competentes, valorizando sus herramientas y materiales”³⁵. Así, en base a dichas redes organizativas y de recursos, la REPAM tiene por objeto “sensibilizar a los operadores del derecho (miembros del Ministerio Público, del Poder Judicial, etc.) sobre los derechos de la Madre Tierra, participando de eventos y haciendo circular informativos y decisiones judiciales relevantes e innovadores en ese campo”³⁶. Dicho proyecto de sensibilización obtiene mayor relevancia al proponerse intercambios de experiencias con otros países que hayan alcanzado a reafirmar legalmente los derechos sobre la naturaleza, como las constituciones de Ecuador y Bolivia, así como el

³⁵ “Direitos Humanos e Incidência Internacional” (REPAM). Véase: http://repam.org.br/?page_id=1181

³⁶ *Ibíd.*

reconocimiento de personalidad jurídica de ríos, como en Nueva Zelanda y Colombia.

Estas acciones de la REPAM provocaron reacciones de Itamaraty a determinadas propuestas del Sínodo Amazónico, principalmente en lo que respecta a los tratados y acuerdos bilaterales entre Brasil y la Santa Sede. Así, el representante del gobierno brasileño ante la Santa Sede, Kenneth de Nóbrega, señaló que eran de preocupación de Itamaraty los aspectos relacionados a la propuesta de “un espacio transnacional de políticas públicas en la Amazonía, al concepto de consentimiento previo informado y consulta a los pueblos indígenas, y a la ausencia de mención a la acción del Estado en la región en los documentos preparatorios, así como al concepto de ecología integral y su relación con el concepto de desarrollo sustentable, adoptado por la diplomacia brasileña en 1992”³⁷. Por su parte, el presidente de la REPAM, el cardenal brasileño Claudio Hummes, reafirmó la postura institucional de la Iglesia: la realización del Sínodo de desarrolla dentro de los parámetros constitucionales de Brasil y de los tratados firmados con la Santa Sede.

En definitiva, las visiones sostenidas por el gobierno brasileño y la Iglesia, a través de la CNBB y la REPAM, se presentan como contrapuestas en torno a temas fundamentales como el proyecto desarrollista estatal, los derechos de la biodiversidad y los pueblos indígenas, así como el papel de la Iglesia en la Amazonía, no siendo así en el caso de la soberanía nacional, refrendado por la Constitución vigente y los tratados suscritos por la Santa Sede con la República Federativa de Brasil. El gobierno brasileño de turno actúa mediante una activa diplomacia, paralelamente a los comentarios personales del presidente Bolsonaro y de algunos asesores y ministros, algunas veces despectivos y que polarizaron el escenario de relaciones entre el gobierno y la Santa Sede. Por su parte, la Iglesia posee una estructura

³⁷ “Governo diz que divergências estão resolvidas entre Brasil e a organização do Sínodo”, CNBB. Véase <https://www.cnbb.org.br/representante-do-governo-brasileiro-disse-que-divergencias-estao-resolvidas-entre-brasil-e-a-organizacao-do-sinodo/>

organizacional y de recursos amplia en territorios panamazónicos de Brasil, así como una articulación en torno a los objetivos de la Santa Sede con la celebración del Sínodo y los puntos defendidos por la CNBB y la REPAM. Ello permite que conflictos entre la Iglesia brasileña y el gobierno se traduzcan en un escenario internacional en el que intervenga la Santa Sede y el ministerio de Relaciones Exteriores de Brasil.

4. Conclusiones

Las experiencias del sínodo panamazónico, tanto en Brasil como en Perú, han seguido trayectorias distintas debido a que responden a factores particulares de la política de sus Estados. En primer lugar, el gobierno de turno de cada país hace, o que la influencia sea más compleja y limitada, como en el caso brasileño, o que sea más episódica y que la Iglesia actúe por mediación entre los actores, aunque con limitaciones por determinados intereses y planes de desarrollo que persiguen los gobiernos, como en el caso peruano. Esta influencia puede ser entendida como un fortalecimiento institucional que se da por parte de la Iglesia a países que tienen enormes brechas de capacidad estatal, como los casos presentados. Este poder se enmarca en el concepto de capacidad por vínculos externos (Dargent, 2014), el cual tiene a la Iglesia como actor no estatal que impulsa la consecución de sus objetivos e intereses, de forma directa o indirecta, a través de procesos que influyen en agencias estatales domésticas.

En segundo lugar, en ambos casos existen eventos particulares que promueven o demandan la participación de la Iglesia como actor político de consenso y de acción u opinión creíble y respetada. En el caso peruano, se hizo patente durante el conflicto socioambiental de Las Bambas, el protagonismo del presidente de la Conferencia Episcopal Peruana, monseñor Miguel Cabrejos, el cual participó activamente como mediador y que consiguió que la lectura eclesial de

los informes finales fue escuchada y respetada, llevando a buen término las complejas dinámicas entre el Estado, la minera y la sociedad civil, especialmente con los ciudadanos de Las Bambas.

Por otro lado, en el caso brasileño, ante el evento fortuito de los desproporcionados incendios en la Amazonía en agosto de 2019, los obispos catalogaron a los incendios de “absurdos” y realizaron un llamado urgente a los países amazónicos, especialmente al gobierno federal de Brasil, a que “adopten medidas serias para salvar una región determinante en el equilibrio ecológico del planeta -la Amazonía”³⁸. Por lo tanto, es posible decir que la Iglesia no solo critica, sino que también propone una forma integral de acción concreta en el territorio amazónico, centrada en el ser humano –especialmente en las poblaciones indígenas– y, además, en relación con el medio ambiente que lo rodea.

Asimismo, desde el caso peruano, en donde la Iglesia ha sido partícipe de numerosas reuniones con actores gubernamentales y de la sociedad civil para discutir un enfoque adecuado para la minería al 2030, se puede concluir que la Iglesia posee agencia a través de sus representantes, la que coordina con otras instituciones gubernamentales y no gubernamentales distintas acciones de identificación de problemas públicos y de planteamiento de agenda en materia de políticas públicas.

No obstante, se considera que estos estudios deben seguir profundizando más en temas como la participación de los distintos actores sociales -no solo la Iglesia- y cómo ellos perciben a dicha institución en la dinámica del poder y en sus acciones como actor no gubernamental en las discusiones y decisiones políticas de alto nivel. Es por ello por lo que, a través de esta investigación, se quiere proponer la apertura de una agenda de investigación que estudie más

³⁸ Nota “Levante a voz pela Amazônia” de la CNBB con motivo de los desproporcionados incendios en la Amazonía brasileña (23 de agosto de 2019). Véase https://www.cnbb.org.br/levante-a-voz-pela-amazonia-pede-cnbb-em-nota/?fbclid=IwAR0s9PMA_axAlacufPxy6JGgSjk6VQk6CuHgg46xBUYhaDQTRIFtxFdp3ms

a fondo las relaciones entre la Iglesia católica, la sociedad civil y el Estado, así como sus efectos sobre las políticas domésticas latinoamericanas.

Entender la participación activa de la Iglesia sobre la Panamazonía, los recursos naturales y medio ambiente interpelan a todos y todas, y en todos los niveles. En ese sentido, se considera pertinente concluir este trabajo con esta sentencia que hizo el papa Francisco en Puerto Maldonado durante su visita al Perú: “La defensa de la tierra no tiene otra finalidad que no sea la defensa de la vida”³⁹. Ello tiene fuertes implicaciones y repercusiones en los Estados panamazónicos, en un contexto crítico en el que uno de los principales biomas térreos y la vida de sus pobladores, así como de creación cultural, está en peligro latente frente a proyectos promovidos, permitidos, o consensuados de actores políticos y económicos, violando derechos constitucionalizados y refrendados por sus respectivas Cartas Magnas.

³⁹ Discurso del papa Francisco en el Encuentro con los Pueblos de la Amazonía en el Coliseo Madre de Dios (Puerto Maldonado), el 19 de enero de 2018. Véase http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazzonia.html

Bibliografía

- Arellano-Yanguas, J. (2014). Religion and resistance to extraction in rural Peru: Is the Catholic Church following the people? *Latin American Research Review*, 49, 61-80.
- Dargent, E. (2014). Determinantes internacionales de la capacidad de las agencias estatales. *Apuntes*, 41(74), 9-40.
- Espinosa, O. (2015). The Catholic Church, Indigenous Rights, and the Environment in the Peruvian Amazon Region. En J. Schuck y J. Crowley-Buck (Eds.), *Democracy, Culture, Catholicism: Voices from Four Continents* (pp. 189-202). Fordham University Press.
- Espinosa, O. (2018). La relación de la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas con las organizaciones indígenas en la Amazonía peruana: la experiencia del pueblo achuar. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 47(3), 267-292. Recuperado de <https://journals.openedition.org/bifea/10226>
- Espinoza, J. M. (2018). Catolicismo, espacio público y cultura en el Perú contemporáneo: Claves históricas para una agenda de investigación. *Revista Argumentos*, 12(1), 14-24.
- Gill, A. (1994). Rendering unto Caesar? Religious Competition and Catholic Political Strategy in Latin America, 1962-79. *American Journal of Political Science*, 38(2), 403-425.
- Houtart, F., Betto, F., & Arrobo, R. N. (2016). *Laudato si': Cambio climático y sistema económico*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Iberico, R.(2016). *La república católica dividida: ultramontanos y liberales-legalistas (Lima, 1855-1860)*. Instituto Riva-Agüero (PUCP), Fundación M.J. Bustamante de la Fuente .

- Luciani, R. (2019). Rafael Luciani: "El Sínodo para la Amazonía, un kairós que llegó para reformar la Iglesia". Religión Digital. Recuperado de Rafael Luciani: "El Sínodo para la Amazonía, un kairós que llegó para reformar la Iglesia"
- Mainwaring, S. (1986). The Catholic Church and Politics in Brazil. Stanford University Press.
- Matta, P. Da. (1990). A Igreja Católica na Amazônia da Atualidade. En Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina - CEHILA, História da Igreja na Amazônia (pp. 341-365). Editora Vozes.
- Romero, C. (2004). Religión, modernización y sociedad civil en el Perú del siglo XXI. En M. Marzal, C. Romero y J. Sánchez (Eds.), Para entender la religión en el Perú - 2003 (pp. 91-115). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Romero, C. (2006). Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú. En N. Da Costa (Org.), Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI (pp. 86-91). Instituto Universitario CLAEH, Red PUERTAS América Latina-Europa.
- Zegarra, F. (2018). La Panamazonía vista desde Lima. Revista Páginas, 43(252).

Lista de abreviaturas

Carta encíclica Sollicitudo Rei Socialis:	SRS
Carta encíclica Caritas in veritate:	CIV
Carta encíclica Laudato Si':	LS
Conferencia Episcopal Peruana:	CEP
Conferencia Nacional de Obispos de Brasil:	CNBB
Red Eclesial Panamazónica:	REPAM

Documentos del Magisterio de la Iglesia

Juan Pablo II. (1987). Sollicitudo Rei Socialis. Carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos, a los sacerdotes, a las familias religiosas, a los hijos e hijas de la Iglesia, así como a todos los hombres de buena voluntad al cumplirse el vigésimo aniversario de la Populorum Progressio. Paulinas.

Benedicto XVI. (2009). Caritas in veritate. Carta encíclica del Sumo Pontífice Benedicto XVI a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas, a todos los fieles laicos y a todos los hombres de buena voluntad sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad. Libreria Editrice Vaticana.

Francisco. (2015). Laudato Si': Carta encíclica del Sumo Pontífice Francisco a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el cuidado de la casa común. Paulinas

Instrumentum laboris de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 de octubre de 2019). "Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral". 17 de junio de 2019.

