

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Facultad de Ciencias Sociales



Iglesia con rostro amazónico: presencia pública de la Iglesia católica peruana mediante la agenda panamazónica desde la conferencia de Aparecida hasta “Querida Amazonía” (2007-2020)

Tesis para obtener el título profesional de Licenciado en Ciencia Política y Gobierno que presenta:

Leon Fernando Lucar Oba

Asesora:

Maria Rosa Alayza Mujica

Lima, 2021

A la memoria de mis padres Dora y Peter,
que partieron en el camino de esta tesis:
mis logros también son los suyos.



A mi familia, amigos y maestros de vida,
con el corazón por siempre.

Resumen

El presente estudio se pregunta por los factores que incidieron en el fortalecimiento de la presencia pública de la Iglesia católica peruana en la promoción de la agenda panamazónica desde la conferencia de obispos de Aparecida (2007) hasta la publicación de la exhortación apostólica "Querida Amazonía" (2020) del papa Francisco. Para ello, se propone que el contexto de movilización de las demandas indígenas en la Amazonía peruana durante la primera década del siglo XXI llevó a organismos y agentes pastorales de la Iglesia católica a involucrarse más activamente en la agenda amazónica debido a su enraizamiento social y presencia histórica en dicho territorio a través de la conformación de redes socioeclesiales y la generación de espacios públicos eclesiales fortalecidos por el liderazgo del papa Francisco. En esa línea, se exploran los siguientes factores: (i) la dinámica conjunta entre jerarquía eclesiástica y sociedad civil eclesial; (ii) los recursos materiales e ideacionales que dispone la Iglesia; (iii) los recursos organizacionales de la Iglesia a partir de la conformación de redes socioeclesiales; y (iv) el liderazgo del papa Francisco. Así, a partir del análisis del estudio de caso desde un método histórico comparativo, se realiza una ponderación del peso de los factores señalados, donde la clave discursiva del liderazgo de Francisco en torno a la representación social de la Panamazonía ejerce un rol cohesionador en las redes socioeclesiales de diversos actores e iniciativas locales y globales vinculadas a la protección del medioambiente y la defensa de los pueblos indígenas amazónicos bajo el enfoque de la ecología integral. En conjunto, se evidencia la relación entre religión y política a partir de la dimensión política de la fe, en la cual el compromiso creyente con la realidad del sujeto territorial amazónico se posiciona en dinámicas de poder, influencia y resistencia que se sitúan desde el nivel local hasta el global.

Palabras clave: Panamazonía, Iglesia católica, sociedad civil eclesial, redes socioeclesiales, papa Francisco

Índice de contenidos

Introducción	1
Capítulo 1: La configuración de la Amazonía como un espacio global	8
1.1. La Amazonía como espacio global desde mediados del siglo XX	8
1.2. Ecología y etnicidad en la creciente internacionalización de la Amazonía.....	12
Capítulo 2: La Iglesia católica, caracterización y rol en la Panamazonía	17
2.1. Estado de la cuestión	17
2.1.1. Iglesia católica: jerarquía eclesiástica y sociedad civil eclesial.....	17
2.1.2. Iglesia católica: vínculos entre lo local y lo transnacional	19
2.1.3. Recursos ideacionales, materiales y organizacionales	22
2.1.4. Iglesia católica, pueblos indígenas y Estado en la Amazonía peruana.....	24
2.1.4.1. Antecedentes históricos de la presencia de la Iglesia católica en la Amazonía (s. XVII-s. XX).....	24
2.1.4.2. La Iglesia católica en la Amazonía de cara al siglo XXI	29
2.2. Marco teórico	35
Capítulo 3: Metodología	39
3.1. Pregunta principal y subpreguntas de investigación.....	39
3.2. Hipótesis principal e hipótesis alternativas	40
3.3. Diseño metodológico.....	44
Capítulo 4: Factores que inciden en el fortalecimiento de la agenda panamazónica en la Iglesia católica en el Perú	48
4.1. La dinámica conjunta de actores eclesiales	48
4.1.1. Jerarquía eclesiástica	48
4.1.1.1. Obispos de la Amazonía peruana	50
4.1.1.2. Obispos y Panamazonía	60
4.1.2. Sociedad civil eclesial en la Amazonía peruana.....	63
4.2. Recursos materiales e ideacionales	72
4.2.1. Recursos materiales	73
4.2.2. Recursos ideacionales	76
4.2.2.1. La opción preferencial por los pobres y Aparecida.....	76
4.2.2.2. Espiritualidad y pastoral de acompañamiento.....	79
4.2.2.3. Dimensión política de la fe	81
4.3. Recursos organizacionales	84
4.3.1. Redes eclesiales transnacionales: la Red Eclesial Panamazónica (REPAM)	85
4.3.1.1. El Departamento de Justicia y Solidaridad (DEJUSOL-CELAM).....	85
4.3.1.2. Encuentros para la fundación de la REPAM: de Puyo a Brasilia.....	87

4.3.1.3. Avances y logros de la REPAM	94
4.3.2. Proceso sinodal: camino al Sínodo para la Amazonía (Roma).....	96
4.3.2.1. Primera etapa: consulta	97
4.3.2.2. Segunda etapa: celebración	102
4.3.2.3. Tercera etapa: proceso sinodal abierto	106
4.4. Liderazgo del papa Francisco	108
Capítulo 5: Religión y política a partir del rol de la Iglesia en la Panamazonía	112
5.1. El elemento que reorganiza: los discursos de Francisco	112
5.2. Sociedad civil eclesial y redes socioeclesiales	119
5.3. Religión y política: una reflexión necesaria	124
Conclusiones.....	130
Bibliografía	133
Anexos	140



Índice de tablas

Tabla 1. Tipos de recursos de los actores religiosos	37
Tabla 2. Obras de acción social de la Iglesia católica en la Amazonía peruana	73
Tabla 3. Radioemisoras de los vicariatos apostólicos de la selva peruana.....	75
Tabla 4. Asambleas territoriales sinodales en el Perú	101



Índice de gráficos

Gráfico 1. Dinámica conjunta del cuerpo eclesial	72
Gráfico 2. Proceso de construcción de la REPAM.....	88
Gráfico 3. Constitución de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM).....	92
Gráfico 4. Ejes estratégicos y articulación de la REPAM.....	93
Gráfico 5. Órganos de la REPAM.....	93
Gráfico 6. Ponderación de los factores.....	113



Introducción

Durante los últimos años, el rol público de la Iglesia católica como actor social y religioso que incide en los procesos políticos, sociales y eclesiales de América Latina ha sido estudiado con relativa cautela e, incluso, timidez por los investigadores en ciencias sociales. En gran medida, los estudios de religión y política siguen despertando sospechas entre los círculos académicos, quizá por consideraciones personales y/o normativas sobre el significado que le otorgan a la religión, que por el interés que esta suscita en el ámbito de lo político, social y cultural, mientras que –en general– hay una mayor presencia del fenómeno religioso en la sociedad y en la política (Casanova, 2007; Grzymala-Busse, 2012; Levine, 2009; Romero, 2004). Lo cierto es que la Iglesia católica, más allá de nuestros modelos ideales de organización social, continúa incidiendo en la esfera pública de múltiples maneras, sea forjando identidades, incentivando a la acción concreta en la sociedad civil, intentando incidir en el Estado y las políticas públicas, como tratando los grandes problemas que aquejan al mundo de hoy.

En esa línea, la Iglesia católica se configura como una institución *sui generis*, multivocal y multifacética, que actúa tanto en el campo de los intereses institucionales, como de los valores morales y la justicia social (Hagopian, 2009). Es necesario enfatizar este punto para evitar visiones reduccionistas que ven a la Iglesia¹ como un actor monolítico, omitiendo así las múltiples interacciones sociales y dinámicas políticas que se dan a un nivel intraeclesial, entre la jerarquía eclesiástica y la sociedad civil eclesial, como a nivel extraeclesial, en el que la Iglesia entra en diálogo y confrontación con el mundo y la realidad social y viceversa, siguiendo la impronta dejada por el Concilio Vaticano II (1962-1965). En efecto, desde el acontecimiento conciliar quedó afirmado que en la medida que la Iglesia se encuentra inserta en el mundo, no permanece ajena a los profundos cambios provocados por el pluralismo, la secularización y la globalización, por mencionar algunos de los fenómenos globales que han impactado en las relaciones sociales durante las últimas décadas.

¹ En la presente tesis, se utiliza la palabra «Iglesia» para referirse a la Iglesia católica, el principal actor socioeclesial bajo estudio. Sin embargo, es importante considerar la diversidad religiosa que existe en nuestro país y subcontinente latinoamericano, en los que diversas denominaciones religiosas se reconocen y constituyen en «iglesias», en la medida que son asambleas de creyentes que viven comunitaria y socialmente su fe.

En el caso de América Latina, la presencia histórica de la Iglesia católica desde la época de la conquista europea y la posterior conformación de los estados independientes latinoamericanos permanece hasta nuestros días. Desde la década de 1960, profundos cambios a nivel eclesial marcados por el Concilio Vaticano II impactaron en las dinámicas políticas y sociales globales, al punto que Huntington (1991) los considera como uno de los factores que influyó en la tercera ola de la democratización. El concilio propuso el diálogo abierto de la Iglesia con el mundo contemporáneo y sus problemáticas, sosteniendo que la interpretación de la historia de salvación es una sola y se vive en el mundo e historia de la humanidad, aquí y ahora². Quizá el evento más importante que habla de la madurez de la Iglesia latinoamericana a nivel académico, social y eclesial sea el surgimiento de la teología de la liberación –en tanto reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe– y del compromiso con la transformación de la realidad de injusticia y desigualdad social mediante la opción preferencial por los pobres, que se traduce en varios niveles de liberación: de las estructuras, humana y del pecado (Gutiérrez, 1975).

En esa línea, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín³ (1968) tradujo el concilio a la realidad de América Latina, proponiendo la opción preferencial por los pobres como enfoque auténtico de la fe cristiana y del quehacer de la Iglesia inspirado en los evangelios y opuesta a la tradición que había posicionado históricamente a la Iglesia católica junto a las élites del poder político, social y económico desde la colonia. Si bien es cierto que desde mediados de los setenta determinados sectores eclesiales hostilizaron a dicha corriente de reflexión teológica y enfatizaron en una agenda de valores morales desde una perspectiva intimista, el panorama actual se configura como uno de diversidad religiosa y de un pluralismo intraeclesial en potencia –a decir de Catalina Romero (2008)–, lo cual nos devuelve a la complejidad y riqueza de las dinámicas de poder

² El núcleo de esta afirmación se encuentra en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* (1965) sobre la Iglesia en el mundo actual, uno de los documentos más importantes del Concilio Vaticano II y que tuvo una gran recepción en América Latina a partir del compromiso político y social de círculos eclesiales en la línea de la Iglesia de los pobres.

³ En adelante, simplemente «Medellín», tal como se hace referencia nominal en círculos eclesiales a cada una de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Del mismo modo, se menciona a Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). La primera conferencia fue celebrada en Río de Janeiro (1955), en cuyo documento conclusivo se solicitaba a la Sede Apostólica de Roma la creación de un Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), pedido aprobado por Pío XII el mismo año. Más allá de ese hito fundacional, Río no tuvo la repercusión que tendría Medellín a los albores del Concilio Vaticano II, siendo considerada como la madre y punto de referencia para las conferencias posteriores.

tanto al interior de la Iglesia como en la relación de esta con la sociedad civil extraeclesial, el Estado y el mundo.

Precisamente, una de las áreas geográficas y espacios territoriales en los que la Iglesia católica tuvo presencia a lo largo de los últimos cuatro siglos fue la Amazonía. Las complejas relaciones establecidas con los pueblos indígenas que habitan en dichos territorios partieron desde proyectos evangelizadores y catequéticos de conversión, pasando por el sistema de misiones y reducciones, hasta un activo compromiso con la realidad de la Amazonía y de los pueblos que allí habitan frente al impulso de políticas desarrollistas y economías extractivas dirigidas y fomentadas por los estados con territorio amazónico desde mediados del siglo XX. Lo dicho deja por sentado que hubo –y continúa habiendo– una presencia eclesial que trajo consigo diferentes modos de relación y exigencias frente a los pueblos indígenas y a la diversidad de realidades concretas en el territorio amazónico. Por su parte, algunos misioneros, misioneras y agentes pastorales se comprometieron con las luchas y demandas de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos y la defensa de la naturaleza desde la década de los setenta, a partir de la reformulación de su propio quehacer en la Amazonía influido por los cambios eclesiales, así como por renovadas perspectivas desde la antropología y las ciencias sociales.

Durante los últimos años, el tema de la Panamazonía⁴ ha suscitado un creciente interés a nivel global y, más específicamente, en la Iglesia católica, tanto a nivel de la sociedad civil eclesial como de algunos sectores de la jerarquía eclesiástica. Así, desde la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe celebrada en Aparecida (2007), una serie de discursos públicos globales y de acciones conjuntas de redes eclesiales se han ido materializando y han concitado la atención de diversos actores sociales domésticos e internacionales, como los estados, organismos internacionales, organismos no gubernamentales (ONG) y organizaciones indígenas locales y regionales. En esa línea, destacan un conjunto de eventos en un periodo de tiempo relativamente corto para los lentos ciclos de la Iglesia

⁴ Se denomina Panamazonía al conjunto del territorio conformado por la cuenca del río Amazonas y todos sus afluentes que se extiende a través de nueve países: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela, Surinam, Guyana y Guayana Francesa (territorio ultramar de Francia). Posee una superficie total de 8 millones de km² aproximadamente, de los cuales 2,3 millones de km² pertenecen a áreas de territorios indígenas. La población amazónica suma un aproximado de 33,6 millones de personas, de los cuales de 2 a 2,5 millones son indígenas que pertenecen a 377 pueblos de la Panamazonía y hablan más de 250 lenguas originarias (Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada [RAISG], citado en Red Eclesial Panamazónica [REPAM], 2019, p. 5-7).

como lo son la creación de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) en 2014, la publicación de la encíclica⁵ *Laudato si'* en 2015, la visita del papa Francisco a Puerto Maldonado en 2018 para dar inicio al proceso sinodal que alcanzó su culmen con el Sínodo para la Amazonía celebrado en Roma en 2019, así como la reciente publicación de la exhortación apostólica⁶ *Querida Amazonía* y la creación de la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA), los dos últimos en 2020.

Este conjunto de iniciativas y procesos eclesiales en curso dan cuenta de la importancia de la Panamazonía como territorio privilegiado y lugar teológico para la Iglesia latinoamericana y universal en un contexto de creciente preocupación por el cambio climático y los efectos que pueda tener sobre las poblaciones vulnerables y el ejercicio de sus derechos colectivos, especialmente los pueblos indígenas. Así, es la primera vez que se realiza un Sínodo para la Amazonía de los obispos con el papa en Roma (2019) para intercambiar información y experiencias con el fin de buscar soluciones pastorales para la misión de la Iglesia en la Amazonía. A este hecho, se añade un proceso de escucha territorial activa y directa sin precedentes a lo largo del territorio panamazónico, lo cual se cargó de un fuerte componente simbólico cuando el papa Francisco visitó Puerto Maldonado –en la Amazonía peruana– en 2018 para dar inicio al proceso sinodal junto a y con los pueblos indígenas. Asimismo, es la primera vez que en la Iglesia católica se crea una «conferencia eclesial» que reúne no solo a los obispos –como una conferencia episcopal–, sino a religiosos, religiosas, misioneros y laicos que trabajan en la Panamazonía.

Lejos de parecer un proceso “natural” debido a la presencia histórica de la Iglesia en la región panamazónica y a la creciente preocupación por la crisis medioambiental, surgen una serie de consideraciones a tomar en cuenta. Primero, la estructura eclesiástica esencialmente conservadora, jerárquica y burocrática que caracteriza a la Iglesia católica; segundo, la poca importancia que se le daba a la problemática panamazónica desde hace unas décadas atrás a nivel eclesial global como al interior de los propios episcopados nacionales de países con territorio

⁵ Una encíclica es una “carta solemne escrita por el papa a los pastores y fieles en general e, incluso, a todos los hombres [y mujeres], relativa a un tema específico. En ella, se establecen principios que guían a los católicos en su doctrina y costumbres” (Conferencia Episcopal Peruana [CEP], 2005, p. 30).

⁶ Una exhortación apostólica es el nombre que los papas dan a algunos de sus documentos más importantes dirigidos a los católicos. Su importancia es similar a las encíclicas, “de las que se distinguen porque en estas [las encíclicas] predomina el carácter doctrinal, en tanto que en las exhortaciones prevalece el pastoral” (CEP, 2005, p. 33).

amazónico⁷; tercero, las opiniones académicas poco favorables a un eventual surgimiento de nuevas identidades sociales y/o políticas que se inspiraran en marcos de interpretación religiosa a partir de los efectos de la globalización y el extractivismo sobre el medioambiente (Parker, 2012). Frente a dichos escenarios, se plantea la siguiente pregunta principal: ¿qué factores intervinieron en el fortalecimiento de la presencia pública de la Iglesia católica peruana en la agenda panamazónica desde la conferencia de Aparecida (2007) hasta la publicación de la exhortación apostólica *Querida Amazonía* (2020)?

En definitiva, la presente investigación intenta responder a dicha pregunta que ha sido poco abordada en la limitada literatura sobre el tema, debido a que se han enfocado en las dinámicas sociales a nivel local omitiendo, en gran medida, los vínculos transnacionales. Esto se debe en parte a lo relativamente reciente de la mayoría de estos cambios de actoría e incidencia pública y global de la Iglesia católica en dichos temas. Así, las constantes de este trabajo serán las dinámicas sociales domésticas y transnacionales entre actores civiles y eclesiales constituidos en redes en torno a la problemática panamazónica, las cuales se articulan a través de discursos públicos globales entre la Iglesia católica y diversos actores, tanto a un nivel intraeclesial –jerarquía eclesiástica y sociedad civil eclesial– como a uno extraeclesial, tales como los organismos internacionales, los movimientos indígenas y las ONG que trabajan en la materia. Así, se pretende arrojar luces sobre el rol de la Iglesia católica como actor público ante la problemática de la Panamazonía que, de algún modo, constituye también un impulso por la búsqueda de nuevos paradigmas y soluciones integrales para dicha región del planeta.

El tema de investigación se justifica, en primer lugar, debido a los pocos estudios sobre la Iglesia católica como un actor público transnacional en la región panamazónica a partir de su acción como un actor social importante debido a su presencia histórica en dicho territorio. Así, durante las últimas décadas, algunos investigadores sostienen que la Iglesia amazónica es uno de los principales reductos del llamado “progresismo católico” en los países latinoamericanos (Espinoza, 2018a; Espinoza, 2018), a la vez que trabajos como el de Parker (2012) y Espinoza (2015)

⁷ Una excepción notable es el caso de Brasil, en el cual la Iglesia católica a través de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB, por sus siglas en portugués) promovió órganos eclesiales como el Consejo Indigenista Misionero (CIMI) y la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) desde la década de los setenta en el contexto de la dictadura militar, así como la Comisión Episcopal Especial para la Amazonía, creada en 1997.

dejan abiertas preguntas acerca de la posibilidad de nuevos marcos de interpretación de la realidad y de renovadas identidades católicas a partir de la reflexión de teología de la liberación en un contexto marcado por cambios sociales, políticos y económicos diferentes de las épocas de auge de dicha corriente teológica (1960-1980).

Además, en segundo lugar, representa un tema importante en la medida que permite acercarnos a la dinámica jerarquía eclesiástica-sociedad civil eclesial a través de una mirada integral a la complejidad del cuerpo eclesial, debido a que la mayoría de trabajos sobre la Iglesia católica enfatiza en el rol que desempeñan los obispos, omitiendo o dando por sentado el trabajo que realizan diversos agentes eclesiales desde una labor de base y organización civil. En esta línea, la labor de la Iglesia en la región panamazónica revela un complejo esquema de vías organizacionales e institucionales que permitieron la consolidación de una agenda que no era vista hace unas décadas atrás como prioritaria al interior de la Iglesia (Parker, 2012).

Un tercer punto reside en que el estudio de caso pone de relieve la articulación de las redes nacionales con las redes eclesiales a un nivel regional panamazónico – cuyo ejemplo más representativo es la Red Eclesial Panamazónica (REPAM), la cual muestra niveles transnacionales de articulación e incidencia– así como global, en la medida que las dinámicas a un nivel doméstico no se entienden de manera integral si no se consideran las disposiciones de Roma y los vínculos con un clima internacional proclive a enfatizar en determinados puntos de la agenda panamazónica –como la protección y conservación del bosque amazónico y los derechos de los pueblos indígenas–, resaltando el papel de organismos internacionales –por ejemplo, Naciones Unidas y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)–, así como de ONG, movimientos indígenas, redes civiles laicas y eclesiales internacionales –como la Asociación de Universidades Jesuitas de América Latina (Ausjal)–, entre otros. Todo ello permite observar el carácter transnacional extraeclesial de esta iniciativa eclesial enfocada en la agenda panamazónica.

La tesis se estructura de la siguiente manera. El primer capítulo presenta el contexto histórico y político de la configuración de la Amazonía como un “espacio global” desde mediados del siglo XX. El segundo capítulo desarrolla el estado de la cuestión, en el que se discuten ejes temáticos para una caracterización integral de la Iglesia católica y su rol en la Amazonía, y el marco teórico sobre el cual se basa el análisis del estudio de caso. El tercer capítulo plantea la metodología del trabajo de investigación. El cuarto capítulo explora los factores identificados a partir de la

hipótesis principal: (i) la dinámica conjunta de actores eclesiales (jerarquía eclesiástica y sociedad civil eclesial); (ii) los recursos materiales e ideacionales que dispone la Iglesia; (iii) los recursos organizacionales de la Iglesia a partir de la conformación de redes socioeclesiales; y (iv) el liderazgo del papa Francisco. El quinto capítulo analiza la relación entre religión y política a partir del estudio de caso del papel de la Iglesia católica en la Panamazonía. Finalmente, se presentan las conclusiones⁸.



⁸ Antes de que usted prosiga con la lectura íntegra de la tesis, en calidad de autor me disculpo por la extensión de esta. Esto se justifica en función de que el tema desarrollado no es muy conocido, lo cual me lleva a una descripción lo más detallada posible para que el lector se familiarice y su lectura pueda ser más provechosa.

Capítulo 1: La configuración de la Amazonía como un espacio global

Se presenta el contexto histórico y político de la configuración de la Amazonía como un “espacio global” en el que confluyen diversos actores políticos, sociales y económicos transnacionales, con sus respectivas ideas y acciones, para hacer frente a problemáticas como la deforestación del bosque húmedo amazónico, el calentamiento global o la vulneración de los derechos de los pueblos indígenas u originarios amazónicos. Para ello, la sección se divide en dos partes. La primera describe los procesos de configuración del territorio amazónico como un espacio global desde mediados del siglo XX –denominada como “segunda conquista de la Amazonía”– bajo políticas desarrollistas y, en segundo lugar, se presenta el vínculo entre ecología y etnicidad en la Amazonía a partir de la internacionalización de dichas agendas desde la década de los setenta hasta nuestros días, bajo el impacto de la globalización neoliberal y el extractivismo.

1.1. La Amazonía como espacio global desde mediados del siglo XX

En el presente trabajo, los ejes fundamentales para la comprensión de la Amazonía se basan en la territorialidad y en su configuración como espacio global. Por un lado, es importante tomar en cuenta la dimensión territorial de la Amazonía, tanto en términos de un bioma natural que posee una vasta biodiversidad en la selva tropical más grande del hemisferio sur, como en términos geopolíticos, por ser una “zona de frontera” y expansión de nueve estados de América del Sur en el cual se dan una serie de interacciones entre distintos actores sociales y económicos. Asimismo, es importante considerar el significado del término “territorio” para los pueblos indígenas u originarios y las implicancias que tiene para el ejercicio de sus derechos colectivos.

En esa línea, el «territorio» no puede ser equiparado al concepto de «tierras», definiendo esta última como el espacio bidimensional sobre el cual se poseen derechos de propiedad bajo una lógica predominantemente económica, sino que el concepto de territorio refiere a un espacio mayor donde habitan grupos sociales más grandes como un pueblo o una nación (Espinosa, 2009b, p. 154). En el caso de los pueblos indígenas, como aquellos que habitan en la Amazonía, el territorio engloba

no solo a las tierras de cultivo, sino también a los bosques, los ríos, las cochas, los santuarios y todos los seres vivos y espirituales que habitan allí, constituyendo el espacio vital para que los propios pueblos sean los que participen y elijan sus propias prioridades y modelos alternativos de desarrollo (Espinosa, 2009b, p. 155). Esta comprensión del territorio implica, en línea del autor, tomar en consideración dimensiones afectivas, espirituales, históricas, sagradas y de supervivencia, lo cual constituye un desafío para aquellas explicaciones que surgen desde una racionalidad económica moderna.

Por otro lado, la configuración de la Amazonía como espacio global responde a los procesos de colonización y capitalismo desarrollista impulsados por los estados amazónicos a mediados del siglo XX, así como a la posterior globalización y proyectos de internacionalización de la Amazonía desde la década de los ochenta en adelante. Así, una serie de actores transnacionales confluyen en torno a dicho “espacio global”, con diversos intereses y visiones, mecanismos de presión, activismo medioambiental y/o de derechos de los pueblos indígenas, así como proyectos de desarrollo del territorio amazónico, incluso disputando el significado que debe asumir el término “desarrollo”⁹.

Desde una perspectiva histórica, enfocada desde mediados del siglo XX, la construcción de los estados latinoamericanos con territorio amazónico implicó la conquista y colonización de la Amazonía, considerada como “zona de frontera”, principalmente por dos motivos. El primero implicaba la defensa de la soberanía territorial del Estado-nación sobre lo que era considerado un “vasto territorio desolado” frente a la amenaza expansionista de estados de dimensiones continentales como Brasil bajo figuras jurídicas como el *uti possidetis* (Trinca, 2006). El segundo motivo era con fines económicos, pues el “vasto territorio” era visto, a la par, como la “gran despensa inexplorada” frente a la cual el Estado debía dirigir políticas desarrollistas para la exploración y explotación de los recursos naturales, a la vez que promovía políticas de colonización de los territorios amazónicos para el desarrollo agrario (Fontaine, 2006). Esta acción del Estado sobre la Amazonía se profundizó con motivo de la crisis de la deuda en la década de los ochenta.

⁹ Para una discusión histórica y política de las disputas en torno al término “desarrollo” entre el Estado peruano y los pueblos indígenas, véase Espinosa (2009b). Para una aproximación a las discusiones teóricas en torno al “desarrollo sostenible”, véase Fontaine (2006).

En esa línea, la etapa del “capitalismo tardío” desembocó en la crisis de la deuda que afectó a los estados desarrollistas latinoamericanos durante la “década perdida”. Una de las acciones para superar la crisis económica y financiera fue impulsar una economía basada en las exportaciones frente a la demanda de materias primas por el mercado internacional (Fontaine, 2006). Sin embargo, la apertura de las economías nacionales al flujo del mercado internacional mediante el incentivo de las exportaciones profundizó la “crisis ecológica”. En la Amazonía, si bien las políticas de capitalismo desarrollista de la posguerra de 1945 habían afectado el bosque amazónico y vulnerado los derechos de los pueblos indígenas, no fue hasta la década de 1980 en que se hizo evidente la repercusión internacional a partir de la presión de organismos financieros internacionales como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Banco Mundial (BM) por el impacto de las actividades extractivas en la Amazonía (Fontaine, 2006). Así, se comienza a configurar el carácter “global” del espacio amazónico, en el que confluyen e inciden actores internacionales en la era de la globalización.

Un hito importante en la configuración de la Amazonía como “espacio global” se dio con la Cumbre de la Tierra realizada en Río de Janeiro en 1992, en la cual se abordó el problema de la deforestación de los bosques amazónicos. Para ello, desde la década de los sesenta, la pauta internacional sobre dicha región estaba marcada por el papel relevante de Brasil en las políticas de desarrollo hacia la Amazonía y la presión de organismos internacionales para la creación de reservas protegidas en un contexto de previsible “crisis ecológica” en dicho bioma tropical. A partir de la década de 1970, la política de delimitación de áreas protegidas tomaría una mayor importancia con la creación de 25 zonas protegidas y una década más tarde con la creación de otras 45 (Fontaine, 2006, p. 30). Esta política de conservación estuvo acompañada por dos fenómenos: la descentralización de la política ambiental y el auge del servicio de la deuda externa, con lo cual el Estado vio debilitada su capacidad de implementar su política (Fontaine, 2006, p. 31). Asimismo, es necesario mencionar algunos condicionantes de la acción estatal en América Latina como la crisis de gobernabilidad democrática en la región, las limitaciones territoriales de la capacidad estatal en zonas periféricas, así como problemas de legitimidad en la población local (O'Donnell, 1993).

Frente a dicho escenario, desde la década de 1980, surgió una larga lista de proyectos internacionales dirigidos a la salvaguarda y protección de los bosques tropicales, entre los que destacan

el plan “Parques en Peligro” fomentado por Conservación de la Naturaleza (TNC) y la Agencia Estadounidense de Ayuda para el Desarrollo Internacional (USAID), la “Estrategia para el futuro de la vida” promovida por la UICN, el Instituto Mundial de los Recursos (WRI), la Organización de la Agricultura y de la Alimentación (FAO) y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura (UNESCO), hasta la “Agenda XXI” presentada en Río de Janeiro en 1992, pasando por “Nuestra propia agenda”, planteado por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) en 1982, o “Conservación y desarrollo durable en la región Amazónica” de la FAO a inicios de los años 1990 (Fontaine, 2006, p. 31).

Esta lista de proyectos evidencia los procesos de internacionalización de la Amazonía durante el último cuarto del siglo XX, caracterizado por la acción de organismos internacionales con una agenda conservacionista para el bosque tropical amazónico frente al avance acelerado de la deforestación y de políticas de colonización de la Amazonía, a la par que la economía nacional se abría a las inversiones extranjeras para atender la creciente demanda de materias primas del mercado internacional como alternativa a la crisis económica y financiera de la década de los ochenta en los países latinoamericanos.

Por su parte, los estados con territorio amazónico se organizaron para responder de manera conjunta a los proyectos de internacionalización de la Amazonía impulsados desde los organismos internacionales. Así, “frente a la internacionalización de la protección de la Amazonía, los países de la cuenca amazónica reaccionaron el 3 de julio de 1978 en Brasilia con la firma del Tratado de Cooperación Amazónica (TCA)” (Fontaine, 2006, p. 32). El objetivo de dicho tratado intergubernamental fue promover el desarrollo armónico de los países amazónicos, así como hacer un uso racional de los recursos naturales, con especial énfasis en el respeto de la soberanía nacional de los estados miembros, una constante histórica de los estados modernos en las “zonas de frontera” en la Amazonía (Fontaine, 2006; López, 2006). Sin embargo, la cooperación regional producto del TCA fue limitada, los acuerdos eran fundamentalmente declaraciones reiterativas de principios y no tomaría mayor dinamismo hasta el segundo quinquenio de la década de 1980, cuando la política internacional –particularmente, con las presiones del Banco Mundial y del BID– incidiría en el modelo de desarrollo brasileño –el “gigante” de la Amazonía–, lo cual tuvo repercusiones en los demás países de la región amazónica. La creación de la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA) aprobada en 1998 y efectivizada en marzo de 2003 no modificó sustancialmente la situación del TCA.

1.2. Ecología y etnicidad en la creciente internacionalización de la Amazonía

A mediados de la década de los setenta, con la creación del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) en 1972, tomó relevancia y una creciente politización el vínculo entre ecología y etnicidad, una agenda que ha acompañado la acción de las organizaciones indígenas, así como de organismos internacionales y actores transnacionales –por ejemplo, las ONG y la Iglesia católica– en la protección y conservación del territorio amazónico y su biodiversidad. Para ello, es necesario hacer referencia a las dinámicas entre el Estado y los actores antes mencionados. Como menciona Fontaine,

esta situación [de creciente internacionalización del “espacio amazónico”] llevó al Estado a delegar gran parte de sus atribuciones en materia de protección del ambiente a organizaciones no gubernamentales (ONG) internacionales, directamente o por medio de sus contrapartes locales. Esta tendencia fue fortalecida por la creación de sistemas de financiamiento internacional de las áreas protegidas, en los que los países más endeudados vieron la posibilidad de capitalizar su patrimonio natural (2006, p. 31).

Los límites de la acción estatal en las llamadas “zonas de frontera”, así como los factores relacionados a una débil capacidad estatal y la baja legitimidad del Estado en las poblaciones de la cuenca amazónica –especialmente entre los pueblos indígenas– marcaron la pauta para la incursión de diversos actores sociales y políticos, así como para la autoorganización de diversas comunidades y pueblos indígenas para afrontar los retos que impuso el modelo de desarrollo económico extractivista, las políticas de colonización del territorio amazónico y el paso de una visión de “frontera violenta” a una “frontera domesticada”, con la expansión de la democracia y el enfoque de derechos humanos (López, 2006, p. 122).

En línea de lo anterior, es importante señalar el papel que cumplen los organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y el Sistema Interamericano de Derechos Humanos –a través de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y la Corte Interamericana de Derechos Humanos– en la promoción del multilateralismo, acuerdos de cooperación internacional y la defensa de los derechos humanos, con particular atención a los derechos colectivos de los pueblos indígenas (Zambrano, Berganza, Cuentas &

Hurtado, 2017). Precisamente, uno de los tratados a través del cual se han reconocido los derechos humanos de los pueblos indígenas es el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) –en adelante, Convenio 169–, instrumento internacional jurídicamente vinculante para los estados miembros que lo ratifiquen.

En esa línea, el Convenio 169 tiene dos postulados básicos, “el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan” (Organización Internacional del Trabajo [OIT], 2014, p. 8). Asimismo, el convenio garantiza el derecho de los pueblos indígenas a decidir sus propias prioridades en lo referente al proceso de desarrollo, en la medida que este afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual, así como las tierras que ocupan o utilizan (OIT, 2014, p. 8). Otro hito importante fue la promulgación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en septiembre de 2007, el cual establece los estándares mínimos de respeto a los derechos de los pueblos indígenas, tanto individuales como colectivos, a la vez que refuerza el mandato vinculante del Convenio 169 de la OIT.

En el caso peruano, pese a que el Estado ratificó el Convenio 169 en 1994 y entró en vigencia en 1995, no fue sino hasta los trágicos sucesos acaecidos en Bagua en junio de 2009 que el derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa empezó a hacerse parcialmente efectivo con la promulgación de la ley sobre dicha materia en septiembre de 2011. Es importante señalar que tanto el gobierno de Alberto Fujimori como los sucesivos gobiernos ocultaron y/o desestimaron el Convenio 169, el cual salió a relucir al debate público a mediados de 2008 y cambió la estrategia de lucha del pueblo awajún y de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), en la medida que constituía una alternativa legal y no únicamente la demanda de la derogación de los decretos legislativos que relajaban las decisiones sobre sus territorios (Alayza, 2020). Al respecto, Chirif (2011) hace referencia a la tensión existente entre una comprensión dialógica, intercultural y hecha de buena fe del derecho a la consulta que se desprende del propio Convenio 169 respecto de una visión excesivamente administrativa y monocultural, materializada en la norma para aclarar el procedimiento de la consulta previa, así como en los argumentos esgrimidos por la administración pública y la falta de voluntad política, sea porque ven a la consulta como una “prerrogativa” de cierto grupo social y no como un derecho para

un sujeto colectivo marginado históricamente, o porque no desean realizar el proceso de consulta para evitar “comprarse el pleito”, políticamente hablando.

En esa línea, resulta fundamental hacer referencia a los pueblos indígenas como sujeto colectivo que, a su vez, posee derechos colectivos –y no solo individuales– como el derecho a la autoidentificación y el reconocimiento, el derecho a la libre determinación y el derecho a la propiedad colectiva, entendiendo el territorio en sus diversas dimensiones: económica, cultural y espiritual, así como el derecho a una vida digna desde las cosmovisiones indígenas (Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH], 2019). Frente al avance de los proyectos de capitalismo desarrollista promovidos por los estados y las políticas de colonización de tierras en la Amazonía, los pueblos indígenas empezaron a organizarse en asociaciones y federaciones para hacer frente a la “segunda conquista” de sus territorios, ante la imposibilidad de defenderse con arcos y flechas frente a respuestas militarizadas, tal como ocurrió con el bombardeo con napalm a aldeas matsés en 1964 (Espinosa, 2009a, 2009b). Así, a partir de la década de 1970, los pueblos indígenas de la Amazonía fueron constituyendo organizaciones para presentar sus demandas y reivindicaciones ante el Estado, pues “no se trataba solamente de la propiedad sobre sus tierras, sino que buscaban defender sus propios valores y culturas, sus idiomas, su forma de ver el mundo, y por supuesto, también sus territorios que incluye los bosques, cochas, y otros recursos” (Espinosa, 2009a). Por ello, decidieron organizar una instancia de representación nacional llamada Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) en 1980¹⁰ para incidir de manera representativa y legítima en las decisiones y políticas del Estado peruano. Otra organización de representación nacional es la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), creada en 1987 y que tiene peso en algunos territorios amazónicos.

Así mismo, es importante mencionar el papel de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) como la organización más importante y representativa de los pueblos indígenas amazónicos a nivel regional. La COICA fue fundada en 1984 en Lima durante el primer Congreso de las

¹⁰ En el contexto de la titulación de tierras de comunidades a partir de la Ley de Comunidades Nativas (1974) promulgada durante el régimen militar de Juan Velasco Alvarado, en 1979 se reunieron los líderes del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH), la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) y la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali (FECONAU) para fundar el Comité de Coordinación de las Comunidades Nativas de la Selva Peruana (COCONASEP). Este fue el antecedente más próximo a la creación de la AIDSESP. Recuperado de <http://www.aidesepp.org.pe/index.php/nuestra-historia-interno>

Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica en el que participaron AIDSESP, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y la Unión de Naciones Indígenas (UNI) de Brasil¹¹. Desde su creación, la COICA estableció vínculos con diversas ONG ambientalistas, así como con políticos europeos de los partidos verdes y los socialdemócratas ambientalistas en Estados Unidos, a la par que se reunía con los organismos financieros internacionales y participaba en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU y en la reforma del Convenio 107 de la OIT que daría como resultado el Convenio 169 en 1989¹² (Fontaine, 2003, p. 339). En definitiva, los mecanismos de organización de la COICA se basaron en la construcción de redes más que en una estructura centralizada, a medida que experimentaban un proceso de progresiva institucionalización para responder eficazmente a los estados firmantes del TCA. Sin embargo, pese a la importancia de la creación de estos mecanismos organizativos, hay que señalar que estos son parciales porque no integran a todos los pueblos indígenas, al tiempo que no se debe olvidar que los pueblos indígenas tienen su propia organización en tanto pueblos que funciona con una democracia participativa consensuada cuando se toman decisiones y tienen mucho peso en sus luchas o procesos de gobernanza.

Otro actor importante son las organizaciones no gubernamentales (ONG), las cuales actúan en torno a determinados temas políticos, sociales, económicos y ecológicos mediante labores de investigación, incidencia, cabildeo institucional y asesoría legal, entre otros. En el caso de las ONG ambientalistas, estas desempeñan una diversidad de roles y estrategias como “agitadores” de acción medioambiental, “arquitectos” de soluciones de gobernanza” y “emprendedores” de iniciativas, así como “modeladores” de información e ideas, “corredores” de conocimiento y normas, y “hacedores” en la implementación de políticas y en influenciar comportamientos (Nasiritousi, 2019). En el caso de la Amazonía, la protección medioambiental, el cambio climático y la gobernanza territorial, así como los derechos de los pueblos

¹¹ Historia de la COICA. Recuperado de <<https://coica.org.ec/historia/>>

¹² La reforma del Convenio 107 de la OIT (1957) se dio a partir de la crítica a la visión política predominantemente paternalista y asimilacionista que se tenía en dicho convenio de los pueblos indígenas y tribales, los cuales desaparecerían a medida que se integraran en la sociedad nacional. Así, la OIT inició la revisión del Convenio 107 en 1989, el cual fue sustituido por el Convenio 169 que entró en vigor a partir de 1991 (Gómez, 2006).

indígenas, son los principales temas que forman parte de la agenda de las ONG que actúan en dicho espacio. En esa línea, las ONG ecologistas que trabajan en torno a la Amazonía se pueden distinguir en dos grandes grupos: un primer tipo consideradas como “institucionales” debido a sus fuentes de financiamiento públicas y por sus relaciones con grandes empresas o fundaciones, y un segundo tipo caracterizadas por ser más “activistas” que mantienen relaciones con activistas de las comunidades y movimientos locales, a la vez que tienen mayor desconfianza hacia las organizaciones institucionales (Fontaine, 2003, p. 330). Así, cada tipo de organización particular influye en las dinámicas de incidencia pública en torno a la problemática amazónica, sea por medio del *lobbying* institucional o mediante acciones disruptivas como el boicot.

Tomando en cuenta los procesos descritos en el espacio de la Amazonía, es importante mencionar las tensiones de los pueblos amazónicos con una diversidad de actores que amenazan sus modos de vida, como son los colonos que buscan apoderarse de sus tierras, los taladores ilegales, los mineros ilegales, los narcotraficantes, etc. Es decir, además de las grandes empresas y el débil Estado local, estos otros actores se reproducen y alían con poderes que los protegen o colaboran –como las empresas–, pero que en definitiva van contra la vida y proyectos de los pueblos indígenas (Chirif, 2014; Espinosa, 2018b).

En suma, la Amazonía se configura como un espacio global en el que confluyen diversos actores, intereses e ideas a lo largo de un proceso de creciente internacionalización intensificado a partir de la segunda mitad del siglo XX, a la par que la globalización erosionaba las fronteras espaciales, temporales e ideacionales en el mundo. Sin embargo, la dimensión territorial logró permanecer como una constante en la Amazonía, tanto en términos de soberanía nacional para los estados con territorio amazónico como en términos de derechos colectivos territoriales para las reivindicaciones históricas de los pueblos indígenas amazónicos. Así, en la línea de López (2006), hablar de la Amazonía como espacio global implica hablar al mismo tiempo de un espacio ideológico, un espacio imaginario contemporáneo, un espacio real, un espacio socioeconómico y, por todo ello, un espacio político.

Capítulo 2: La Iglesia católica, caracterización y rol en la Panamazonía

En esta sección se presenta, en primer lugar, el estado de la cuestión en el que se discuten los principales ejes temáticos que brindan pautas para una caracterización integral de la Iglesia católica a partir de su composición, estructura y vínculos, a la vez que se aborda la historia y el rol que esta asume en la Amazonía. Una segunda parte desarrolla el marco teórico sobre el cual se basa el análisis del estudio de caso, rescatando conceptos clave en torno a la sociedad civil eclesial, el espacio público, el enfoque de recursos y el liderazgo carismático.

2.1. Estado de la cuestión

A partir de la literatura especializada sobre la Iglesia católica y su relación con la Amazonía, el estado de la cuestión se desarrolla de la siguiente manera. Primero, se presenta una clasificación del cuerpo eclesial a partir de las categorías de jerarquía eclesiástica y sociedad civil eclesial. Luego, se realiza un recuento teórico de los vínculos entre lo local y lo transnacional, fundamental para comprender el papel de la Iglesia católica en sí misma, así como por el tema del presente estudio. Después, se caracteriza la serie de recursos que dispone la Iglesia –ideacionales, materiales y organizacionales– y que constituyen, a su vez, una fuente de poder para las acciones de dicho actor religioso. Finalmente, se describen sucintamente los antecedentes de la presencia histórica de la Iglesia católica en territorio amazónico, desde las primeras misiones del siglo XVII hasta la primera década del siglo XXI, tomando como punto de referencia los cambios sociales y eclesiales producidos por el Concilio Vaticano II.

2.1.1. Iglesia católica: jerarquía eclesiástica y sociedad civil eclesial

Desde un punto de vista general, la Iglesia católica se configura como un actor complejo y *sui generis*, tanto a nivel institucional como social. En ese sentido, Romero (2009) realiza una diferenciación entre el estado eclesiástico (*ecclesiastical state*) y la sociedad civil eclesial (*ecclesial civil society*). El primero hace referencia a la estructura institucional de la Iglesia, con énfasis en la jerarquía eclesiástica, conformada por el papa y los obispos. Por su parte, la segunda es caracterizada como un espacio de

libertad e intercambio de opiniones que nace al interior de la propia Iglesia como sociedad civil intraeclesial, pero diferenciada del estado eclesiástico. En esa línea, Levine (2009) también refiere a la diferencia entre las categorías “eclesiástico” y “eclesial”, pues el primero refiere a los cargos que desempeña la curia, mientras el segundo enfatiza en el carácter de asamblea (o cuerpo) de creyentes sobre el que se constituye la Iglesia. Para el presente trabajo, estas categorías son necesarias para establecer cuáles son los roles que asume cada actor social y/o eclesial en la agenda panamazónica: ¿cuáles son sus constricciones institucionales y cuáles constituyen sus márgenes de acción pública? En ese sentido, no es lo mismo ser un cardenal con impacto mediático que un misionero(a) que vive diariamente la realidad alejada de los pueblos indígenas amazónicos.

En línea de lo anterior, este trabajo considera a la Iglesia como un actor público que se desenvuelve en la esfera pública (Espinoza, 2018; Romero, 2004, 2008), distanciándose de enfoques liberales positivistas que anunciaban el confinamiento de la religión al ámbito de lo estrictamente privado o la consabida máxima marxista de que la “religión es el opio del pueblo”. En ese sentido, la Iglesia católica articula un discurso público que, a su vez, se desenvuelve en la esfera pública en el marco de una sociedad democrática, plural y crecientemente secular (Hagopian, 2009). Así, la dinámica eclesial se enmarca en la configuración de una “religión pública” –en términos de Casanova (2007)– o un “catolicismo público”, como lo denomina Espinoza (2018). En el caso de estudio, la Iglesia católica ha tomado un rol protagónico en la causa panamazónica tanto a nivel global por el mensaje pontificio de Francisco, pero también a nivel de la sociedad civil a través de redes eclesiales y organismos con participación de laicos(as) y religiosos(as) que generan un discurso público de defensa del territorio panamazónico y de la población que habita en ella, con énfasis en los pueblos indígenas.

Asimismo, respecto a los vínculos entre sociedad civil y religión, Herbert (2008) define a la sociedad civil como la red de asociaciones y organizaciones ubicadas entre el Estado y las redes de parentesco, a las que los individuos eligen unirse libremente por múltiples razones. En esa línea, y tomando como referencia la teoría de la acción comunicativa de Habermas, Herbert menciona que –para términos analíticos– la esfera pública puede distinguirse como la dimensión comunicativa de la sociedad civil, la cual consiste a su vez en asociación, autonomía y civilidad (2008, p. 231). Precisamente, en este sentido Romero (2009) sostiene la potencialidad de una

“religión moderna” a partir de la generación de una sociedad civil al interior de la propia Iglesia, en la cual los miembros tengan iniciativa para la acción autónoma y plural, así como para levantar cuestiones éticas a la luz de la fe. Así, en el presente trabajo, se sostiene que el fortalecimiento de la Iglesia como actor público en torno a la Panamazonía fue posible debido a una sociedad civil eclesial capaz de generar discursos públicos con cierto margen de autonomía respecto al estado eclesiástico como al estado civil, a la vez que se vinculaban en torno a redes asociativas para la acción socioeclesial frente a la problemática panamazónica.

2.1.2. Iglesia católica: vínculos entre lo local y lo transnacional

La Iglesia católica, por su carácter universal –etimológicamente, *katholikós*– a lo largo de los siglos, ha establecido vínculos transnacionales en la medida que se configura como un complejo actor global que influye en la dinámica internacional. A fines del siglo XIX, con la doctrina social de la Iglesia y la encíclica *Rerum Novarum*¹³ (1891), fue forjándose dicho carácter ambiguo y desafiante para enmarcarla en una categorización política simple a la vista de algunos investigadores. Por un lado, la Iglesia católica permanece como un cuerpo esencialmente conservador con una organización jerárquica diseñada para preservar la sana doctrina. Por otro lado, las enseñanzas en torno a la dignidad de la persona humana y el bien común han producido preocupación en torno a la pobreza en una economía globalizada, así como por la libertad religiosa y la gobernanza democrática (Hertzke, 2008, p. 48). En esa misma línea, el autor señala como ejemplo paradigmático en América Latina el auge de la teología de la liberación y la recepción del Concilio Vaticano II con la conferencia latinoamericana de obispos de Medellín y por la llamada Iglesia progresista a finales de la década de 1960, y su posterior declive con las políticas eclesiásticas conservadoras de Juan Pablo II (1978-2005), mediante las sanciones impuestas por la Congregación para la Doctrina de la Fe –cuyo prefecto era el cardenal Joseph

¹³ La encíclica *Rerum Novarum* (1891) del papa León XIII es considerada como la primera encíclica social que plantea las bases para el posterior desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). En ella, se aborda el problema de la cuestión obrera frente a las consecuencias de la industrialización en las condiciones precarias de vida y trabajo de los obreros. Así, se plantea una crítica tanto a la acumulación del capital en manos de los patronos, como a las ideas socialistas que enfatizan en el antagonismo de clases sociales. Frente a ello, se señala la importancia de la organización familiar en el seno de la sociedad, así como el derecho del obrero a un salario justo y a horas de trabajo y descanso adecuadas.

Ratzinger, después Benedicto XVI– a reconocidos teólogos como Leonardo Boff¹⁴, así como el nombramiento de obispos neutralizadores y/o contrarios a la teología de la liberación en el subcontinente latinoamericano (Espinoza, 2018; Hertzke, 2008; Parker, 2012).

Además de las políticas eclesíásticas antes mencionadas, que marcan en gran medida el carácter transnacional establecido por las directrices de Roma hacia diversas partes del mundo, la globalización y los retos que impone junto al capitalismo, el consumismo, la secularización y el extractivismo –este último acentuado desde la mirada del Sur global durante el pontificado de Francisco más que con sus predecesores europeos– han provocado una “homogeneización y globalización de la cultura católica al nivel de la élite a través del mundo católico” (Casanova, 1997; Haynes, 2001; citado en Shani, 2008, p. 314). En esa línea, Shani menciona que dicha homogeneización y globalización encuentra expresión en tres dimensiones. La primera a través de las encíclicas papales, las cuales no versan únicamente sobre temas doctrinales, sino también sobre temas seculares que afectan a la humanidad. Una segunda dimensión encuentra expresión en el creciente rol activo del papado en asuntos relacionados con las relaciones internacionales y, finalmente, una tercera que señala que la globalización ha incrementado la visibilidad pública de la figura del papa “como el gran sacerdote de una nueva religión civil universal de la humanidad, como el primer ciudadano de una sociedad civil global” (Shani, 2008, p. 314). En esa línea se inscriben los trabajos de Cuda (2016) y Levine (2016) sobre la figura y el mensaje de Francisco como líder global indiscutible que se dirige no solamente en términos religiosos o teológicos, sino que tienen implicancias éticas, políticas y sociales, sobre todo en el Sur global y, más específicamente, en América Latina.

Ahora bien, este carácter transnacional de la Iglesia católica no se limita a las dinámicas de la jerarquía eclesíástica, sino que también forma parte de la configuración de una sociedad civil transnacional, en la cual se insertan las iniciativas de la sociedad civil eclesial en los términos antes referidos. Así, una sociedad civil

¹⁴ Leonardo Boff (1938) es un teólogo, filósofo y ecologista brasileño, reconocido por sus trabajos seminales sobre teología de la liberación y ecoteología. Su obra *Iglesia: carisma y poder* (1981), en la que criticaba la estructura jerárquica de poder en la Iglesia católica como contraria al modelo evangélico, liberador y participativo de las nacientes comunidades eclesiales de base, llevó a que Boff fuera sancionado por la Congregación para la Doctrina de la Fe con un “silencio obsequioso” en 1985. Posteriormente, renunció al sacerdocio en 1992. Impulsó la Carta de la Tierra (2000) y durante el pontificado de Francisco envió material solicitado para la elaboración de la encíclica *Laudato si'* en torno a la ecología integral.

transnacional “comprende grupos y organizaciones en diferentes estados que trabajan juntos para crear comunidades transfronterizas que persiguen objetivos comunes” (Shani, 2008, p. 309). En la línea de Casanova, Shani considera al catolicismo como un régimen religioso transnacional enmarcado en el proceso en marcha de la globalización, el cual no se rige completamente ni se conforma con el sistema de soberanía territorial de los estados-nación, tiene oportunidades de expansión, se adapta rápidamente a un nuevo sistema global en emergencia e, incluso, puede asumir un rol activo en formar algunos aspectos de ese sistema (Casanova, citado en Shani, 2008, p. 312).

Estas consideraciones teóricas son útiles para el presente trabajo por dos razones. Una primera reside en que permite insertar a la Iglesia católica –con especial énfasis en la sociedad civil eclesial– como actor transnacional religioso en las dinámicas de una sociedad civil transnacional, en la cual se establecen vínculos con actores no estatales como organismos internacionales, sistemas de protección de derechos humanos o movimientos sociales transnacionales para incidir en las políticas de los estados con territorio panamazónico. Una segunda es que las consideraciones sobre la globalización y la transnacionalización nos llevan a cuestionar la asunción de la “desterritorialización” en la construcción de identidades por parte de actores transnacionales como la Iglesia católica (Shani, 2008, p. 312), debido a que la problemática panamazónica y las demandas históricas de los pueblos indígenas que allí habitan no se entienden sin las tierras ni el territorio, en este caso, ubicados en la Panamazonía.

Asimismo, los cambios políticos y sociales ocurridos en la pos Guerra Fría han volcado el paradigma de la lucha político-ideológica a una de tipo político-cultural, en el que los movimientos sociales se caracterizan por su carácter local (Parker, 2009). Así, las luchas sociales en un contexto globalizado dan paso a lo que se ha denominado el “localismo cosmopolita”, en el que se afirma la diversidad cultural, los derechos humanos y las demandas locales en un marco de proyecto globalizador marcado por el neoliberalismo, el extractivismo y modelos de desarrollo inequitativos (Parker, 2009). Este nuevo marco de interpretación entre religión y política nos ayuda a entender la dimensión global que ha adquirido el tema de la Panamazonía en la Iglesia católica, así como en otros organismos internacionales, ONG y organizaciones indígenas locales y regionales. En ese sentido, a partir del rol de la Iglesia, la agenda panamazónica se ha configurado bajo una doble dimensión: un proceso interno de

demandas hacia el Estado y otro externo de voz pública ante la comunidad internacional y la universalidad de la Iglesia (véase el caso de la activa discusión de la Conferencia Episcopal Alemana respecto al Sínodo Panamazónico, entre otras).

2.1.3. Recursos ideacionales, materiales y organizacionales

Ahora bien, para sostener una amplia red de organizaciones eclesiales y comunidades cristianas, se hace necesario contar con recursos. En la línea de Smith (1996), las iglesias poseen una serie de recursos ideacionales, materiales y organizacionales que eventualmente pueden dirigir hacia proyectos sociales y/o políticos. Así, el autor plantea una conjunción tanto de factores ideacionales como materiales, en la medida que el análisis no redunde en un idealismo monocausal ni en un materialismo reduccionista. En esa línea, plantea que dentro de los bienes religiosos para el activismo se encuentra la motivación trascendente, tales como lo sagrado, imperativos morales, íconos y ritos poderosamente motivadores, ideologías que demandan autodisciplina y sacrificio, la legitimación de una flexibilidad organizacional y táctico-estratégica (Smith, 1996, p. 9). En el caso del factor ideacional, resalta el discurso del papa Francisco como pastor que denuncia la injusticia y llama a la conversión a nivel teológico, ético y político (Cuda, 2016) a través de sus mensajes, encíclicas y exhortaciones apostólicas, el cual se arraiga en la reflexión teológica latinoamericana con la opción preferencial por los pobres, la ecoteología –con el énfasis en la interrelación entre el cuidado de la creación y la defensa de los pobres–, la inculturación de la fe –por ejemplo, la figura de la hermana Madre Tierra o Pachamama en la liturgia y los discursos eclesiales–, así como un discurso de derechos de los pueblos indígenas y protección del medioambiente en la comunidad global.

Además de los recursos ideacionales, las iglesias cuentan con recursos organizacionales, entre los cuales se encuentran recursos de liderazgo entrenados y con experiencia, recursos financieros, la congregación de participantes y los incentivos de solidaridad, canales de comunicación preexistente, herramientas de empresa (equipos que facilitan la expedición de información y comunicación) y los recursos de otros movimientos de los que surgieron o que los apoyaron (*movement midwives*) (Smith, 1996, p. 13). En el caso de estudio, dentro del conjunto de iniciativas

y acciones que desarrolla la Iglesia católica en la Amazonía resalta la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) como eje articulador de la actividad eclesial de las iglesias locales en la región panamazónica.

Finalmente, el autor menciona otros recursos como la identidad compartida, el posicionamiento social y geográfico (entre los que se encuentran la difusión social y las asociaciones de corte transversal que se difunden a través de muchos niveles y sectores de la sociedad), así como los vínculos organizacionales transnacionales y la legitimidad privilegiada por la sociedad, instituciones, organizaciones y por la opinión pública (Smith, 1996, p. 17). En el caso de la incidencia pública de la Iglesia católica en la Panamazonía, el posicionamiento social y geográfico es clave en dos niveles: uno nacional, de articulación de las iglesias locales en la Amazonía de cada país – constituidas en su mayoría como vicariatos apostólicos– y una transnacional, de articulación estratégica regional entre las iglesias locales de los 9 países que forman parte de la Panamazonía y que, a su vez, tienen incidencia pública internacional a partir de sus vínculos con otros organismos eclesiales de la región y con Roma (para el mapa de la Iglesia en la Panamazonía, véase Anexo A).

En el caso peruano, la mayoría de las jurisdicciones eclesiásticas de la Amazonía se encuentran bajo la categoría de vicariatos apostólicos, considerados como territorios de misión sin presencia de un clero local o población católica asentada, a diferencia de las diócesis y arquidiócesis, propias de iglesias establecidas con clero y obispos locales (Romero, 2016, p. 18). Esta división del territorio eclesiástico es relevante, debido a que se establecen categorizaciones de importancia relativa de las diócesis frente a las prelaturas –en el caso peruano, la mayoría ubicadas en la sierra– y los vicariatos apostólicos –zonas de misión en la Amazonía–, a la vez que estas diferencias se traducen de manera informal en los espacios de deliberación y toma de decisiones colegiadas como las conferencias episcopales de un país, bajo criterios de jerarquización de los arzobispos metropolitanos y los obispos que gobiernan diócesis plenamente constituidas por sobre los obispos vicarios apostólicos¹⁵ (para el mapa de las jurisdicciones eclesiásticas en el Perú, véase Anexo B).

¹⁵ En una charla del curso Religión y Política en América Latina (2019-1), el antropólogo Óscar Espinosa hizo referencia de los comentarios que llegaban hasta él sobre las asambleas de la Conferencia Episcopal Peruana, en las cuales la mayoría de obispos les hacían “*bullying*” a sus pares de la Amazonía, a la vez que consideraban sus temas como poco relevantes para la agenda de la Iglesia en el Perú.

2.1.4. Iglesia católica, pueblos indígenas y Estado en la Amazonía peruana

En la línea de lo anterior, para el presente estudio de caso es necesario considerar los antecedentes históricos para entender de manera integral los complejos vínculos establecidos entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas amazónicos. De manera general, se puede decir que se trata de una vinculación histórica desde la llegada de los primeros misioneros católicos a la Amazonía en el siglo XVII. Otro punto importante es que los cambios eclesiales a mediados del siglo XX fueron determinantes para una nueva comprensión de las misiones y de las identidades católicas, dando paso a un proceso de “inculturación de la fe”. Paralelamente, el contexto de economías extractivas y de “conquista modernizadora” del territorio amazónico desde modelos desarrollistas impulsados por los estados también ejerció importancia en la reconfiguración de dichas relaciones.

2.1.4.1. Antecedentes históricos de la presencia de la Iglesia católica en la Amazonía (s. XVII-s. XX)

En primer lugar, la presencia de la Iglesia católica en la Amazonía se remonta a las épocas de la conquista y exploraciones europeas, con la incursión de los primeros misioneros católicos en territorios amazónicos. Tomando como referencia Brasil –por ser el “gigante amazónico”– y Perú, en el caso brasileño dicha presencia tuvo dos vertientes: la misionera, confiada a algunas órdenes religiosas, y la vertiente de implantación de la Iglesia con sus estructuras propias mediante los obispados (Da Mata, s.f.). Así, los primeros misioneros que llegaron a la Amazonía brasileña fueron los franciscanos de la provincia de Santo Antônio (1617), los carmelitas (1626), los mercedarios (1639), los jesuitas (1652), los franciscanos de la provincia de la Piedad (1693) y los franciscanos de la provincia de la Concepción (1706) (Da Mata, s.f.). Por su parte, en el caso peruano, existe documentación de las reducciones jesuitas en la misión de Maynas a inicios del siglo XVII, con las etnias jeberos, cocamas del Huallaga, paranapuras y omaguas. Asimismo, los franciscanos desarrollaron su misión en la selva central a partir del segundo tercio del siglo XVII con los panataguas (1630) y los asháninkas (1635) (Ludescher, 2001). Estas relaciones se caracterizaron

por el sistema de misiones-reducciones, catequización para la conversión, expediciones de captura de indígenas y conatos de rebeliones.

A mediados del siglo XIX, se inició una etapa de incursión de nuevas congregaciones religiosas –la mayoría proveniente de Europa– a la Amazonía. En el caso brasileño, fue producto de la influencia de la “romanización” por la cual la Santa Sede, a partir de 1840, comenzó a enviar misioneros a Brasil a pedido del gobierno. Así, llegaron los capuchinos (1843), retornaron los franciscanos (1870), los espiritanos (1885), los dominicos (1897), así como los agustinos recoletos, barnabitas, maristas, benedictinos, salesianos, jesuitas, servitas, entre otros. También es significativa la llegada de congregaciones femeninas como las doroteas, hijas de Santa Ana, capuchinas, dominicas, hermanas de Santa Catarina y las hijas de María Auxiliadora. Esta nueva etapa se caracterizó por las fundaciones amazónicas, conformadas por congregaciones religiosas creadas en la región para atender las necesidades de la población amazónica (Da Mata, s.f.).

En este contexto de la segunda ola misionera hacia la Amazonía, sucedió la fiebre del caucho, la cual tuvo como una de sus bases económicas la explotación y sometimiento en condiciones de esclavitud a los indígenas amazónicos, siendo uno de los casos más polémicos los llamados “sucesos del Putumayo” en la frontera colombo-peruana, explotación cauchera que llegó al extremo del aniquilamiento de miles de indígenas a fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX (Chirif & Cornejo Chaparro, 2009). Frente a esa realidad y a los informes que se enviaban a Roma desde latitudes sudamericanas, la Iglesia católica dio una respuesta frente a lo que consideró un estado de cosas anticristiano. Así, en 1912, el papa Pío X publicó la encíclica *Lacrimabili statu Indorum* (“Lamentable estado de los indios”) sobre las condiciones inhumanas a las que eran sometidos los indígenas en América del Sur (Cornejo Chaparro, 2017). Esta carta encíclica retoma algunas ideas de la *Immensa Pastorum* (1741) de Benedicto XIV, en la cual el papa expresa su rechazo a la situación que padecían los indígenas sudamericanos causada por cristianos bautizados.

Por su parte, en el caso peruano, Klaiber (2016) menciona que la historia contemporánea de la Iglesia en la Amazonía comenzó en 1894, con una exhortación de León XIII a los obispos peruanos para que se enviaran misioneros a dicha región. Así, en 1900, se crearon tres prefecturas apostólicas –de los agustinos, los franciscanos y los dominicos– para la evangelización en el vasto territorio de la selva

peruana (Klaiber, 2016, p. 192). Debido a las inmensas distancias entre las jurisdicciones eclesiásticas en la Amazonía y las dificultades que impone la geografía del lugar, sumado al poco personal que trabaja en dicha zona, el contacto real entre congregaciones no fue posible hasta la década de 1960. Para ilustrar la configuración de la Iglesia amazónica en el Perú durante el siglo XX y que permanece hasta hoy, Klaiber realiza una minuciosa descripción de dicho proceso:

De la prefectura de los agustinos se formaron el Vicariato actual de Iquitos –que sigue siendo una responsabilidad de los agustinos de la Provincia Misionera del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas (con base principal en España)–, el Vicariato de Yurimaguas, confiado en 1921 a los pasionistas, y el Vicariato de San José de Amazonas (Indiana), confiado en 1945 a los franciscanos canadienses. En 1948, los pasionistas también tomaron bajo su cuidado la Prefectura Apostólica de Moyobamba que se constituyó a partir de algunos territorios segregados de la diócesis de Chachapoyas. En 1945, los jesuitas asumieron la responsabilidad pastoral de la Prelatura Apostólica (vicariato a partir de 1971) de San Francisco Javier, en la frontera con Ecuador. En la selva central, en 1956, de la Prefectura Apostólica de Ucayali se formaron los tres vicariatos de San Ramón, Requena y Pucallpa. Los dos primeros dependen de la Provincia Misionera de los franciscanos y el último fue confiado a la Sociedad para Misiones Extranjeras de Canadá. Finalmente, la Prefectura Apostólica de los dominicos de Urubamba solo cambió de nombre y de rango: a partir de 1949 se convirtió en el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado (Klaiber, 2016, p. 193).

El detallado proceso de reconfiguración de las jurisdicciones eclesiásticas, así como el recuento de las órdenes y congregaciones religiosas a las que le fueron confiadas dichas misiones, brinda evidencia de la presencia y actoría pública de la Iglesia católica en la Amazonía peruana, así como de la estratégica subdivisión de un extenso territorio en 8 vicariatos apostólicos, una prelatura (Moyobamba) y una diócesis (Chachapoyas), a la que se añade la diócesis de Huánuco debido a su participación en el Sínodo para la Amazonía en octubre de 2019¹⁶.

Sin duda, los cambios experimentados por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y su recepción en América Latina con la conferencia de Medellín (1968) y la “opción preferencial por los pobres” confirmada en Puebla (1979) tuvieron impacto en la Iglesia amazónica, aunque con ciertos matices. Como menciona Espinosa, si bien la teología de la liberación tuvo una marcada presencia en las comunidades eclesiales de base con el giro metodológico en la teología plasmado en la fórmula del «ver, juzgar,

¹⁶ Arzobispado de Lima. (2019, octubre 6). 14 obispos peruanos presentes en el Sínodo para la Amazonía. Recuperado de <<https://www.arzobispadodelima.org/2019/10/06/14-obispos-peruanos-presentes-en-el-sinodo-para-la-amazonia/>>

actuar»¹⁷, el impacto de la teología de la liberación en las comunidades indígenas amazónicas fue menor que en otras regiones de América Latina debido a que –en línea con el teólogo brasileño Paulo Suess– “esta corriente religiosa no abordaba adecuadamente la situación de los pueblos indígenas en tanto sociedades culturalmente distintas, sino que más bien subordinaba las demandas étnicas a las económicas o de clase” (Espinosa, 2018a, p. 273). Ahora bien, es importante señalar que teólogos de la liberación como Gustavo Gutiérrez reconocen la novedad y las exigencias de dichas elaboraciones teológicas –como la teología india, la teología feminista, entre otras– a partir de las críticas a teologías vecinas que, sin embargo, comparten el punto fundamental de la pobreza, por lo que afirma lo siguiente desde una clave interseccional:

El acento que el discurso sobre la fe asume, legítimamente, en consonancia con la vertiente del universo del pobre que privilegia, no debe hacer perder de vista la globalidad de lo que está en cuestión en la condición de los pobres: todo pobre pertenece, simultáneamente, a un género, a una etnia, una cultura, una clase social. No nos aproximamos a esa realidad si no combinamos equilibrada y respetuosamente los análisis social, cultural, de género y otros, aunque el resultado final no corresponda del todo a lo que hubiésemos deseado o previsto. No se puede descuidar el terreno que comparten esos análisis y en el que discurren nuestros lenguajes y reflexiones: el de los insignificantes, el de su liberación integral y el de la Buena Nueva de Jesús dirigida preferentemente a ellos (Gutiérrez, 2010, p. 11).

Además de los vientos conciliares, la Iglesia católica se vio fuertemente interpelada por la Primera Declaración de Barbados (1971), el cual fue un documento elaborado por antropólogos en el que se denunciaban las diversas formas de opresión a las que habían sido históricamente sometidas las poblaciones indígenas tribales de América del Sur por los estados, las iglesias y la propia antropología. Así, dicha declaración señalaba puntos severamente críticos a las misiones religiosas en la medida que “la presencia misionera ha significado una imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas que, bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes”, aunque reconoce que “elementos disidentes dentro de las iglesias están tomando una clara posición de autocrítica radical a la acción evangelizadora, y han denunciado el fracaso

¹⁷ El método del «ver, juzgar, actuar», llamado también método de “revisión de hechos de vida”, fue sistematizado por el sacerdote belga Joseph Cardijn a partir de sus experiencias pastorales con jóvenes obreros en Bruselas desde la primera década del siglo XX. Como menciona Espinoza, el «ver, juzgar, actuar» implica “recoger hechos concretos de sus experiencias personales, analizarlos a la luz del Evangelio y definir criterios para la acción acordes con el examen realizado” (2015, p. 44).

histórico de la actividad misional” (Primera Declaración de Barbados, 1971). Como respuesta, algunos misioneros católicos aceptaron las críticas de Barbados e iniciaron el reto de profundizar en nuevas formas de relacionamiento con los pueblos indígenas, otros se sintieron sumamente ofendidos, mientras que los misioneros evangélicos rechazaron casi en su totalidad el documento debido a que no consideraban su actividad misionera como contraria a los intereses de los pueblos indígenas (Espinosa, 2018a, p. 274).

En esa línea, un cambio importante fue la manera de entender la idea de “misión” por parte de los misioneros católicos. Así, “el nuevo concepto de «misión» no buscaba principalmente la conversión y bautismo de pueblos «paganos», sino el vivir con las comunidades indígenas, aprender de sus culturas y acompañarlas en sus luchas” (Espinosa, 2018a, p. 273). Precisamente, este cambio de visión en torno a la tarea evangelizadora, la cual se resignificó vinculándose a las demandas de los pueblos indígenas y la realidad del territorio amazónico, llevó a un proceso de inculturación de la fe y de compromiso sociopolítico con las luchas de los pueblos de la Amazonía.

En ese sentido, surgieron iniciativas desde la Iglesia católica a partir de los influjos de una nueva corriente teológica latinoamericana, así como de innovadores trabajos vinculados a la antropología y las ciencias sociales. En marzo de 1971, en Iquitos (Perú), se realizó una reunión con la presencia de obispos y misioneros de cinco países amazónicos (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela) con antropólogos, sociólogos, médicos y líderes indígenas para discutir y reflexionar sobre su quehacer en la región (Espinosa, 2018a, p. 274). Posteriormente, entre 1971 y 1980, los nueve obispos de la región amazónica peruana organizaron cinco asambleas regionales y realizaron declaraciones públicas respecto a los derechos indígenas y a la necesidad de políticas dirigidas específicamente para los pueblos indígenas (Espinosa, 2015, p. 190). Fruto de esos encuentros y del involucramiento cada vez más activo de los obispos amazónicos frente a las demandas de los pueblos indígenas hacia el Estado y a las políticas de colonización de tierras y proyectos económicos desarrollistas impulsados en la segunda mitad del siglo XX hacia la conquista de la “vasta e inexplorada” Amazonía (Espinosa, 2009), los preladados de la región crearon en 1974 el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), organización no gubernamental que tiene como fin reunir esfuerzos y promover la investigación de la realidad social y religiosa de la Amazonía, a la vez que

coordina y apoya los proyectos de desarrollo que impulsa la Iglesia en dicha región (Klaiber, 2016, p. 194).

Ahora bien, es necesario enmarcar el rol público de la Iglesia católica en la Amazonía a partir de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Así, por un lado, “las organizaciones [indígenas amazónicas] fueron creadas para representar los intereses indígenas y negociar principalmente con el Estado y, de manera secundaria, con otros sectores sociales (empresas, Iglesias, colonos, etc.)” (Espinosa, 2018a, p. 270). En esa línea, la organización de los pueblos indígenas en asociaciones y/o federaciones tiene como principal objetivo la interlocución y demanda hacia el Estado –en el caso peruano, considerado como una suerte de “patrón”–, debido a que este controla los principales recursos, bienes y servicios (Espinosa, 2018, p. 270), sobre todo en dos aspectos: la demanda histórica por el territorio y la implementación de políticas públicas dirigidas a los problemas que enfrentan los pueblos indígenas desde una perspectiva del reconocimiento de la diferencia.

En el caso brasileño, aunque se cuenta con instituciones estatales indigenistas medianamente consolidadas como la Fundación Nacional del Indio (Funai) y el reconocimiento constitucional del derecho a la diferencia y el derecho a la tierra, las políticas desarrollistas promovidas desde el Estado Novo en la década de 1930 han sido mantenidas bajo la lógica de colonización y conexión de la franja litoral atlántica de Brasil con el interior del territorio nacional, profundizadas durante el régimen militar con la “Operación Amazónica” en 1966 (Da Mata, 1990). Con la posterior crisis de la deuda en la década de los ochenta y la creciente preocupación por la inminente crisis ecológica –cuya expresión más visible era el acelerado grado de deforestación del bosque tropical amazónico– ocasionó una serie de presiones internacionales sobre el modelo desarrollista brasileño, lo cual tuvo implicancias en los demás países de la región.

2.1.4.2. La Iglesia católica en la Amazonía de cara al siglo XXI

Con el retorno a la democracia en la década de los ochenta, la mayoría de países iniciaron procesos constituyentes para redactar sus cartas magnas, incorporando en ciertos casos artículos que aseguraban algunos derechos de los pueblos indígenas, como el caso brasileño con la Constitución de 1988 que reconoce

el derecho a la diferencia —es decir, que tienen el derecho a seguir siendo indígenas— y el derecho a la tierra. Asimismo, la mayoría de países con territorio amazónico ha ratificado el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), tales como Colombia (1991), Bolivia (1992), Perú (1994), Ecuador (1998), Brasil (2002) y Venezuela (2002). Esto es relevante, debido a que el Convenio 169 constituye uno de los instrumentos internacionales vinculantes más importantes que asegura a los pueblos indígenas el derecho a la participación efectiva en las decisiones que les afecten, entre otros derechos como mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias.

Por su parte, la Iglesia católica también experimentó cambios significativos a partir de la década de los ochenta. A nivel latinoamericano, la ventana de expectativas a favor del cambio social abierta por el Concilio Vaticano II, la conferencia de obispos de Medellín y la teología de la liberación pareció cerrarse progresivamente, al menos, en dos sentidos. Por un lado, las políticas eclesíásticas conservadoras de Juan Pablo II (1978-2005) hostilizaron y/o neutralizaron la acción de la llamada Iglesia progresista latinoamericana, mediante el nombramiento de obispos contrarios a la teología de la liberación y las sanciones canónicas impuestas a reconocidos teólogos de dicha vertiente de reflexión teológica. Por otro lado, determinados grupos u organizaciones eclesiales empezaron a cerrar el espacio de diálogo, libertad y reflexión al interior de la renovada sociedad civil eclesial inaugurada por el concilio y por los profundos cambios sociales experimentados por las sociedades latinoamericanas desde los sesenta, a la vez que dichos grupos eclesiales disputaban la herencia y el significado del Vaticano II, acentuando más en la defensa de la tradición y la ortodoxia católica frente a la apertura al diálogo con el mundo contemporáneo y el énfasis en la ortopraxis cristiana en una realidad marcada por la desigualdad y la injusticia social, tal como lo proponía la teología de la liberación.

Dichos cambios también se sintieron en la Iglesia amazónica. Luego de una serie de asambleas y encuentros llevados a cabo en la década de los setenta por los obispos de la región amazónica con la participación de otros actores sociales y académicos en torno a la labor que realizaban en la Amazonía, así como a los retos que imponía dicho territorio y la relación con los pueblos indígenas, el interés y la asistencia en torno a dichas asambleas fue decreciendo paulatinamente hacia 1980. En esa línea, Espinosa señala algunas causas de este “largo silencio” de la Iglesia católica en la Amazonía que duró de 1980 a 2005:

Este giro a una posición más conservadora llevó a la Iglesia amazónica a mantener un perfil más bajo, lo que implicó que los pronunciamientos públicos sobre temas de importancia para la población amazónica prácticamente desaparecieron. En segundo lugar, se priorizó el trabajo pastoral centrado en los sacramentos y en las ciudades, manteniendo el trabajo pastoral con indígenas en un lugar secundario o marginal. En tercer lugar, en algunas jurisdicciones eclesiásticas, los obispos comenzaron a presionar a los agentes pastorales trabajando con indígenas para que incrementen el número de conversiones y a que compitan más agresivamente con otras iglesias, principalmente evangélicas, que han ido creciendo en la región amazónica (2016, p. 51).

A dichos factores se añade el factor generacional de los actuales misioneros que trabajan en la Amazonía, cuyos incentivos y grados de compromiso con la población indígena son menores que aquellos de la generación posconciliar (Espinosa, 2016, p. 52), cuya inculturación de la fe se traducían en un involucramiento activo y profundo en los modos de vida de las comunidades indígenas. Sin embargo, existen pequeños grupos de misioneros que continúan trabajando con la población indígena, aunque con los retos que imponen los tiempos modernos para la Iglesia y los propios pueblos indígenas.

Durante la primera década del siglo XXI, hubo una revitalización de la acción pública de la Iglesia católica en torno a conflictos socioambientales producto de las políticas estatales desarrollistas que promueven el modelo extractivista primario-exportador, causando severos daños medioambientales y la vulneración a derechos como la consulta y el acceso a la información, el derecho a un ambiente sano y a la calidad de vida¹⁸. En esa línea, los nuevos movimientos sociales se caracterizan por su carácter local y global a la vez, en la medida que las principales lecturas de la realidad no se dan en términos de desarrollo/subdesarrollo o dependencia/liberación como en la década de 1960, sino que responden a un proyecto determinado de globalización que afirma el crecimiento, el extractivismo y modelos inequitativos de desarrollo (Parker, 2012, p. 36). En ese contexto, la Iglesia católica se insertó en la dinámica sociopolítica de las demandas que realizaban pueblos indígenas, comunidades campesinas y nativas frente a normas que emitían los gobiernos de sus países en materia de actividades de inversión minera, hidrocarburífera y de tala de

¹⁸ IDEHPUCP. (2015, agosto 10). Cualquier variedad de extractivismo, con mayor o menor presencia estatal, termina en impactos ambientales. Entrevista a Eduardo Gudynas. Recuperado de <<https://idehpucp.pucp.edu.pe/entrevistas/cualquier-variedad-de-extractivismo-con-mayor-o-menor-presencia-estatal-termina-en-impactos-sociales-y-ambientales/>>

bosques, principalmente. Una de las principales razones para el involucramiento de la Iglesia en dichos conflictos antimineros es la existencia de enraizamiento social en las redes locales de dichas comunidades (Arellano-Yanguas, 2014). Con ello, se rescata la agencia de la propia población local más allá de una mirada reduccionista que se enfoca únicamente en la figura de los líderes religiosos reconocidos por sus ideas progresistas.

En esa línea, para el caso peruano, tres trabajos rescatan las dinámicas que ejercieron la jerarquía eclesiástica y la sociedad civil eclesial durante las primeras décadas del siglo XXI en torno a conflictos socioambientales. Por un lado, Espinosa (2015) realiza un detallado recuento de las dinámicas entre los obispos de la Amazonía peruana frente a las movilizaciones indígenas en la selva peruana durante el segundo gobierno aprista (2006-2011) que desembocaron en el enfrentamiento en Bagua –más conocido como el Baguazo– entre los pueblos indígenas y la policía que dejó como saldo 33 muertos, un desaparecido y muchos heridos. En dicha ocasión, los obispos de la Amazonía actuaron públicamente como aliados de los pueblos awajún y wampis emitiendo una serie de pronunciamientos públicos desde febrero de 2008 en el que se manifestaban frente a un conjunto de decretos legislativos que afectaban los territorios amazónicos y los derechos de los pueblos indígenas. Luego del Baguazo, el gobierno aprista acusó a algunos misioneros y al obispo Astigarraga del vicariato de Yurimaguas de haber instigado a los indígenas a levantarse contra el gobierno. Por su parte, la presidencia de la Conferencia Episcopal Peruana, con Miguel Cabrejos a la cabeza, tomó un rol más activo luego del estallido social mediante pronunciamientos que criticaban dichos decretos legislativos, al tiempo que empezaron a citar documentos del Concilio Vaticano II y del papa Pablo VI, referencias vinculadas a la Iglesia progresista en América Latina.

Por su parte, la tesis de Alayza (2020) destaca diferentes niveles de acción de los obispos de la Amazonía peruana como aliados de los grupos amazónicos durante los sucesos de Bagua: (i) reproducen sus discursos en la esfera pública nacional y global, (ii) sirven como mediadores entre autoridades políticas nacionales y policiales, como en el caso de la Curva del Diablo, y (iii) en las regiones amazónicas, les facilitan su infraestructura de locales –salud y educación– así como las radios locales luego de la represión.

Por otro lado, el estudio de Arellano-Yanguas (2014) se distancia de los enfoques *top-down* que enfatizan el rol de la jerarquía eclesiástica y/o de líderes

religiosos y sociales visibles en protestas contra actividades extractivas, frente a lo cual propone un enfoque *bottom-up* de enraizamiento de la Iglesia en sus comunidades locales:

Este involucramiento es mejor entendido como el resultado de un tipo de Iglesia enraizada en comunidades locales marcadas por cuatro características principales: la participación de catequistas en organizaciones locales; un enfoque de espiritualidad del acompañamiento; el rol de los “intérpretes sociales” que ayudan a los representantes de la Iglesia oficial; y la habilidad de los agentes pastorales de incorporar discursos medioambientales y de derechos humanos en marcos interpretativos religiosos (Arellano-Yanguas, 2014, p. 61).

Asimismo, el autor sostiene que la Iglesia solo se involucró en aquellos casos en que las protestas contra condiciones de explotación y conflictos antiextractivistas concitaron la atención del gobierno y de las corporaciones, que sostenían que algunos agentes pastorales eran responsables por la oposición local a las actividades extractivas (Arellano-Yanguas, 2014, p. 65). Así, mediante un análisis de los casos de Majaz, Bagua y Conga, el autor intenta demostrar el rol que ejercieron los agentes pastorales, catequistas e “intérpretes sociales” en la búsqueda de respuesta y solución a las demandas de dichas comunidades frente a proyectos de inversión minera e hidrocarburífera, principalmente.

En la segunda década del siglo XXI, se avizora una revitalización del compromiso tanto de un sector de la jerarquía eclesiástica como de la sociedad civil eclesial en torno a la problemática medioambiental y de los derechos de los pueblos indígenas, frente a los pronósticos poco optimistas de autores como Parker (2012), quienes cuestionaban la ausencia de nuevas identidades sociopolíticas en torno a la problemática ambiental que provengan del espectro religioso. La elección del cardenal argentino Jorge Mario Bergoglio como el papa Francisco en 2013 fue un factor decisivo para la legitimidad, el respaldo y la promoción de dicha misión eclesial panamazónica, lo cual se evidencia desde las primeras referencias a la Amazonía en su visita a Brasil en julio de 2013 hasta su reciente exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonía* publicada en febrero de 2020. Al respecto, frente a las críticas esgrimidas contra una supuesta “politización” del papado, Levine señala que “por sí solo, el papa no puede cambiar las políticas públicas, limpiar el medioambiente, deshacer las marcas de la violencia o barrer la desigualdad. Lo que él trae a la esfera pública es una habilidad de arrojar luces en cuestiones clave, al tiempo que legitima y

anima a aquellos involucrados y los sostiene en sus compromisos” (2016, p. 3). En contrapartida, a nivel intraeclesial frente a los desafíos que enfrenta la Amazonía, Espinosa (2018b) menciona que dicha preocupación ya se expresaba en los documentos finales de la conferencia de Aparecida (2007) –en la que el cardenal Bergoglio cumplió un rol importante– y que encontró una vía de acción concreta con la creación de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) en septiembre de 2014 para aunar los distintos esfuerzos para la protección de la naturaleza y la defensa de las poblaciones –especialmente los pueblos indígenas y sus derechos– que habitan en la región panamazónica.

Asimismo, es importante mencionar que el creciente compromiso de la Iglesia católica –a través de la REPAM– con la realidad amazónica se expresa mediante la escuela de formación de dirigentes indígenas y a través de labores de incidencia a nivel internacional para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y el medioambiente. Así, a fines de 2014, la REPAM participó activamente en la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático (COP20) celebrada en Lima, en la que hizo un llamado a los gobiernos de la región amazónica acerca de su rol frente a la contaminación y el cambio climático que afecta a millones de personas (Espinosa, 2016, p. 55). Posteriormente, en marzo de 2015, la REPAM sostuvo una audiencia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en la que presentó una serie de casos, demandas y propuestas relacionados a afectaciones al ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas y no indígenas en la cuenca amazónica como consecuencia de actividades extractivas, con lo cual la Iglesia católica redefinía sus roles en torno a los ejes de asesoría y acompañamiento, sumándose a los de denuncia y mediación (Zambrano, 2015). Así, en agosto de 2016, la REPAM y la CIDH firmaron un Memorando de Entendimiento para fortalecer las relaciones de cooperación para la defensa de los derechos humanos en la Panamazonía, así como para el intercambio de información y promoción de actividades, planes y proyectos para la exigibilidad de los derechos en grupos de alta vulnerabilidad en la Amazonía¹⁹.

En esa línea, es importante señalar que son pocos los estudios académicos elaborados en torno al proyecto panamazónico durante los últimos años desde una mirada regional y transnacional que, a su vez, no pierda de vista las dinámicas

¹⁹ REPAM. (2020, junio 25). Cartilla para entender el convenio CIDH-REPAM. Recuperado de <<https://redamazonica.org/2020/06/subsidio-convenio-entre-cidh-y-repam-sobre-derechos-humanos/>>

eclesiales a nivel doméstico o nacional. En ese sentido, un evento interesante y pionero a nivel global en la Iglesia católica es la creación de la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA) en junio de 2020, la cual no se limita a un carácter episcopal –como las conferencias de obispos de cada país y continentes–, sino que tiene la participación de miembros de la sociedad civil eclesial como representantes indígenas, misioneros(as), laicos(as), forjando así el carácter propio y los esfuerzos para concretizar la permanencia del proyecto eclesial panamazónico.

2.2. Marco teórico

A partir de la revisión de literatura y con el fin de explorar los factores que incidieron en el fortalecimiento de la agenda panamazónica en la Iglesia católica peruana durante las últimas décadas, se plantea un marco teórico que permita el análisis del estudio de caso. Dicho marco se estructura de la siguiente manera: (i) sociedad civil eclesial y redes, (ii) recursos ideacionales, materiales y organizacionales, (iii) esfera pública y discurso, y (iv) liderazgo carismático.

En primer lugar, para entender la estructura y composición de la Iglesia católica, Romero (2009) distingue dos planos. Por un lado, la Iglesia es un estado eclesiástico (*ecclesiastical state*) en la medida que “tiene su propio sistema de gobierno, encabezado por el papa, con un sistema legal (el derecho canónico) que define los derechos y las responsabilidades de los miembros de la Iglesia” (Romero, 2009, p. 370). Como sostiene la autora, a este nivel se dan las relaciones bilaterales estado-estado y se plantean las analogías entre la jerarquía eclesiástica como un sistema de gobierno religioso y el Estado como un sistema de gobierno político. Por otro lado, la sociedad civil eclesial (*ecclesial civil society*) implica “reconocer los derechos de los creyentes a expresarse a sí mismos y dar voz a sus opiniones, contribuir con sus propios dones y capacidades al progreso de la Iglesia, y autorrealizarse como humanos y ciudadanos de este mundo, lo cual incluye el derecho de asociación, tanto dentro como fuera de la Iglesia, con miras a alcanzar objetivos específicos” (Romero, 2009, p. 370). En ese sentido, se reconoce a la comunidad eclesial –tanto a los religiosos como a los laicos– como una sociedad civil en términos contemporáneos, con los derechos y obligaciones que provienen de su pertenencia al cuerpo eclesial,

pero con un margen de autonomía para su organización con el fin de dar testimonio público de su fe.

En esa línea, una de las formas de organización de actores de la sociedad civil ocurre a través de redes. Keck y Sikkink mencionan que las redes son “formas de organizaciones caracterizadas por patrones de comunicación e intercambio voluntarios, recíprocos y horizontales”, a la vez que el concepto de red “resalta la relación abierta y fluida entre actores comprometidos y conocidos que traban en un área temática especializada” (Keck y Sikkink, citado en Huamaní, 2017, p. 18). A partir de este concepto de redes, las autoras plantean las siguientes características: “a) La centralidad en valores o ideas de principios; b) la creencia de que los individuos pueden hacer la diferencia; c) el uso creativo de información; y d) el empleo de campañas sofisticadas por parte de actores no gubernamentales” (Keck y Sikkink, citado en Huamaní, 2017, p. 21). En el ámbito religioso, Berry (2018) menciona el carácter transnacional de las redes de *advocacy*, así como su dimensión escalar que conecta las dinámicas globales con la realidad local en un contexto crecientemente globalizado.

Un segundo elemento a considerar son los recursos ideacionales, materiales y organizacionales de la Iglesia. Smith (1996) enfatiza en la importancia de los recursos tanto materiales como inmateriales que poseen los actores religiosos y que les permiten incidir de manera disruptiva a favor del cambio en el campo de lo político. Para ello, clasifica los recursos en ideacionales, en el cual tiene un peso considerable la motivación trascendente de los actores; materiales, en el cual se encuentran los recursos financieros, los canales de comunicación preexistentes y los recursos de otras organizaciones; y otros recursos como los vínculos organizacionales transnacionales, la legitimidad privilegiada ante otros actores, así como el posicionamiento geográfico y social de las asociaciones religiosas.

Tabla 1. Tipos de recursos de los actores religiosos

Recursos ideacionales	Recursos organizacionales	Otros recursos
<ul style="list-style-type: none"> • La motivación trascendente (que eventualmente produce discursos) • Ej. Lo sagrado, imperativos morales, íconos y ritos motivadores, legitimación de una flexibilidad organizacional y táctico-estratégica. • Identidad compartida 	<ul style="list-style-type: none"> • Recursos de liderazgo entrenados y con experiencia • Recursos financieros • Congregación de participantes e incentivos de solidaridad • Canales de comunicación preexistente • Recursos de otros movimientos de los que surgieron o apoyaron 	<ul style="list-style-type: none"> • El posicionamiento social y geográfico (ej. La difusión social y las asociaciones de corte transversal que se difunden a través de distintos niveles y sectores de la sociedad) • Vínculos organizacionales transnacionales • Legitimidad privilegiada por la sociedad, organizaciones y opinión pública.

Fuente: Elaboración propia. En base a Smith 1996.

Un tercer elemento lo constituye la esfera pública y los discursos. Habermas (1999) sostiene que los discursos privados de la sociedad emergen al ámbito de lo público en el que los discursos deben estar basados en una razón argumentativa, los cuales circulan entre distintos actores sociales y las autoridades políticas, con lo cual la deliberación se constituye como una forma de interrelación social privilegiada para resolver los problemas públicos. Alayza (2020) plantea que la aceptación por diferentes públicos de los discursos emergentes en la esfera pública local, regional, nacional y global permite en el caso de Bagua que los grupos indígenas ganen el apoyo de grandes sectores ciudadanos, lo que significó el reconocimiento de su lucha afirmada en la defensa del territorio como parte de su identidad.

Un cuarto punto es el liderazgo carismático, definido por Weber como el liderazgo “que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada)” (2008, p. 172). A este liderazgo se le atribuyen características que son favorables en torno al cambio social. En la línea del papado como un liderazgo global, Shani (2009) menciona la importancia que tiene esta figura tanto en temas religiosos como seculares del mundo contemporáneo, el creciente rol que ejerce en las relaciones internacionales como líder global, así como la visibilidad pública de su figura incrementada por la globalización. Por su parte, Osorio (2019) plantea dos elementos para analizar el liderazgo del papa Francisco: el camino-meta, por el cual se plantean las rutas que los miembros de la Iglesia han de seguir para ser consecuentes con su misión en el mundo, y la política del apelo, por el cual el líder

demanda constantemente la acción de estos. Ello implica una visión determinada de la realidad y un posicionamiento a partir del cual realizar la lectura social y religiosa desde la cual se actúa.



Capítulo 3: Metodología

A partir del desarrollo del estado de la cuestión y el marco teórico, el presente capítulo plantea la metodología del trabajo de investigación. Para ello, la sección se subdivide en (i) la pregunta principal de investigación y las subpreguntas, (ii) la hipótesis principal y las hipótesis alternativas, y (iii) el diseño metodológico.

3.1. Pregunta principal y subpreguntas de investigación

Como se ha evidenciado en el estado de la cuestión, la Iglesia católica se configura tanto teórica como históricamente en términos de una institución jerárquica y burocrática, caracterizada por los lentos ciclos en los procesos de adaptación a sus reformas. Por otro lado, se presencia un impulso de procesos a nivel eclesial, tanto en el Perú como en la región, en torno a las múltiples problemáticas que vive la Panamazonía, así como sobre la misión y el planteamiento de soluciones integrales desde la Iglesia junto a otros organismos de la sociedad civil tanto a nivel doméstico como internacional, todo ello en un período de tiempo relativamente corto que parte en la primera década del siglo XXI y adquiere relevancia con la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe celebrada en Aparecida (Brasil) en 2007. A ello, se añade el hecho de que la realidad amazónica no era una prioridad eclesial a nivel de los episcopados nacionales y continentales, como tampoco de la Iglesia universal. Tomando en consideración dicha discusión, se plantea la siguiente pregunta de investigación:

¿Qué factores intervinieron en el fortalecimiento de la presencia pública de la Iglesia católica peruana en la agenda panamazónica desde la conferencia de Aparecida (2007) hasta la publicación de la exhortación apostólica *Querida Amazonía* (2020)?

A partir de la pregunta principal, se plantean las siguientes subpreguntas:

1. ¿Cuál es el factor preponderante de los cuatro identificados?
2. ¿Cuáles son los puntos débiles detectados en los factores identificados?

La primera subpregunta responde a la interrogante sobre el peso relativo de los factores identificados y si hay algún elemento que reorganiza a los demás, lo que requiere de una ponderación de los factores. La segunda subpregunta se plantea con el objetivo de postular las limitaciones y/o puntos débiles de los factores identificados, los cuales podrían influir en los avances, retrocesos o estancamientos en la labor social de la Iglesia católica en la Amazonía peruana.

3.2. Hipótesis principal e hipótesis alternativas

La hipótesis principal sostiene que el contexto de movilización de las demandas indígenas en la Amazonía peruana durante la primera década del siglo XXI llevó a organismos y agentes pastorales de la Iglesia católica, impulsados por la conferencia de Aparecida en 2007, a involucrarse más activamente en la agenda amazónica debido al enraizamiento social y a su presencia histórica en territorio panamazónico a través de la conformación de redes socioeclesiales y la generación de espacios públicos eclesiales fortalecidos por el liderazgo del papa Francisco. En ese contexto, algunos obispos de la Amazonía lograron posicionar dicha agenda dentro de la institucionalidad eclesial. Esto se vio potenciado y fortalecido en el marco de un proyecto panamazónico continental con la creación de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) en 2014, así como al interés y recepción por parte de Roma bajo el pontificado de Francisco mediante documentos eclesiales como la encíclica *Laudato si'*, el *Documento final* del Sínodo Panamazónico y la exhortación *Querida Amazonía*, esta última producto del proceso presinodal y de la celebración del Sínodo para la Amazonía en octubre de 2019 en Roma, el cual fue inaugurado por Francisco junto a los pueblos indígenas en Puerto Maldonado (Perú) en enero de 2018.

Así, se plantean 4 factores que intervinieron en el fortalecimiento del rol público de la Iglesia católica peruana en la Panamazonía: (i) la dinámica conjunta entre jerarquía eclesiástica y sociedad civil eclesial; (ii) los recursos ideacionales, materiales y organizacionales; (iii) las redes transnacionales de organización; y (iv) el liderazgo del papa Francisco. Estos factores serán explicados a continuación.

Un primer factor se refiere a la dinámica conjunta entre jerarquía eclesiástica y sociedad civil eclesial para impulsar el proyecto eclesial panamazónico. Así, si bien

en términos analíticos es importante diferenciar ambas categorías por la responsabilidad y el posicionamiento que asumen dentro de la estructura eclesial, en el marco de la acción eclesial panamazónica tanto la jerarquía eclesiástica – representada por los obispos– como la sociedad civil eclesial –constituida por misioneros(as) y laicos(as)– se interrelacionan y fortalecen mutuamente en los procesos de reflexión, acción y proyección eclesiales para abordar las problemáticas contemporáneas del territorio amazónico. En esa línea, el compromiso, acompañamiento y enraizamiento de los misioneros(as) y laicos(as) junto a la población amazónica encuentra apoyo y respaldo en los obispos involucrados en la causa amazónica, quienes impulsan la agenda desde sus respectivos vicariatos apostólicos o desde sus cargos en las conferencias episcopales de cada país, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) o desde órganos adscritos a Roma, como el Pontificio Consejo “Justicia y Paz”²⁰ o la Secretaría General del Sínodo de los Obispos. Ahora bien, es necesario mencionar, en línea con la diversidad intraeclesial, que existen sectores eclesiales y círculos eclesiásticos reacios a la reforma de la Iglesia impulsada por el papa Francisco, así como a las propuestas planteadas por el *Documento final* del Sínodo en torno a la ordenación de los *virii probati*²¹, el diaconado femenino²² y la inculturación de la liturgia a las formas de vida de los pueblos amazónicos, lo cual demuestra (una vez más) las tensiones existentes en la Iglesia posconciliar entre quienes defienden la inmutabilidad de la tradición como depósito de la fe y quienes plantean la apertura al mundo para seguir de manera más fiel las enseñanzas evangélicas.

²⁰ De acuerdo al motu proprio “Humanam Progressionem” del papa Francisco, desde el 1 de enero de 2017 las tareas del Pontificio Consejo “Justicia y Paz” confluyen en el nuevo Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral. Este dicasterio –equivalente a la figura de los ministerios en el gobierno de la Iglesia– se encarga de la promoción y acciones dirigidas al “cuidado de los bienes de la justicia, de la paz y de la salvaguarda de la creación, así como a las cuestiones que conciernen al desarme, a los derechos humanos, a la movilidad humana, a la salud y a las obras de caridad”. Recuperado de <<https://www.humandevlopment.va/es.html>>

²¹ La expresión «*virii probati*» se refiere a los varones casados de probada virtud reconocidos por la comunidad a quienes se les concede el derecho extraordinario de ser ordenados sacerdotes.

²² El diaconado femenino es un ministerio (servicio para atender las necesidades pastorales de la Iglesia) que data de los orígenes del cristianismo. La figura y el rol que desempeñaron las diaconisas viene siendo estudiado y debatido fuertemente en las últimas décadas, en la medida de que existe la posibilidad de que puedan bautizar, casar, anunciar el Evangelio en la liturgia, entre otras labores más. El punto álgido del debate está en la potencial ordenación de las mujeres como diaconisas, práctica que hasta el momento está reservada para los varones. El papa Francisco ha establecido dos comisiones pontificias para el estudio del diaconado femenino: la primera en agosto de 2016 y la segunda en abril de 2020, meses después de la celebración del Sínodo para la Amazonía en Roma.

Un segundo factor está constituido por los recursos propios con los que cuenta la Iglesia católica, los cuales pueden clasificarse en ideacionales, materiales y organizacionales. Entre los recursos ideacionales se encuentra una articulación de discursos públicos, los cuales refieren a procesos sociales de organización y actoría pública frente a la problemática panamazónica desde la reflexión crítica a la luz de la fe y una espiritualidad amazónica inculturada. Esto se evidencia en dos niveles. Uno primero, a nivel intraeclesial, en el cual se articulan las voces no solo de agentes eclesiales, sino también de los pueblos indígenas y de los misioneros(as) que adoptaron la fe inculturada a través del proceso presinodal de consulta para la elaboración del documento de trabajo del Sínodo Panamazónico. El segundo, a un nivel extraeclesial, en el cual el magisterio pontificio de Francisco –a partir de sus encíclicas como *Laudato si'* y la exhortación postsinodal *Querida Amazonía*– entra en diálogo con organismos internacionales como Naciones Unidas y las iniciativas de movimientos y organismos no gubernamentales (ONG) en defensa de la Amazonía, con particular énfasis en los pueblos indígenas y en la problemática ambiental. A ello se suman los recursos materiales, entre los que cabe señalar los recursos financieros, los espacios para congregarse y los medios de comunicación.

Un tercer factor refiere a la articulación de redes organizativas transnacionales por parte de la Iglesia católica con miras a la consolidación de un proyecto panamazónico continental mediante la creación de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) que agrupa a 9 países sudamericanos²³, así como la recepción de dicha iniciativa por parte de Roma. Entre los recursos organizacionales destacan los liderazgos con experiencia, canales y redes de comunicación preexistentes, así como la articulación territorial de dicho proyecto eclesial, tanto a nivel de los vicariatos apostólicos de la Amazonía –considerados como tierras de misión que no gozan de la consolidación de una diócesis– como a nivel transnacional de las Iglesias locales con territorio amazónico reunidas en una gran red eclesial regional. En ese sentido, el carácter transnacional de la Iglesia panamazónica se articula, al menos, en dos sentidos. El primero, en el que diversos organismos eclesiales de carácter transnacional –como el Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, Cáritas Internationalis y las congregaciones religiosas– establecen vínculos internacionales en materia de incidencia y defensa de los derechos humanos con la REPAM, fortaleciendo y

²³ Los 9 países con territorio panamazónico son Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guayana Francesa (territorio ultramar), Guyana, Perú, Surinam y Venezuela.

canalizando el flujo de dinámicas eclesiales a nivel regional y con la curia romana. El segundo sentido del carácter transnacional de la Iglesia responde a la inserción de la acción eclesial panamazónica en un contexto internacional marcado por el creciente interés y/o preocupación de diversos actores internacionales en torno al “espacio global” construido en torno a la Amazonía. Así, la Iglesia –a través de sus organismos y/o redes socioeclesiales– entra en diálogo y acción con organismos internacionales, sistemas de protección de derechos humanos, organizaciones indígenas y ONG.

Un cuarto factor es el liderazgo del papa Francisco, quien desde su magisterio pontificio inaugurado en 2013 impulsó y respaldó la acción eclesial en territorio amazónico. En la línea de Shani (2008), esto se demuestra en tres sentidos. El primero es a través de los documentos magisteriales escritos por el papa Francisco, como la encíclica *Laudato si'* (2015) y la exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonía* (2020), los cuales no abordan exclusivamente temas doctrinales, sino también los problemas seculares de la realidad política, social y ecológica que afectan a la humanidad desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia²⁴. El segundo es el creciente liderazgo del papado en las relaciones internacionales, lo cual se manifiesta en las alocuciones del pontífice dirigidas hacia organismos internacionales, foros multilaterales, así como la comunidad internacional desde el denominado “humanismo católico” del papa Francisco²⁵, con implicancias éticas, sociales y políticas para la realidad del Sur global y, específicamente, de América Latina. Finalmente, se encuentra la visibilidad pública de la figura del papa –incrementada por la globalización–, en la que sus gestos, palabras e iniciativas relativas al acontecer histórico no son indiferentes para los creyentes ni tampoco para los no creyentes de diversas partes del mundo. Estas dimensiones del factor Francisco posibilitaron la cascada de acontecimientos que sucedieron desde el discurso dirigido en julio de 2013 a los obispos brasileños durante su primer viaje pastoral a Brasil hasta la celebración del Sínodo para la Amazonía en octubre de 2019, a un ritmo imprevisible en una estructura eclesial reacia a los cambios en un tiempo tan limitado.

²⁴ Este doble abordaje complementario –uno de carácter más espiritual y otro de cariz sociopolítico desde la Doctrina Social de la Iglesia– se demuestra en la encíclica *Laudato si'*, la cual llama al cuidado de la hermana Madre Tierra desde el modelo de espiritualidad de san Francisco de Asís, como de denuncia del capitalismo salvaje, el extractivismo y la “cultura del descarte” que afecta a la humanidad, especialmente a los más pobres. Por su parte, la exhortación *Querida Amazonía* expresa los cuatro grandes sueños del papa Francisco para la Amazonía: social, cultural, ecológico y eclesial.

²⁵ Roncagliolo, S. (2017, enero 27). El papa progresa. *El Comercio*. Recuperado de <<https://elcomercio.pe/opinion/columnistas/papa-progre-santiago-roncagliolo-161284-noticia/>>

Otras potenciales hipótesis alternativas responden exclusivamente a la lógica del enraizamiento eclesial o al papel ejercido por los documentos magisteriales como el documento de los obispos en Aparecida o del papa Francisco. Por un lado, el paradigma de la Iglesia enraizada sostiene que el acompañamiento de los agentes pastorales y religiosos a la población local y sus comunidades en conflictos socioambientales impulsaría a reformular su acción eclesial y a generar un progresivo involucramiento en movimientos sociales y comunidades de base, lo cual incidiría en el fortalecimiento de la agenda ecologista de la Iglesia. Así, en el caso peruano, el conflicto de Bagua (2007-2009) habría sido un potencial catalizador para el fortalecimiento de la acción social eclesial de los siguientes años en la Amazonía peruana.

Por su parte, desde un enfoque más institucional, la conferencia de Aparecida, celebrada en la ciudad brasileña del mismo nombre en 2007, habría sido un soporte para que los obispos de la Amazonía asuman un papel más activo en la agenda eclesial amazónica a partir de la recepción del documento conclusivo, el cual menciona explícitamente a la Amazonía como un lugar privilegiado de la acción evangelizadora de la Iglesia latinoamericana en el siglo XXI. En la misma línea va la hipótesis alternativa que sugiere que el proyecto eclesial panamazónico respondería al énfasis puesto por el papa Francisco en la protección y conservación medioambiental, lo cual se expresa principalmente en su encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común o en la celebración del Sínodo para la Amazonía.

3.3. Diseño metodológico

La metodología propuesta para la presente investigación es de corte cualitativo, en la medida que se trata de un caso de estudio atípico por dos motivos principalmente. En primer lugar, porque el proyecto eclesial panamazónico ha logrado 'sortear' con relativo éxito las particularidades que impone una estructura eclesiástica esencialmente conservadora, poco proclive al cambio en su organización en un corto tiempo –resultado, en parte, de la ola promovida por el papa Francisco en la estructura eclesial–. Para ello, las categorías de jerarquía eclesiástica y sociedad civil eclesial de carácter transnacional resultan fundamentales, así como la interacción entre ambas esferas desde un enfoque de red. Un segundo motivo se encuentra en el creciente

protagonismo y relevancia del rol público de la Iglesia católica en la Panamazonía, lo cual resulta sintomático si tomamos en cuenta que hace unas décadas atrás, la agenda panamazónica no era vista como prioritaria en la institución eclesial global, ni tampoco al interior de los episcopados nacionales con territorio amazónico. En esa línea, el poco optimismo de Parker (2012) sobre la posibilidad de la forja de nuevas identidades sociopolíticas a partir de marcos de interpretación religiosos en torno a la problemática socioambiental brinda una idea del estado de cosas hace poco menos de una década atrás. Para ello, es importante tomar en cuenta el contexto internacional, tanto a nivel eclesial por medio de las conferencias episcopales latinoamericanas que, en buena medida, marcan el pulso de las tendencias eclesiales de los obispos y definen las líneas generales que ha de seguir la Iglesia en América Latina, como a nivel extraeclesial, con la incidencia pública del movimiento indígena y el creciente debate en torno a los temas étnicos y ecológicos desde la academia, las ONG y la comunidad internacional.

Respecto al objeto de estudio, es importante señalar que, si bien se analizan los factores que incidieron en el fortalecimiento de la agenda panamazónica en la Iglesia católica en el Perú, el estudio no pretende circunscribirse única ni exclusivamente a un análisis nacional, esto es, limitado a las fronteras del territorio peruano. Esto fundamentalmente por dos motivos. En primer lugar, en la medida que el presente trabajo caracteriza a la Iglesia católica como un actor transnacional, no se pueden omitir los vínculos que establece la Iglesia católica en el Perú con el Vaticano, ni a nivel regional con el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), con los episcopados nacionales de países vecinos –especialmente la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB)– ni con órganos de órdenes religiosas como la Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina y El Caribe (CPAL). En segundo lugar, en la medida que la Amazonía se configura como un espacio global en el que confluyen diversos actores transnacionales, se hace necesario considerar variables externas a los límites que impone la soberanía nacional de un Estado. Así, se estudiará a la Iglesia católica en el Perú, sin dejar de considerar los actores eclesiales y extraeclesiales que actúan a un nivel regional y/o global e inciden en el fortalecimiento de la agenda eclesial panamazónica a nivel nacional.

El enfoque metodológico guía para el presente caso de estudio es el análisis histórico comparativo, el cual permite entender la causalidad en la medida que implica el análisis de causas acumulativas que posibilitan observar cambios continuos pero

graduales en el tiempo (Mahoney & Rueschemeyer, 2003). Así, el método histórico comparativo considera la historia previa a una coyuntura crítica –según los factores explicitados– y la historia reciente para dar cuenta cómo se robustecen dichos factores y terminan produciendo la agenda en cuestión y los actores que inciden en ella. En esa línea, el análisis histórico comparativo es una herramienta analítica útil para el estudio de un actor social complejo como la Iglesia católica a través del tiempo, a la vez que permite identificar actores, eventos y coyunturas clave que posibilitaron el fortalecimiento de la actoría pública de la Iglesia en la agenda panamazónica, así como el ritmo y el tiempo que influyen en la forma como funcionan las variables, lo cual se explicita en la cascada de acontecimientos en la historia reciente de la Iglesia católica en la Panamazonía en un marco temporal relativamente corto para una estructura eclesial esencialmente conservadora y reacia al cambio (para una línea del tiempo, véase el Anexo C).

En ese sentido, como parte de las herramientas metodológicas para el recojo de la información, se realizan entrevistas semiestructuradas a miembros y/o agentes de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM), del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS). A partir del perfil y las labores que desempeñan, los entrevistados se clasifican en laicos(as), misioneros(as), agentes pastorales y asesores, ello con el objetivo de que se haga patente una diversidad de miradas al interior del cuerpo eclesial sobre el evento de investigación. Asimismo, se entrevistan a miembros de otras entidades extraeclesiales, como ONG o instituciones de la sociedad civil que también se involucran en la agenda amazónica, con la finalidad de ponderar los balances sobre el papel de la Iglesia católica en la Amazonía durante los últimos años (para la lista de entrevistados, véase el Anexo D).

En segundo lugar, se procede a analizar los documentos magisteriales y eclesiales, tales como el *Documento de Aparecida*, la encíclica *Laudato si'* y la exhortación apostólica *Querida Amazonía*, así como los pronunciamientos del Consejo Episcopal Latinoamericano, la Conferencia Episcopal Peruana y de los obispos de la Amazonía peruana y de otros países con territorio amazónico (véase el Anexo E). Esta sistematización de fuentes primarias es importante ya que, como señala Romero, “la experiencia de la Iglesia está llena de comunicados y documentos que dan opiniones y toman posición en asuntos sociales, así como en temas doctrinales relacionados a la enseñanza de la Iglesia” (2009, p. 392). Además, de

manera complementaria, se analizan instrumentos jurídicos internacionales –tratados, leyes, pactos– y documentos oficiales de organismos internacionales como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), así como informes del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. También resulta relevante considerar los pronunciamientos oficiales, informes y/o comunicados de organizaciones indígenas y ONG, entre las que se puede mencionar a la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDASEP) y la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP).

Entre las ONG ambientalistas y de derechos humanos, resaltan Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR), el Instituto del Bien Común, el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), el Instituto de Democracia y Derechos Humanos (IDEHPUCP) y Servicios de Comunicación Intercultural (Servindi). Este análisis servirá para trabajar la dimensión discursiva en torno a la Panamazonía, en la cual se refleja tanto la problemática ambiental como la de los pueblos indígenas, así como las posturas de diversos actores en constante diálogo y crítica a la presencia y actoría de la Iglesia católica en la Panamazonía a partir de la red global de discursos públicos de los cuales se alimenta.

Capítulo 4: Factores que inciden en el fortalecimiento de la agenda panamazónica en la Iglesia católica en el Perú

En el presente capítulo, se exploran los cuatro factores identificados a partir de la hipótesis principal: (i) la dinámica conjunta de actores eclesiales (jerarquía eclesiástica y sociedad civil eclesial); (ii) los recursos materiales e ideacionales que dispone la Iglesia; (iii) los recursos organizacionales de la Iglesia a partir de la conformación de redes socioeclesiales; y (iv) el liderazgo del papa Francisco. En ese sentido, se realiza una descripción de los actores, los procesos y los discursos desplegados para el fortalecimiento de la agenda panamazónica a partir de la actoría pública de la Iglesia católica peruana, a la vez que se incorporan referencias al escenario sociopolítico y eclesial latinoamericano.

4.1. La dinámica conjunta de actores eclesiales

Un primer factor es la dinámica conjunta de los actores eclesiales, es decir, la interacción mutua entre un sector de la jerarquía eclesiástica comprometido con la agenda panamazónica con la sociedad civil eclesial que se organiza, trabaja y acompaña a los pueblos amazónicos y las causas que defienden. Con fines analíticos, el subcapítulo se desarrolla a partir de la división entre jerarquía eclesiástica y sociedad civil eclesial, aunque –como se pondrá en evidencia– una gran parte de las acciones socioeclesiales desplegadas ponen de relieve la mutua interacción entre ambas categorías del cuerpo eclesial.

4.1.1. Jerarquía eclesiástica

La jerarquía eclesiástica está constituida por los obispos bajo la autoridad del papa, el cual ejerce la primacía como obispo de Roma sobre los demás obispos del mundo. Estos constituyen el estado eclesiástico, es decir, la administración de la estructura eclesial de forma jerárquica, orgánica y burocrática (Grzymala-Busse, 2012; Romero, 2009). Dicho estado eclesiástico se constituye tanto a nivel político-eclesiástico por medio de la Santa Sede a través de sus delegaciones diplomáticas con representación oficial por medio de las nunciaturas apostólicas, como del gobierno

del territorio de 44 hectáreas que corresponde al Estado de la Ciudad del Vaticano, con soberanía estatal desde la firma de los Pactos de Letrán en 1929.

Los obispos, eventualmente, pueden ser nombrados cardenales por decisión del papa. Mientras el episcopado refiere al gobierno pastoral que ejerce un obispo sobre su diócesis –llamada también iglesia local– por encargo del papa, el cardenalato refiere a una “dignidad” otorgada por el sumo pontífice a obispos y –en algunos casos– a sacerdotes de su confianza para que lo aconsejen de manera más cercana en la toma de decisiones en pro de la Iglesia universal. Mientras la edad límite de ejercicio del episcopado es 75 años, luego del cual cada obispo debe presentar su renuncia ante el papa, el cardenalato es vitalicio, con la sola objeción de que una vez que cumplan los 80 años los cardenales ya no podrán participar de un eventual cónclave para la elección de un nuevo papa.

En el ámbito público y bajo una concepción general, se asume la figura de la Iglesia como exclusivamente vinculada a la jerarquía eclesiástica o, en el extremo de los casos, constituida únicamente por esta. Lo cierto es que dicha asunción tácita –además de errónea por ser incompleta– requiere un análisis más detallado tanto de los múltiples actores eclesiales como de las dinámicas que se ejercen tanto a un nivel intraeclesial como a uno extraeclesial.

Frente al excesivo –o, en ocasiones, exclusivo– énfasis de la mayoría de estudios sobre la Iglesia católica en la agencia de la jerarquía eclesiástica (sobre todo, del papel de los obispos), surgieron algunas voces críticas desde la academia que llamaban implícitamente a volver al significado de lo *eclesial* para observar detenidamente a los otros actores que participaban desde diversos ámbitos intraeclesiales y que también ejercían un rol activo importante en la misión de la Iglesia desde espacios poco explorados (Arellano-Yanguas, 2014; Espinoza, 2015, 2018; Levine, 2009; Pérez, 2020; Romero, 2009). En la línea temática de la presente investigación, un ejemplo de estos trabajos es el desarrollado por Arellano-Yanguas (2014), en el cual frente a un enfoque *top-down* que privilegia la actoría de ciertos líderes religiosos reconocidos por la sociedad, propone uno *bottom-up* de enraizamiento eclesial en las comunidades rurales y el acompañamiento a nivel local y de bases que desempeñan los agentes pastorales en el contexto de conflictos socioambientales frente a economías extractivas en algunas regiones mineras del norte peruano. Por su parte, a partir del caso de La Oroya, Pérez (2020) reconoce la importancia de los liderazgos religiosos en la protesta social –como el arzobispo de

Huancayo Pedro Barreto—, así como de organizaciones religiosas y agentes pastorales que se involucran en las diversas estrategias de protesta y participan en la vida política desde lo local. Tomando en cuenta dichos aportes, se desarrolla el caso de la Amazonía peruana.

4.1.1.1. Obispos de la Amazonía peruana

En el caso de la Iglesia católica en la Amazonía, la complejidad territorial, geográfica y cultural de dicho espacio impone sus retos particulares a la acción eclesial. Por ello, si bien los agentes pastorales, los misioneros y misioneras, y el laicado cumplen un papel importante en la configuración de la Iglesia amazónica, también es necesario tomar en consideración a los obispos como pastores de las iglesias locales de la Amazonía peruana constituidas en vicariatos apostólicos. Como se señaló anteriormente, los vicariatos son considerados como zonas de misión sin un clero local estable y con un laicado reducido, a diferencia de las diócesis que son jurisdicciones eclesiásticas plenamente constituidas. En el caso peruano, los 8 vicariatos apostólicos existentes pertenecen a la Amazonía peruana, también llamada selva peruana. Cada uno de estos está confiado a una congregación religiosa, cuyo obispo normalmente pertenece a dicha congregación. Los ocho vicariatos son Iquitos (agustinos), Jaén (jesuitas), Pucallpa (misioneros de Quebec y salesianos), Puerto Maldonado (dominicos), Requena (franciscanos), San José del Amazonas (franciscanos y claretianos), San Ramón (franciscanos) y Yurimaguas (pasionistas) (para una lista de los obispos de los vicariatos de la selva peruana de la etapa posconciliar, véase el Anexo F).

Para el presente estudio de caso, los obispos de la Amazonía peruana retomaron un rol activo y coordinado a partir de 2006 (anteriormente, lo habían hecho en la década de 1970 con los vientos conciliares), en el contexto de las movilizaciones indígenas frente a una serie de decretos legislativos que atentaban contra el pleno ejercicio de sus derechos colectivos y su personalidad jurídica en tanto “pueblos” en un contexto de economía extractiva y del *boom* de los *commodities* (2003-2013). Así, publicaron una serie de comunicados desde febrero de 2008, durante el conflicto socioambiental de Bagua, frente a las crecientes demandas por parte de los pueblos indígenas hacia el Estado y la negativa de este a reconocerles tanto sus derechos como la propia noción y el ejercicio de su ciudadanía.

Luego de la celebración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida (Brasil) en mayo de 2007, los obispos de la selva peruana se reunieron en el Encuentro de Pastoral Indígena de la Amazonía peruana en Lima del 11 al 15 de febrero de 2008. En dicho encuentro participaron 52 personas provenientes de seis vicariatos –entre obispos, sacerdotes, religiosas e indígenas– y representantes del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Como menciona el comunicado final de dicha reunión²⁶, los obispos y laicos allí congregados asumieron la misión social y medioambiental relanzada en Aparecida. En esa línea, reconocen que la Amazonía es una región geopolítica estratégica del mundo en la que se vulneran los derechos de grandes sectores de la población amazónica –con especial énfasis en los pueblos indígenas–, a la vez que subrayan la existencia de compromisos y tratados internacionales como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada en septiembre de 2007. Asimismo, expresan su preocupación por los proyectos de ley 840 (denominado “Ley de la Selva”), 1770, 1990 y 1992, al tiempo que demandan que la formulación de políticas de desarrollo de la selva peruana incluya los siguientes elementos: la seguridad jurídica de los territorios indígenas, la relación de los pueblos indígenas con estos territorios, el respeto a sus instituciones y autoridades, el derecho de consulta, la participación ciudadana y el cuidado del medioambiente.

Los dos comunicados más importantes de los obispos de la Amazonía peruana por su contenido y por la repercusión pública que tuvieron fueron el del 27 de agosto de 2008 y el del 5 de mayo de 2009, ambos en el contexto de los paros convocados por las organizaciones indígenas amazónicas en las luchas por preservar la autonomía de decisión sobre sus territorios frente al segundo gobierno aprista (2006-2011) que buscaba relajar sus derechos favoreciendo la venta de las tierras a grandes empresas a través de la publicación de una serie de decretos legislativos. En ellos, los obispos disciernen la realidad amazónica a la luz del *Documento de Aparecida*, así como de los discursos públicos que parten de la realidad local de los pueblos indígenas, a la vez que demandan urgentemente la atención del Estado hacia los pueblos indígenas amazónicos, sobre todo el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT.

²⁶ Comunicado de los obispos de la selva peruana frente a la situación actual de la Amazonía. Febrero de 2008.

En el comunicado del 27 de agosto de 2008, los obispos de la Amazonía peruana señalan que se reunieron en Lima para analizar la situación de los pueblos indígenas amazónicos y el impacto de los decretos legislativos promulgados por el Ejecutivo en relación con sus territorios. En línea del comunicado de febrero de 2008, reiteran la importancia de promover espacios de diálogo entre el Estado y los pueblos indígenas en el que se promuevan los derechos de estos últimos, acorde con los convenios y tratados internacionales suscritos y ratificados por el Estado peruano. Asimismo, remarcan algunas recomendaciones realizadas por el CAAAP sobre los decretos legislativos promulgados por el Poder Ejecutivo, tales como la necesidad de que el Estado brinde seguridad jurídica a los territorios de los pueblos indígenas; la revisión de la constitucionalidad de los decretos legislativos 1015, 1073, 1064, 1079, 1081, 1089 y 1090; la implementación de mecanismos de consulta y consentimiento libre, previo e informado según el Convenio 169 y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; y el establecimiento de políticas coherentes de saneamiento legal de territorios y políticas de ordenamiento territorial²⁷. Dicho comunicado se dio en el contexto del primer paro convocado por las organizaciones indígenas en la selva peruana contra los decretos 1015 y 1073 – posteriormente derogados por el Congreso–, cuyas movilizaciones se desarrollaron en los departamentos de Amazonas, Loreto y Urubamba (Cusco) a la par que discurrían intentos de diálogo entre el gobierno, AIDSESP y representantes de los pueblos indígenas (Alayza, 2020).

Es importante señalar que el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) emitió una declaración pastoral²⁸ el 3 de septiembre de 2008, en el cual reconocía las graves condiciones de pobreza y desigualdad de las comunidades nativas amazónicas y andinas que impedían el pleno goce de sus derechos, se comprometían a seguir acompañando a sus hermanos y hermanas de las comunidades nativas, a la vez que invocaban a las autoridades y líderes sociales y políticos a desarrollar acciones conjuntas para el pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas con miras a un desarrollo inclusivo e integral.

Meses después, del 2 al 6 de febrero de 2009, se realizó un nuevo Encuentro de Pastoral Indígena de la Amazonía peruana en Lima, en el cual participaron los

²⁷ Comunicado de los obispos de la selva peruana. 27 de agosto de 2008.

²⁸ Declaración pastoral “Por un Perú inclusivo”. Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP). 3 de septiembre de 2008.

indígenas, obispos, sacerdotes y religiosas de siete vicariatos apostólicos de la Amazonía, así como representantes del CAAAP. Entre los puntos más resaltantes del comunicado final²⁹, señalan que el modelo de desarrollo actual basado en actividades extractivas amenaza la diversidad biológica y cultural de la Amazonía; que los tratados de libre comercio (TLC), las leyes para su implementación y los contratos para la exploración y explotación de recursos naturales firmados por el gobierno colocan en situación de gran desventaja a los pueblos indígenas frente a las grandes empresas nacionales y transnacionales y afectan sus derechos fundamentales; y critican el modelo neoliberal dominado por las transnacionales en un contexto de crisis financiera mundial. En dicho pronunciamiento, exhortan al Estado peruano a revisar el modelo económico actual con miras a construir un modelo de desarrollo inclusivo y justo, a la vez que demandan la implementación de normas nacionales para el cumplimiento de los convenios y tratados internacionales que el Estado ha suscrito en materia de derechos humanos, derechos indígenas, biodiversidad y medioambiente. Las referencias al *Documento de Aparecida* se reiteran por cada punto señalado y justifican dicho pronunciamiento a la luz del magisterio eclesial.

En el contexto del segundo paro amazónico y las movilizaciones convocadas por las organizaciones indígenas desde el 9 abril de 2009, los obispos de la Amazonía peruana emitieron un pronunciamiento³⁰ el 5 de mayo en el cual señalan que, en nombre de un sesgado concepto de desarrollo, el Estado permite la deforestación de grandes extensiones de bosques primarios en favor de empresas nacionales y transnacionales para la inversión en plantaciones, a la vez que son testigos de la contaminación de los ríos como consecuencia de la minería y la extracción de petróleo de manera irresponsable, así como de la tala indiscriminada de madera. En la línea de sus anteriores pronunciamientos, enfatizan que el Estado no ha tomado en cuenta el derecho de los pueblos indígenas a ser escuchados, tal como lo indica la Constitución Política del Perú, el Convenio 169 y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Para sustentar dicho punto, mencionan el Informe de la Comisión de Expertos de Aplicación de Convenios de la OIT, publicado en febrero de 2009, en el que se exhorta al gobierno peruano a avanzar

²⁹ Pronunciamiento de los obispos de la selva "Valor y desarrollo de los pueblos de la Amazonía peruana". 6 de febrero de 2009.

³⁰ Pronunciamiento de los obispos de la Amazonía ante el paro de los pueblos amazónicos. 5 de mayo de 2009.

en el diseño de mecanismos apropiados para la participación de los pueblos indígenas, así como a consultarles en las medidas que los afecten directa o indirectamente.

En los siguientes puntos del pronunciamiento, los obispos amazónicos muestran una postura crítica hacia el gobierno debido a que las poblaciones ribereñas y amazónicas no tienen el amparo legal para defender sus reclamos, especialmente en lo concerniente a la seguridad jurídica de sus tierras y territorios. Asimismo, señalan que las normas legales que el Estado promulgó en 2008 (2 leyes y 7 decretos legislativos) no aportan al desarrollo integral de la población amazónica, por lo que invocaban al presidente Alan García y al Congreso de la República a derogar dichos dispositivos legales y contribuir a la formulación de nuevas normas con la participación de los pueblos amazónicos, a la vez que pedían a estos últimos a unirse para buscar el bien común mediante una mesa de auténtico diálogo. Ante el potencial estallido del conflicto, los obispos enfatizan que no quieren violencia, por lo que invocan al gobierno y al Congreso a que muestren intenciones de dialogar con el fin de buscar soluciones justas y pacíficas a la problemática de los pueblos amazónicos, al tiempo que piden a los medios de comunicación a que muestren información veraz a la opinión pública sobre la realidad de la Amazonía peruana.

Un mes después del pronunciamiento de los obispos de la selva y tras más de 50 días de paralización de la carretera Fernando Belaunde Terry, se produjo el desalojo de los manifestantes por parte de un contingente policial a la altura de la zona conocida como la “Curva del Diablo” en la provincia de Utcubamba (Amazonas). Durante el fatídico pero previsible desenlace del 5 de junio de 2009 conocido como el Baguazo, algunos obispos como Santiago García de la Rasilla del vicariato de Jaén – jurisdicción eclesiástica a la que pertenecen Bagua y Utcubamba– y José Luis Astigarraga del vicariato de Yurimaguas participaron activamente en los roles de mediación del conflicto. Luego del estallido socioambiental que dejó como resultado 33 muertos, numerosos heridos y un desaparecido, el gobierno aprista tomó represalias en contra del obispo Astigarraga acusándolo de haber incitado el levantamiento indígena, así como hostigó a la radioemisora Oriente del vicariato de Yurimaguas y amenazó con la expulsión del país a los misioneros Mario Bartolini y Paul McAuley³¹ (Espinosa, 2015). Posteriormente, el Baguazo fue evaluado por el

³¹ Una mención especial a Paul McAuley, misionero de los Hermanos de La Salle, cuyo cuerpo fue encontrado calcinado en la comunidad estudiantil intercultural “La Salle”, ubicada en el distrito de Belén

obispo Astigarraga como un momento decisivo para la Iglesia católica de cara a la realidad amazónica, tal como lo fue para el Estado peruano y el debate nacional sobre la Amazonía y los pueblos indígenas amazónicos. Así lo relata Laura Vargas, exsecretaria ejecutiva de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS):

Este trabajo de los obispos en la Amazonía y de las congregaciones religiosas que ha sido un trabajo muy loable, muy importante, no tuvo eco dentro de la Conferencia Episcopal. Recién es con el Baguazo que los mismos obispos... Yo me acuerdo haber tenido una conversa muy buena con monseñor José Luis Astigarraga, que era el obispo de Yurimaguas en esa época, pasionista, que me decía: "Mira, Laura, así como el Baguazo hizo que el pueblo peruano, Lima, abriera los ojos y viera la realidad de los indígenas, así la Conferencia Episcopal recién con el Baguazo, los obispos se han dado cuenta de cuál es la realidad de la Amazonía, que no es un asunto [solo] de los obispos de la Amazonía, sino es algo que también compete al conjunto de la Iglesia peruana" (L. Vargas, entrevista, 30 de marzo de 2021).

Antes del Baguazo, la acción eclesial en la Amazonía no tuvo gran resonancia al interior de la Conferencia Episcopal Peruana (CEP), máxima instancia deliberativa de los obispos en el país. En las dinámicas internas de la CEP, la mayoría de los obispos les hacían "*bullying*" a sus pares de la Amazonía, debido a que no consideraban sus temas y/o agendas como relevantes para la Iglesia en el Perú³². Horas después del Baguazo, el presidente de la CEP, monseñor Miguel Cabrejos, junto a la Defensoría del Pueblo emitieron un comunicado³³ en el que hacían un llamamiento al cese de la violencia y a retomar el camino del diálogo que nunca debió ser interrumpido.

Un ejemplo representativo de estas tensiones al interior del episcopado peruano luego de los sucesos de Bagua lo brinda el trabajo de Espinosa (2015), quien compara el comunicado de los obispos del Perú luego de su asamblea plenaria en agosto de 2009 con el pronunciamiento de julio de 2010, firmada por monseñor Cabrejos en calidad de presidente de la CEP. En el primer comunicado³⁴, los obispos del Perú deploran la violencia desatada en Bagua y sus trágicas consecuencias, a la vez que exigen a las autoridades a asumir su responsabilidad frente a las demandas de los ciudadanos, así como a estos a emplear los medios legítimos en un Estado de

(Iquitos, Perú) en abril de 2019. El Hno. McAuley era un activista comprometido con la causa medioambiental, presidía la Red Ambiental Loreana y era asesor de la Organización de Estudiantes de la Amazonía Peruana.

³² Charla de Óscar Espinosa. Primer semestre de 2019.

³³ Comunicado conjunto entre la Conferencia Episcopal Peruana y la Defensoría del Pueblo "¡Alto a la violencia!". 5 de junio de 2009.

³⁴ Mensaje de los obispos del Perú al final de su 94ª asamblea extraordinaria. 24 de agosto de 2009.

Derecho, excluyendo la violencia. Como menciona Espinosa (2015), el hecho de que la violencia haya provenido de ambos frentes “atemperó” la crítica al gobierno y el apoyo a los pueblos indígenas por parte de los obispos. Sin embargo, como anota el autor, los indígenas respondieron violentamente frente al ataque de la policía y ello, desde el contexto de los awajún, significaba un “estado de guerra” frente al cual tenían que defenderse con todos los medios disponibles (Espinosa, 2015, p. 196). En dicho comunicado, se mencionan las palabras de una mujer wampis que exclamó ante un obispo “¡Nos hemos matado entre hermanos!”, lo cual da cuenta de la fractura social que implicaron los hechos de Bagua, al tiempo que los obispos cerraron el comunicado con una cita del papa Benedicto XVI, en la cual enfatiza el amor de Dios como base para la consecución del bien común, aun cuando los esfuerzos hechos por políticos y agentes económicos sean menores de lo que se espera.

De otro tono y contenido fue el pronunciamiento³⁵ firmado por el presidente de la CEP en julio de 2010, en el que hacía una concienzuda reflexión pastoral del recorrido histórico de la Iglesia católica en la Amazonía a la luz del magisterio de la Iglesia y en la que defendía la posición que esta había asumido durante los últimos años, la cual fue criticada por el gobierno de Alan García, los grandes conglomerados de medios de comunicación y algunos sectores de la sociedad³⁶. Una particularidad de este mensaje es que legitima la acción pastoral de la Iglesia en la Amazonía con referencias vinculadas al magisterio del Concilio Vaticano II y al papa Pablo VI, cuyas citas respaldan a la comunidad política en la defensa legítima de sus derechos en favor del bien común cuando la autoridad pública rebasa su competencia y abusa de su función, al tiempo que recuerdan que la evangelización no debe estar desconectada de cuestiones graves que atañen a la justicia, la liberación, el desarrollo y la paz. Asimismo, se cita a Benedicto XVI, aunque en este comunicado la referencia empleada se enfoca más en la necesidad imperiosa de desarrollar una conciencia ecológica que permita el disfrute y ejercicio de los derechos humanos como

³⁵ Mensaje del presidente de la Conferencia Episcopal Peruana “Presencia de la Iglesia en la Amazonía peruana”. 16 de julio de 2010.

³⁶ Como muestra de ello, el periodista Jaime de Althaus responsabilizó mediante escritos a una serie de actores como los obispos de la Amazonía, las ONG, AIDSESEP y su presidente Alberto Pizango, entre otros, de promover el “mito expoliador” de los decretos legislativos promulgados en 2008 para adaptar la legislación nacional con miras a la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos. En el caso de los obispos, señalaba que sus pronunciamientos reproducían “esa ideología antiglobalizadora [...] alentada por fundaciones europeas y norteamericanas que profesan un radicalismo indigenista, ambientalista y eventualmente anticapitalista”. Recuperado de <https://www.lampadia.com/analisis/gobernanza/la-responsabilidad-de-congresistas-obispos-fundaciones-y-dirigentes-en-el-baguazo/>

fundamento de la paz social. Los últimos puntos del comunicado respaldan la labor realizada por los vicariatos apostólicos de la Amazonía peruana, así como por los equipos profesionales vinculados a dichas jurisdicciones eclesióásticas, a CEAS y al CAAAP, al tiempo que señala que la Iglesia promueve el diálogo, indicando como muestra de ello la participación de la CEP –en calidad de observadora– en el Grupo Nacional de Coordinación para el Desarrollo de los Pueblos Amazónicos convocado por el gobierno.

Como se evidencia, luego de los sucesos de Bagua, los obispos de la selva peruana tuvieron un respaldo más explícito de sus colegas de la Conferencia Episcopal, aunque no exenta de tensiones. En la línea de Espinosa (2015), las referencias empleadas por los obispos en sus pronunciamientos pueden pasar inadvertidas para quienes no están familiarizados con la política interna y las tensiones al interior de la Iglesia católica, cuando en realidad estos asumen una postura y un tono sobre hechos concretos de la realidad social que son legitimados (o no) con documentos y mensajes del magisterio de la Iglesia. Así, en el caso peruano, las posturas más conservadoras del episcopado suelen citar al papa Juan Pablo II o ciertos documentos de Benedicto XVI, mientras que un énfasis en el ámbito de la justicia social remite al magisterio del Concilio Vaticano II, a Pablo VI o, recientemente, al papa Francisco.

Después de la coyuntura abierta por Bagua, los obispos de la Amazonía peruana continuaron pronunciándose tanto particular como colegiadamente respecto a situaciones críticas contra los derechos humanos y el medioambiente en la región amazónica. De manera particular, se puede mencionar la carta pastoral³⁷ de monseñor Alberto Campos, obispo del vicariato de San José del Amazonas, frente al proceso de expulsión del país iniciado contra el misionero Paul McAuley y la persistencia de una falta de voluntad política por parte del gobierno para incorporar las demandas de las comunidades indígenas en la toma de decisiones que les afectan a partir de las mesas de diálogo convocadas luego del Baguazo. Por su parte, monseñor Francisco “Paco” González, obispo del vicariato de Puerto Maldonado, apoyó a la población local en la denuncia de irregularidades durante la construcción de la vía Interoceánica, lo cual le valió un proceso penal en su contra. En septiembre

³⁷ Carta pastoral de monseñor Alberto Campos Hernández, O.F.M. 18 de julio de 2010.

de 2011, los obispos del Perú emitieron una declaración pública³⁸ en respaldo a monseñor González.

En el vicariato de Jaén, en 2015, el obispo Alfredo Vizcarra se comprometió a través de una carta pastoral³⁹ a seguir con el trabajo iniciado por su predecesor, monseñor Santiago García de la Rasilla, mediante el acompañamiento a 53 procesados judicialmente, así como a velar para que el debido proceso sea respetado a seis años de los sucesos de Bagua. En febrero de 2016, monseñor Vizcarra junto a agentes pastorales de la misión Chiriaco emitieron un pronunciamiento⁴⁰ tras el derramamiento de petróleo del Oleoducto Norperuano en la quebrada Inayo (Imaza, Bagua). Asimismo, en el vicariato de Puerto Maldonado, el obispo David Martínez se pronunció sobre diversos hechos sociales, entre los que resaltan las tensas relaciones entre la institucionalidad gubernamental, la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) y los misioneros dominicos del vicariato en torno a los mashco piro tras el asesinato de un comunero⁴¹; la declaratoria del Estado de Emergencia en la provincia de Tambopata, en la que se encuentra el área de La Pampa, zona de minería ilegal, informalidad y trata de personas⁴²; y el asesinato del defensor ambiental Roberto Pacheco Villanueva en septiembre de 2020⁴³.

Por su parte, de manera colegiada, a nivel de la CEP se empezaron a incorporar referencias a la importancia de la Amazonía, los pueblos indígenas y la naturaleza, así como al desarrollo de una ecología integral luego de la visita del papa Francisco al Perú en enero de 2018⁴⁴. En julio de 2019, la presidencia de la CEP se pronunció sobre la responsabilidad de los diversos actores políticos y sociales frente a los conflictos sociales como Tía María (Arequipa) y el derrame de petróleo en Datem del Maraón (Loreto)⁴⁵. Con motivo de las fiestas patrias de 2019, los obispos del Perú

³⁸ Comunicado de la Conferencia Episcopal Peruana en respaldo a S.E. Mons. Francisco González Hernández O.P., obispo vicario apostólico de Puerto Maldonado. 1 de septiembre de 2011.

³⁹ "El Baguazo: esperar contra toda esperanza (Ro. 4, 18)". Carta pastoral de monseñor Alfredo Vizcarra S.J., obispo del vicariato apostólico de Jaén. 5 de junio de 2015.

⁴⁰ Pronunciamiento de monseñor Alfredo Vizcarra S.J. y los agentes de pastoral de la zona selva del vicariato apostólico San Francisco Javier tras el derrame de petróleo en la quebrada Inayo. 20 de febrero de 2016.

⁴¹ Pronunciamiento del vicariato apostólico de Puerto Maldonado y los misioneros dominicos tras la muerte de Leonardo Pérez, joven de la comunidad nativa de Shipetiari, tras ser flechado por indígenas mashco piro. 7 de mayo de 2015.

⁴² Pronunciamiento del vicariato apostólico de Puerto Maldonado en vista de la declaratoria de Estado de Emergencia en la provincia de Tambopata. 21 de febrero de 2019.

⁴³ Pronunciamiento del vicariato apostólico de Puerto Maldonado contra el asesinato de Roberto Carlos Pacheco Villanueva. 12 de septiembre de 2020.

⁴⁴ Comunicado "Unidos por la esperanza". Conferencia Episcopal Peruana. 9 de marzo de 2018.

⁴⁵ Comunicado "La responsabilidad frente a los conflictos sociales del país". 18 de julio de 2019.

mencionan “el compromiso de una mirada particular hacia nuestra Amazonía”, al tiempo que llaman a asumir la responsabilidad frente al cambio climático y a la conflictividad social producto de actividades extractivas en el país⁴⁶. En septiembre de 2020, la presidencia de la CEP –a nombre de los obispos del Perú– envió una carta al presidente del Congreso de la República Manuel Merino y a los congresistas en el que exhortan a la reflexión sobre la importancia de ratificar el Acuerdo Regional sobre el Acceso a la Información, la Participación Pública y el Acceso a la Justicia en Asuntos Ambientales en América Latina y el Caribe, más conocido como el Acuerdo de Escazú, en el que colocan especial énfasis en la Amazonía, así como en proteger y garantizar la vida y los derechos de los pueblos indígenas⁴⁷.

A nivel colegiado de los obispos de la Amazonía, el contexto abierto por la pandemia de la COVID-19 en marzo de 2020 llevó a que los obispos emitieran un comunicado público⁴⁸ en el que llamaban la atención de las autoridades para que atiendan la situación de emergencia sanitaria en la región amazónica, la cual tiene efectos agravados en los más pobres y vulnerables, entre ellos, los pueblos indígenas. Un año después, en marzo de 2021, los obispos de la Amazonía peruana se pronunciaron en contra de los asesinatos de siete líderes y defensores ambientales – la mayoría indígenas– en tan solo un año⁴⁹. En esa línea, mencionan que los esfuerzos del Estado han sido insuficientes para proteger a los defensores y garantizar la seguridad jurídica de los pueblos indígenas, a la vez que plantean algunas propuestas al gobierno nacional y a los gobiernos regionales, entre los que resaltan los siguientes: retomar y fortalecer el proceso de titulación, georreferenciación y actualización, redimensionamiento y reconocimiento de los títulos de las comunidades; el diseño de un plan de vigilancia social y territorial; realizar una gestión pública con enfoque intercultural que acabe con la discriminación hacia los indígenas en la administración pública; y la articulación del Ministerio de Justicia, como ente responsable de la protección de los defensores indígenas, con las entidades operativas como el Ministerio del Interior y la Policía Nacional. En efecto, los obispos

⁴⁶ Mensaje de los obispos del Perú por el 198° aniversario de la independencia nacional. 25 de julio de 2019.

⁴⁷ Carta “Defensa de los pueblos nativos y Escazú: mensaje de los obispos del Perú al presidente del Congreso y congresistas del Perú”. 8 de septiembre de 2020.

⁴⁸ Comunicado de los obispos de los vicariatos apostólicos de la Amazonía peruana. 22 de abril de 2020.

⁴⁹ Comunicado de los obispos de la Amazonía peruana tras el asesinato de defensores de derechos humanos, la mayoría indígenas, durante el último año en territorio amazónico peruano. 18 de marzo de 2021.

de la Amazonía peruana se consolidan como un grupo cohesionado al interior del episcopado peruano, lo cual se hace notorio desde los sucesos de Bagua hasta el reciente contexto de la COVID-19, en el cual discernen la realidad social, señalan responsabilidades conjuntas y proponen líneas de acción frente a las problemáticas evidenciadas en sus zonas de trabajo pastoral. Dicha presencia persistente impactó al resto de los obispos del Perú que desde Bagua asumieron la causa de la Amazonía como propia.

4.1.1.2. Obispos y Panamazonía

A nivel de la región panamazónica, los obispos también desempeñaron un papel importante en el impulso de la agenda de la Panamazonía en el seno de la Iglesia católica. Cada uno de los 9 países con territorio amazónico posee una dinámica eclesial propia que merece ser analizada con detenimiento. Sin embargo, a nivel regional se pueden señalar a ciertos obispos que cumplieron un rol significativo en torno al posicionamiento de la Panamazonía como prioridad de la acción eclesial no solo de los territorios amazónicos propiamente dicho, sino de la Iglesia universal en su conjunto.

Para esto, es importante partir del hito marcado por la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe celebrado en Aparecida (Brasil) del 13 al 31 de mayo de 2007. En perspectiva histórica, las conferencias del episcopado latinoamericano plantean las líneas pastorales de la Iglesia católica en el subcontinente para los siguientes años. Estos encuentros no estuvieron exentos de disputas al interior de los obispos latinoamericanos, tal como ocurrió en la conferencia de Puebla (1979) en la que finalmente la llamada ala progresista –que defendía la línea de Medellín (1968)– se impuso a la conservadora o Santo Domingo (1992), en la que el pontificado de Juan Pablo II ejerció un peso considerable para que el ala conservadora marcara la pauta de la conferencia (Klaiber, 1996; Vélez, 1993). En Aparecida, las tensiones no eran menores tomando en consideración la figura de Benedicto XVI y el papel crítico que había asumido hacia la teología de la liberación mientras ejercía el cargo de prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1981-2005). Pese a ello, el discurso inaugural de la conferencia de Aparecida pronunciado por Benedicto XVI fue bien recibido por amplios sectores de la Iglesia

vinculados a la opción por los pobres, en el que menciones como “el Verbo de Dios, haciéndose carne en Jesucristo, se hizo también historia y cultura” y “la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza”⁵⁰ resonaron fuertemente en los círculos eclesiales y trazaron el terreno para el desarrollo de la conferencia de obispos (Cavassa, 2009; P. Hughes, entrevista, 5 de febrero de 2021).

Respecto a la importancia de la conferencia de Aparecida para la misión de la Iglesia de cara a la Amazonía, se pueden señalar dos aspectos relevantes. El primero es que la conferencia fue un espacio de reflexión, discusión y encuentro en el que los obispos latinoamericanos, a partir de sus intervenciones, identificaron áreas prioritarias hacia las cuales dirigir la acción eclesial. De manera particular, los obispos de Brasil, quienes se caracterizan por su considerable número y su organización, colocaron un particular énfasis en la problemática de la Amazonía y las consecuencias medioambientales de su deforestación, acompañado de una sólida propuesta pastoral para el trabajo con las diferentes comunidades indígenas amazónicas (Barreto, 2017; Ivereigh, 2019). El segundo aspecto es el *Documento Conclusivo de Aparecida*, el cual brinda una base sólida para la acción desde el magisterio latinoamericano sobre el tema ecológico y social, menciona explícitamente la realidad amazónica y plantea líneas pastorales con visión de conjunto y prioridades diferenciadas para la acción de la Iglesia en la Amazonía y con los pueblos indígenas u originarios.

A nivel del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), la asunción del arzobispo de Huancayo (Perú) Pedro Barreto S.J. como presidente del Departamento de Justicia y Solidaridad (DEJUSOL) del CELAM durante el período 2011-2015 fue un hito importante en el posicionamiento de la Panamazonía como prioridad eclesial para la Iglesia latinoamericana (P. Hughes, entrevista, 9 de noviembre de 2020). Barreto es un reconocido arzobispo jesuita con trayectoria ambientalista y de defensa de los derechos humanos; impulsor de la Mesa de Diálogo para la solución integral y sostenible de salud, ambiental y laboral de La Oroya y la cuenca del río Mantaro (Junín) creada en marzo de 2005 y que llegó a presidir; así como vicepresidente de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) desde su fundación en 2014 hasta 2020, año

⁵⁰ Discurso del Santo Padre Benedicto XVI. Sesión Inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. 13 de mayo de 2007. Recuperado de <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html>

en que fue nombrado presidente de la red. En mayo de 2018, el papa Francisco anunció que monseñor Barreto sería nombrado cardenal en un consistorio público celebrado en la Basílica de San Pedro (Roma) el 28 de junio de ese mismo año. También merece una mención particular el obispo del vicariato apostólico de Puerto Maldonado, monseñor David Martínez de Aguirre Guinea O.P., quien fue nombrado secretario especial del Sínodo para la Amazonía por el papa Francisco en mayo de 2019. Luego de la creación de la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA), monseñor Martínez fue elegido vicepresidente de la misma en junio de 2020.

Otro obispo importante en este proceso de fortalecimiento de la agenda panamazónica en la Iglesia católica es el cardenal brasileño Cláudio Hummes O.F.M., arzobispo emérito de São Paulo, presidente de la REPAM (2014-2020) y actual presidente de la CEAMA desde junio de 2020. Luego de su renuncia al gobierno pastoral de la arquidiócesis de São Paulo, Hummes fue nombrado prefecto de la Congregación para el Clero por el papa Benedicto XVI, cargo que ejerció entre 2006 y 2010 como parte de la curia romana. Posteriormente, Hummes solicitó a Benedicto XVI su renuncia y le pidió regresar a Brasil para trabajar en torno a la Amazonía brasileña, donde presidió la Comisión Episcopal para la Amazonía de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB). El cardenal Hummes es un personaje clave, tanto por sus propios méritos como por su estrecha relación con el entonces cardenal argentino Jorge Mario Bergoglio. Dicha cercanía se remonta a la celebración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida (Brasil), en la cual el cardenal Bergoglio presidió la comisión de redacción del documento conclusivo, más conocido como el *Documento de Aparecida*, conferencia en la que también participó el arzobispo Pedro Barreto.

Luego del cónclave de marzo de 2013 en el que el cardenal Bergoglio fue elegido papa de la Iglesia católica bajo el nombre de Francisco –en honor a san Francisco de Asís–, se supo que la elección del nombre papal fue motivada por un comentario que le hizo el cardenal Hummes a Bergoglio cuando ya se habían contabilizado dos tercios de los votos necesarios para la fumata blanca. “No te olvides de los pobres”, le dijo Hummes. Posteriormente, Francisco diría en una entrevista que consideraba a Hummes como “un grande” por su trabajo en la Amazonía⁵¹. Estos vínculos forjados en momentos clave de la vida de uno posibilitaron en buena medida

⁵¹ Entrevista al papa Francisco de Valentina Alazraki para la cadena Televisa. 12 de marzo de 2015. Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=PjvRAN-1frq&t=156s>>

el impulso de la agenda panamazónica en Roma que el otro compartía. Posteriormente, en calidad de presidente de la REPAM, el cardenal Hummes se dedicó a sostener reuniones con los episcopados nacionales para escuchar su opinión sobre la región amazónica e instarlos a ser más solidarios y conscientes con los obispos de la Amazonía de sus respectivos países (Hummes, 2017).

Como prueba de dichos vínculos establecidos por esta suerte de *brokers* eclesiásticos, durante la creación de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) en septiembre de 2014 en Brasilia, el papa Francisco mostró su respaldo a dicha iniciativa a través de una misiva enviada y firmada por el secretario de Estado de la Santa Sede, el cardenal Pietro Parolin. Asimismo, la REPAM tuvo el apoyo del Pontificio Consejo “Justicia y Paz” de la curia romana bajo la presidencia del cardenal Peter Turkson. Por su parte, el secretario general del Sínodo de los Obispos, cardenal Lorenzo Baldisseri, desempeñó un rol importante durante la fase preparatoria y celebratoria del Sínodo para la Amazonía, entre los que se puede destacar su asentimiento para que la primera reunión preparatoria del sínodo con obispos delegados de la región panamazónica se realice en Puerto Maldonado (Perú) con ocasión de la visita del papa Francisco en enero de 2018.

4.1.2. Sociedad civil eclesial en la Amazonía peruana

Como la otra cara de una misma moneda –la gran mayoría de veces desapercibida–, la sociedad civil eclesial hace referencia a la configuración de espacios de deliberación y acción gestadas por los diversos actores eclesiales –y no exclusivamente eclesiásticos– en los cuales se genera tanto la afirmación de una dimensión pública de la fe como la gesta de vínculos ciudadanos a través de la discusión, el diálogo y la autonomía de sus miembros (Romero, 2009). En ese sentido, para el desarrollo de esta sección, se toman en consideración los testimonios de misioneras y laicas, así como de miembros de la sociedad civil extraeclesial, cada uno de los cuales formula una visión propia sobre el rol que cumplen la Iglesia católica, el Estado y las organizaciones de la sociedad civil.

En el caso de la Iglesia amazónica peruana, se puede rastrear la generación de una sociedad civil eclesial involucrada en la realidad de las comunidades nativas desde la década de 1970, a la luz de los eventos conciliares, su repercusión en

América Latina y la Declaración de Barbados. En esa década, un sector de la Iglesia católica asumió críticamente los discursos surgidos de Barbados, a través de la creación de centros de investigación que tuvieran como objetivo lograr el protagonismo de los propios pueblos indígenas, entre los que se puede mencionar para el caso peruano el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) fundado por los obispos de la Amazonía peruana en 1974, el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) y el Centro Bartolomé de Las Casas (CBC), este último con énfasis en el mundo rural andino y con sede en Cusco⁵² (M. Cornejo Chaparro, entrevista, 15 de marzo de 2021). En esa línea, como menciona Paredes (2019), antes del estallido de la violencia política en 1980, había un pequeño grupo de ONG que trabajaban en torno a la política amazónica y asuntos ambientales, entre los que destacan la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), la ONG evangélica Paz y Esperanza y el propio CAAAP.

En la década de 1980, la sociedad civil eclesial amazónica que pareció forjarse en la década anterior se vio neutralizada parcialmente, al menos, por dos factores. El primero, de carácter propiamente eclesial, fueron las políticas eclesiásticas conservadoras de Juan Pablo II por medio del nombramiento de obispos reacios a la apertura promovida en los años posconciliares por considerarlas peligrosas y/o contrarias a la ortodoxia católica (Espinosa, 2016). Un segundo factor, de carácter político y nacional, fue el conflicto armado interno (1980-2000), frente al cual las organizaciones eclesiales como CEAS, CAAAP y los respectivos vicariatos apostólicos tuvieron que dar una respuesta social frente a los actores armados como a la creciente crisis económica de los ochenta. En algunos casos, como en el vicariato de San Ramón, el obispo local monseñor Julio Ojeda solicitó tanto a CEAS como al CAAAP que se unan al vicariato para desarrollar una acción conjunta (L. Vargas, entrevista, 30 de marzo de 2021). El *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) destaca la labor pastoral, social y legal desempeñada por los vicariatos de la selva peruana, al tiempo que señala una Iglesia amazónica con bastante coordinación, pese a la gran dispersión geográfica, junto al Sur Andino. Uno

⁵² En América Latina, algunos centros de investigación promovidos por la Iglesia católica en torno a los pueblos indígenas u originarios son el Consejo Indigenista Misionero (CIMI) de la CNBB creado en 1972 en el contexto de la dictadura militar en Brasil; la editorial Abya-Yala fundada por el misionero salesiano Juan Bottasso en 1975 en Ecuador; y el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) fundado por tres jesuitas –entre ellos, el antropólogo y lingüista Xavier Albó– en 1970 en Bolivia.

de los eventos más críticos fue el sometimiento a condiciones de esclavitud de la población asháninka asentada en las riberas del río Ene por Sendero Luminoso. En 1984, destruyeron la misión franciscana de Cutivireni y en 1993 masacraron a 59 asháninkas en el pueblo de Mazamari por su apoyo a las rondas de autodefensa. Frente a dicha situación, el vicariato de San Ramón, CAAAP y Cáritas ofrecieron ayuda asistencial a los sobrevivientes y refugiados asháninkas (Comisión de la Verdad y Reconciliación [CVR], 2003, p. 439-440).

En las siguientes décadas, la Iglesia peruana fue reformulando su misión en un contexto de creciente conflictividad socioambiental ante el impulso de actividades económicas extractivas en la Amazonía. Pese a que la sociedad civil eclesial iba gestando procesos locales, gran parte de los obispos no tenían mayor interés en la problemática amazónica. Una razón es que lo indígena-amazónico no estaba en su radar pastoral –con la notoria excepción de los obispos de la selva–, como tampoco lo estaba en la discusión nacional en el Perú. Los trágicos sucesos del Baguazo fueron un lamentable, pero previsible, remezón sobre una fractura invisibilizada a lo largo de la historia (L. Vargas, entrevista, 30 de marzo de 2021; M. Cornejo Chaparro, entrevista, 15 de marzo de 2021). Durante años, los misioneros habían acompañado a los pueblos amazónicos en su realidad diaria y en sus luchas por el reconocimiento, pero la institución eclesiástica –representada por los obispos reunidos en la Conferencia Episcopal Peruana– no respondió decididamente hasta el estallido social de Bagua.

Respecto a la generación de una sociedad civil eclesial en la Amazonía peruana, las siguientes cifras brindan una idea general de dicha presencia. A inicios de la década de 1980, “había aproximadamente 200 sacerdotes, 27 hermanos, 394 religiosas y 100 misioneros laicos. Además, había 70 000 alumnos en 1250 centros educativos de la Iglesia, 10 escuelas normales con 1060 alumnos, 55 centros sanitarios, 23 cooperativas, 85 centros de alfabetización para adultos, 31 escuelas profesionales y 5 escuelas radiofónicas” (CVR, 2003, p. 438). Para el año 2019, había 242 sacerdotes, 175 religiosos, 15 diáconos permanentes y 4016 colaboradores laicos (Sistema de Información de la Realidad Eclesial de la Panamazonía [SIREPAM], 2019). Asimismo, existen 31 instituciones sociales eclesiales y 23 civiles, siendo los principales temas de trabajo de las instituciones sociales de la Iglesia (i) la formación, asesoramiento y capacitación, (ii) salud, (iii) atención a indígenas y (iv) promoción y defensa de derechos humanos (SIREPAM, 2019).

En este conjunto de actores, las misioneras y misioneros desempeñaron un rol fundamental como forjadores de la sociedad civil eclesial desde las diversas y complejas realidades de la Amazonía peruana. Se comprometieron con diversas comunidades indígenas a partir de su labor de acompañamiento y de su progresivo involucramiento con el saber, la cultura y la identidad de sus “hermanos” indígenas. Como menciona la hermana Ana María Palomino, misionera laurita⁵³ que viene trabajando desde la década de 1990 con comunidades andinas y nativas:

Me ha tocado aprender a moverme en un territorio andino, a moverme también en un territorio amazónico. Pero digo como monseñor Proaño⁵⁴: Mis maestros, ¿quiénes han sido? Los mismos hermanos nativos del lugar. Los quechuas, los hermanos achuar, los kandozis, los asháninkas, los yaneshas, los kakataibos, los shipibos. Ellos han sido mis maestros porque me han enseñado a moverme en ese territorio. Entonces, yo siempre voy agradecida. Me han enseñado también a entender su cosmovisión, su espiritualidad, a compartir sus mitos, sus ritos. Han fortalecido mi opción vocacional. Han fortalecido también mi manera de ver la vida, la han ampliado. Me han hecho más humana. He crecido realmente con ellos. ¿Y qué veo en ellos? Una gran sabiduría para relacionarse con su entorno, con su territorio. Una gran sabiduría para conservarlo, para mantenerlo. Yo creo que eso es lo que sintonizó conmigo (A. M. Palomino, entrevista, 8 de febrero de 2021).

Esa apertura también la sintieron algunos miembros de los pueblos indígenas, que vieron un cambio fundamental en la forma cómo se comprendía la misión. Lo fundamental en ello no es que la misión se reformula de la Iglesia para adentro como una guía de manual, sino en cómo se establece la relación entre el agente misionero con el sujeto a quien su acción interpela y que este, a su vez, posee agencia para discernir, aceptar o rechazar la palabra y la acción del misionero. Como menciona Yesica Patiachi, mujer indígena del pueblo harakbut, hay un salto cualitativo entre la llegada de los primeros misioneros dominicos a su zona a inicios del siglo XX a la manera cómo se acercó a su comunidad el obispo local de Puerto Maldonado en 2013 para iniciar un proceso de diálogo intercultural y misión *desde* la perspectiva indígena, de sus propios pueblos (Y. Patiachi, entrevista, 3 de marzo de 2021).

⁵³ Las Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena, más conocidas como Misioneras de la Madre Laura o simplemente “lauritas”, son una congregación religiosa femenina fundada por la educadora y religiosa colombiana Laura Montoya Upegui en 1914. La misión de las lauritas está enfocada en el acompañamiento de las poblaciones indígenas, afroamericanas y campesinas, destacando su presencia misionera en diversos países de la Amazonía.

⁵⁴ Leonidas Proaño Villalba (1910-1988) fue un obispo ecuatoriano, titular de la diócesis de Riobamba (1954-1985). Su labor pastoral estuvo marcada por el involucramiento de la misión eclesial en la realidad de los pueblos indígenas de Ecuador, promoviendo la lucha por la tierra, la educación y alfabetización, así como el acceso de estos a la esfera pública y política. Su pensamiento y praxis estaban influenciados por la teología de la liberación y era llamado “el obispo de los indios”.

Precisamente, es en este espacio de la sociedad civil eclesial en el cual sus miembros interactúan con las diversas instancias de la organización civil y eclesial, formulando posturas, argumentos y discursos que responden a las acciones de estos actores (autoridades eclesiásticas, Estado, ONG, empresas) y al impacto que tienen en la vida de los sujetos interpelados. Así, respecto a la figura de los obispos, la mayoría de agentes eclesiales entrevistados consideran que con la elección del papa Francisco y el nombramiento de nuevos obispos en sus respectivas jurisdicciones eclesiásticas se está viviendo un ambiente de renovación en la Iglesia amazónica como había ocurrido anteriormente en los albores del Concilio Vaticano II. Ahora bien, es importante señalar que los miembros de la sociedad civil eclesial resaltan su agencia en el territorio a partir del trabajo cotidiano en la realidad amazónica, lo cual sirve como fundamento para que los obispos puedan pronunciarse posteriormente con autoridad sobre el tema. Así lo señala la hermana Pati Blasco, misionera que ha acompañado a pueblos indígenas, especialmente los shipibo-konibo, en la Amazonía peruana:

Aquí, para mí, lo que ahora es oficial, lo que se dio en el Sínodo, lo que tú dices que ahora se sabe del protagonismo, eso ya lo vivieron después del Vaticano II los misioneros. Ellos vinieron ya trayendo... Y las novedades que ahora son oficiales no son novedades. No son novedades. Y los cambios no han venido de la jerarquía, han venido de las bases porque ha sufrido mucho esta gente que ha intentado encarnar, de inculturar el Evangelio. De querer incorporar nuevas categorías, nuevas maneras de inculturar. Han sufrido, no han sido valorados. Se ha atacado mucho y ahora ya es oficial. Ya hay documentos oficiales de la Iglesia. Los obispos lo han reconocido porque sabían que la gente que ha estado detrás de eso era gente con convicción, con espíritu de fondo (P. Blasco, entrevista, 22 de febrero de 2021).

A partir de esta experiencia de inculturación del Evangelio en la vida de los pueblos de la Amazonía, los misioneros(as) y agentes pastorales se involucraron en diversas labores de acompañamiento, educación, articulación, defensa de los derechos de los pueblos indígenas, entre otros. En ese sentido, los miembros de la sociedad civil eclesial se interrelacionan con otros actores políticos y sociales tomando como punto de partida esta confrontación con la realidad social en la cual desarrollan su labor pastoral y misionera. Sin duda, un actor clave es el Estado, para quienes desde una mirada histórica ha sido tanto un bien como un mal. Así, por un lado, reconocen que el inicio de la labor misionera otorgó privilegios a la Iglesia católica en la medida que esta se hiciera cargo de la educación, la salud y tuviera una presencia en zonas donde el propio Estado no llegaba, pero era este el que les daba ese espacio

al tiempo que los utilizaban como “mano de obra barata” (P. Blasco, entrevista, 22 de febrero de 2021). Así, con el *aggiornamento* conciliar, la lógica de la inculturación y del protagonismo de los propios pueblos indígenas en el propio concepto de la misión se hace más presente, aunque no por ello abandonan el acompañamiento a dichos pueblos.

Para ejemplificar esta labor, la hermana Blasco ha trabajado en la institución educativa intercultural bilingüe Yankuam Jintia (Datem del Marañón, Loreto) en la cual se han formado por más de 50 años a líderes varones y, en los últimos años, mujeres –punto que ella resalta– tomando como base una educación intercultural y diferenciada. Así, en este proceso, el Ministerio de Educación reconoció a Yankuam Jintia como modelo y prototipo de internado, a partir de lo cual se retomaron los internados y se hizo un presupuesto luego de 7 años de lucha (P. Blasco, entrevista, 22 de febrero de 2021). Por su parte, la hermana Palomino resalta una de sus últimas funciones en el contexto de la pandemia de COVID-19: ser miembro del comando COVID para los pueblos indígenas de la provincia de Puerto Inca (Huánuco). Este involucramiento surge de la preocupación en torno a la correcta distribución de los recursos económicos que desplegó el Ejecutivo en el contexto de la emergencia sanitaria. Así lo relata la propia misionera:

En este tiempo de pandemia, nuestros hermanos de las comunidades nativas fueron totalmente ignorados en las políticas de atención, de prevención y contención del virus, pero la Iglesia se ha puesto de pie y ha hecho también sentir la voz de nuestros hermanos amazónicos. Al lado de la organización nacional indígena AIDSESP se reclamó y del Estado central llegó los presupuestos para empezar a actuar a través de los comandos COVID. Yo fui parte y soy parte en este momento del Comando COVID para los pueblos indígenas de la provincia de Puerto Inca. Mi rol ahí ha sido un poco acompañar, orientar e iluminar de que los presupuestos que llegaban de los gobiernos centrales a las DIRESAS [Dirección Regional de Salud] sean gastados realmente en los rubros a los cuales venían destinados. Porque hemos visto que ese dinero sí se desembolsaba del dinero central, pero en las capitales de los gobiernos regionales o hasta en las mismas DIRESAS les daban un giro de otro uso. Y entonces eso es lo que hemos evitado con nuestra presencia. No porque los hayamos manejado, no, pero hemos estado allí con una voz vigilante, acompañando a nuestros hermanos indígenas porque ellos nos pidieron la asesoría y el acompañamiento para poder atender con efectividad a todas las comunidades (A. M. Palomino, entrevista, 8 de febrero de 2021).

Es importante señalar el factor de la legitimidad social de estos agentes pastorales y misioneras que se desprende de una presencia cotidiana a partir del acompañamiento a la población local y, como en el caso señalado, a los pueblos indígenas en contextos de crisis con el fin de prevenir la corrupción, los abusos o el

aprovechamiento de las comunidades con las que trabajan. Durante el Baguazo, ello se hizo evidente con el despliegue de ayuda humanitaria por parte de diferentes congregaciones religiosas y organismos eclesiales como CEAS, CAAAP y los organismos locales de Pastoral Social⁵⁵, quienes actuaron en tres áreas prioritarias: (i) atención humanitaria en salud, albergue y educación, (ii) atención jurídica, y (iii) apoyo a los procesos de diálogo entre el Estado y las organizaciones de los pueblos amazónicos (CEAS, 2011, p. 10). El rol que desempeñó la Iglesia católica en el área de atención jurídica durante el proceso judicial fue importante, en la medida que esta –a través de CEAS y el vicariato de Jaén– asumió la defensa legal de 44 indígenas por los sucesos “Curva del Diablo” y “Estación 6”, entre los que se encontraba Santiago Manuin Valera, líder awajún y agente pastoral formado con los jesuitas (CEAS, 2011). En el proceso de investigación de los hechos, la religiosa Mari Carmen Gómez Calleja cumplió un rol destacado al negarse a firmar el informe en mayoría de una comisión especial de investigación⁵⁶ por no ajustarse a la realidad de los hechos ni a las recomendaciones realizadas por el relator de Naciones Unidas y, en su lugar, elaboró un informe en minoría⁵⁷ junto a Jesús Manacés, líder awajún y representante de AIDSESEP (Zambrano, Berganza, Cuentas & Hurtado, 2017).

En ese plano, algunos miembros de las ONG que se pronunciaron públicamente en el contexto del Baguazo reconocen la labor que desempeñó la Iglesia católica, tanto a un nivel local, tratando de abrir vías de diálogo para impedir la represión que era una amenaza diaria, como a nivel nacional, por medio de los pronunciamientos de los obispos con un discurso muy centrado en la problemática de los territorios, la importancia de los bosques y del medioambiente, lo cual ayudaba a abrir el espacio público a los indígenas movilizadores (M. Benavides, entrevista, 8 de abril de 2021). Para las ONG, Bagua marcó un hito en las tensiones entre la agenda conservacionista y la de pueblos indígenas, en la medida que pensar hoy en la

⁵⁵ Entre estos organismos de Pastoral Social, se puede mencionar al vicariato apostólico de Jaén (encomendado a la Compañía de Jesús), la Vicaría del Medio Ambiente, Servicios Agropecuarios para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE), Radio Marañón, entre otros. Asimismo, “se articularon acciones conjuntas con religiosas, párrocos y el equipo de Pastoral Penitenciaria de la diócesis de Chachapoyas” (CEAS, 2011, p. 10).

⁵⁶ Esta Comisión especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua surgió de la Mesa N° 1 del Grupo de Coordinación Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Amazónicos formado el 11 de junio de 2009 y amparado oficialmente por el Poder Ejecutivo. En dicho contexto, surgieron tres grupos de informes, los cuales son comparados y desarrollados a detalle por Caveró (2011).

⁵⁷ El informe en minoría fue publicado en formato libro bajo el título *La verdad de Bagua. Informe en minoría de la Comisión Especial para Investigar y Analizar los sucesos de Bagua* (2013, COMISEDH, IDL).

Amazonía implica pensar en los pueblos indígenas y en sus derechos colectivos como la consulta previa, aunque persiste una relativa fortaleza de la agenda conservacionista-ambiental respecto a otros temas como salud, educación, agua o seguridad (S. Huamaní, entrevista, 31 de marzo de 2021). Para los agentes eclesiales entrevistados, la colaboración con las “ONG amigas” es aceptada, en la medida que compartan la misión de trabajar por los derechos humanos y la defensa del territorio de los pueblos indígenas.

En esa línea, un ejemplo de dichas dinámicas de articulación lo brinda la hermana Palomino, quien fue una de las organizadoras del primer encuentro de líderes de pueblos originarios en la provincia de Puerto Inca en noviembre de 2020:

[Coordinamos] con el IBC [Instituto del Bien Común] que trabaja en la región. Ellos apoyaron con el tema de los transportes y hospedaje. El municipio apoyó con la alimentación y nosotras [Misioneras de la Madre Laura] apoyamos con la logística y el abogado que dio el taller sobre derechos jurídicos de los pueblos indígenas. Sumando fuerzas, yo tengo esto, tú tienes lo otro, sumamos y podemos sacar mejores resultados, mejores productos que benefician a nuestras comunidades. Nos encontramos en el camino, nos damos la mano. Yo no tengo por qué obligarlos a ellos a ser parte de la Iglesia católica. Dentro de estos grupos hay adventistas, hay de otros credos. Hay otros que ni creen en Dios. Pero bueno, están vinculados en estas instituciones, trabajan por el bien de las comunidades. Articulamos, cuando nos encontramos, ellos me respetan también (A. M. Palomino, entrevista, 8 de febrero de 2021).

A partir de dicho testimonio, se pueden extraer dos puntos que también se encuentran en las entrevistas con los otros misioneros(as). El primero es la importancia de articular con otras organizaciones eclesiales y extraeclesiales con la finalidad de sumar esfuerzos en beneficio de las comunidades y los pueblos indígenas con los cuales se involucra su misión, con el fin de que estos sean agentes y protagonistas de su propia historia. El segundo es que estas acciones eclesiales no responden a un afán conversionista o proselitista por parte de la Iglesia católica, pues el sentido del trabajo por las comunidades y por la defensa de principios como la vida y el respeto de los derechos prevalece por sobre las consideraciones estrictamente confesionales.

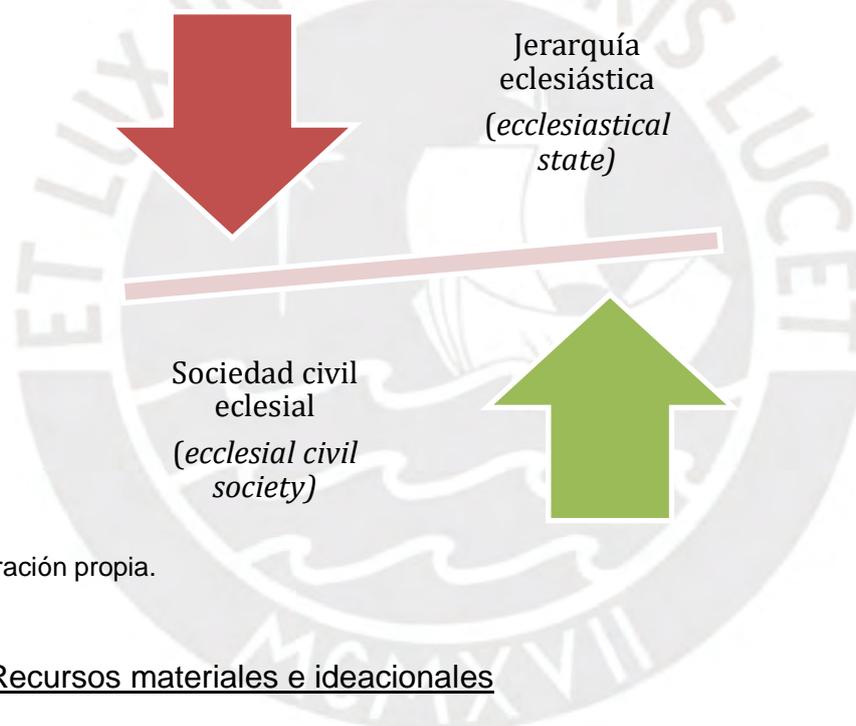
Sobre este segundo punto, el espacio multiactor que ha logrado sumar mayores esfuerzos desde una mirada ecuménica e interconfesional es la Iniciativa Interreligiosa para los Bosques Tropicales (IRI-Perú), plataforma lanzada en diciembre de 2018. La coordinadora de IRI-Perú, Laura Vargas, reconoce una presencia importante de las

iglesias evangélicas en la selva, entre las que destacan la Iglesia de los Nazarenos (Jaén y Loreto), la Fraternidad de Asociaciones de Iglesias Evangélicas Nativas de la Amazonía Peruana (FAIENAP) que tiene un trabajo conjunto con la Misión Suiza y posee vínculos con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) con sede en Pucallpa; la Fraternidad de Iglesias Evangélicas (en zonas como Puerto Maldonado); y los adventistas, que trabajan en temas educativos y formación de jóvenes. Por su parte, la Iglesia católica forma parte de la IRI-Perú a través de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) mediante la representación de monseñor Alfredo Vizcarra, obispo de Jaén. También es importante mencionar la presencia de iglesias evangélicas neopentecostales provenientes de Brasil, pero “para ellos la palabra ‘ecuménico’ les resulta ‘chicharrón de cebo’ porque entienden por ecumenismo una manipulación de la Iglesia católica para tratar de jalarlos a ellos desde una posición de poder” (L. Vargas, entrevista, 30 de marzo de 2021). En esa línea, Vargas reconoce que el discurso del “paradigma del cuidado” del medioambiente y los bosques tropicales amazónicos ha sido asumido mayormente a una etapa dirigencial en instancias como el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) y la Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (UNICEP), pero que algún pastor de alguna de las iglesias aliadas de estos órganos todavía mantiene un discurso en el que lo prioritario es “lo religioso”, no “el resto” que pertenece al “ámbito de la vida” (L. Vargas, entrevista, 30 de marzo de 2021).

En suma, el primer factor afirma el dinamismo de la acción conjunta entre los obispos de la Amazonía peruana y de la región panamazónica (la jerarquía eclesiástica) junto a una sociedad civil eclesial conformada por organismos eclesiales, las propias comunidades indígenas y/o dirigentes, ONG aliadas, misioneros(as) y agentes pastorales comprometidos con la realidad diaria de la población amazónica – especialmente de los pueblos indígenas– que se hace más evidente en momentos de crisis política, social y sanitaria como los sucesos de Bagua o el estado de emergencia sanitaria por la COVID-19. Ahora bien, cabe señalar algunas potenciales debilidades del factor explicado. Por un lado, si bien se presencia un aire de renovación eclesial debido a los nombramientos de nuevos obispos para la Amazonía peruana o en jurisdicciones eclesiásticas importantes como Lima realizados por el papa Francisco, este podría ser susceptible de reveses en caso el sucesor de Francisco intente atemperar o neutralizar las iniciativas pastorales en la Amazonía bajo consideraciones como que son “poco ortodoxas” o “demasiado políticas” –críticas que se hacen

evidentes en ciertos núcleos eclesiales– y, con ello, provenga una nueva generación de obispos conservadores. Por el lado de la sociedad civil eclesial, el factor intergeneracional juega un rol importante, pues las generaciones más jóvenes suelen tener menor vocación a la vida religiosa consagrada –aunque la vocación de la vida laical puede ser una ventana para compensar la “crisis de vocaciones”– y, como señalaba Espinosa (2016), la mayoría de nuevos misioneros no suelen vivir entre los pueblos indígenas, sino que realizan visitas esporádicas y viven en las ciudades a diferencia de la generación conciliar. Para graficar el primer factor, se presenta la siguiente imagen.

Gráfico 1. Dinámica conjunta del cuerpo eclesial



Fuente: Elaboración propia.

4.2. Recursos materiales e ideacionales

Las diversas formas de organización política, social y religiosa necesitan de diferentes tipos de recursos para llevar a cabo sus objetivos, desarrollar sus proyectos y poseer una noción mínima del espacio y las personas sobre las cuales dirige sus acciones. En el presente estudio, se abordan tanto los recursos materiales como los ideacionales con el fin de no caer en un materialismo reduccionista ni en un idealismo monocausal (Smith, 1996). En ese sentido, un segundo factor lo componen los recursos materiales e ideacionales de la Iglesia católica en la Amazonía, mientras que,

para efectos estrictamente analíticos, reservamos los recursos organizacionales para un tercer factor.

4.2.1. Recursos materiales

La división del territorio amazónico en jurisdicciones eclesiásticas, las cuales están constituidas en vicariatos apostólicos confiados a congregaciones religiosas – una gran parte extranjeras provenientes del Norte global– tiene una utilidad en términos de asignar recursos materiales necesarios para el sostenimiento de la acción pastoral y social que desempeñan en zonas de misión. Como comenta una misionera peruana, muchas iniciativas sociales que desarrollan los misioneros extranjeros tienen el apoyo económico de sus redes familiares, como la extraordinaria labor que realizan los misioneros canadienses de Quebec, pero que para congregaciones como la suya –la mayoría de sus miembros provenientes de países sudamericanos– no le sería posible solventar (A. M. Palomino, entrevista, 8 de febrero de 2021).

De acuerdo a los datos del Sistema de Información de la Realidad Eclesial de la Panamazonía (SIREPAM), la siguiente tabla registra información sobre las obras de acción social de la Iglesia católica en los vicariatos apostólicos de la Amazonía peruana y las fuentes de financiamiento para su sostenimiento.

Tabla 2. Obras de acción social de la Iglesia católica en la Amazonía peruana

Vicariato apostólico y congregación	Nombre de la institución, organización o movimiento	Servicio que ofrece o temas que trabaja	Fuentes de financiamiento
Iquitos (agustinos)	Cáritas de Loreto	Proyectos productivos y campañas	Cáritas Internacional
	Subcomisión de Justicia, Paz y Derechos Humanos del vicariato	Defensa de derechos y acompañamiento de comunidades indígenas	Vicariato
	Campaña Compartir	Proyectos para poblaciones vulnerables	Conferencia Episcopal
Jaén (jesuitas)	Pastoral Social	Problemática social y de derechos humanos	Proyectos
	Vicaría del Medio Ambiente (VIMA)	Cuidado del ambiente y reforestación	Propias
	Comisión de Derechos Humanos	Atención integral de derechos humanos	Proyectos
	Cáritas Jaén	Proyectos productivos	Varias y propias

	Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE)	Servicios agropecuarios para indígenas	Externas
	Centro de espiritualidad indígena, jardín etnobotánico y zoológico TUNAANTS	Salud integral y espiritualidad	Propias
Pucallpa (salesianos)	Casa de salud de enfermos terminales	Atención integral en salud	Público y vicariato
	Comisión de Derechos Humanos de Pucallpa	Atención integral de derechos humanos	Propia y congregación
	Registro de identidades del vicariato	Inscripción de niños y niñas en el RENIEC	Vicariato
Puerto Maldonado (dominicos)	Instituto Superior Tecnológico Carlos Laborde (Sepahua)	Educación superior técnica	Estatal y Fundación Carlos Laborde
	Instituto Santa Cruz	Centro educativo	Privada
	Red Escolar de la Selva del Sur Oriente Peruano (RESSOP)	Educación para comunidades indígenas	Convenio Iglesia-Estado
Requena (franciscanos)	Pastoral Social Cáritas Requena	Salud, botiquines comunales	Cáritas extranjeras
San José del Amazonas (obispo claretiano)	Comisión de Derechos Humanos	Defensa de derechos, en especial inscripción en registro de identidad y pensiones de alimentos	Vicariato
	Cáritas Punchana	Apoyo a proyectos productivos	Vicariato y Cáritas nacional
	Departamento de Pastoral de la Salud	Atención de problemas de salud	Vicariato
	Centro de Formación Intercarriera (RUNA)	Formación avanzada de comunidades	Vicariato
San Ramón (franciscanos)	Cáritas Selva Central	Educación familiar para la protección y buen trato de niños y niñas	Conferencia Episcopal Italiana / Manos Unidas
	Cáritas Selva Central	Producción de cacao en comunidades indígenas y salud en la población indígena de la cuenca del río Tambo	Asociación Niños del Tambo
Yurimaguas (pasionistas)	Cáritas	Seguridad alimentaria, agroforestería, gestión de riesgo y saneamiento físico legal	Cáritas Española, Porticus, Populorum Progressio y Conferencia Episcopal Italiana
	Pastoral de Tierras	Acompañamiento de los campesinos en la defensa de sus tierras y derechos	MISEREOR (obra de la Iglesia católica alemana)

	Comité de Solidaridad Cristiana	Ayuda a los pobres con medicina y traslado de enfermos para su atención	Actividades locales y ayudas del exterior
	Programa de alimentación y albergue indígena "Betania"	Atención con alimentos a niños desnutridos que viven a orillas del río Parapapura	Vicariato

Fuente: Elaboración propia. En base a SIREPAM 2019.

A partir de la información presentada en la tabla, se puede afirmar que cada vicariato apostólico de la Amazonía peruana posee una serie de obras vinculadas a áreas de intervención social como educación, salud, proyectos productivos y defensa de derechos humanos dirigidos a la población amazónica, algunas de ellas especialmente a los pueblos indígenas. Respecto a las fuentes de financiamiento registradas, estas provienen principalmente de organismos eclesiales como las Cáritas, las conferencias episcopales de países europeos y los propios vicariatos con el apoyo de sus respectivas congregaciones religiosas, así como de algunas asociaciones privadas y, en materia educativa, en convenio con el Estado peruano.

También es importante mencionar los medios de comunicación social como las radioemisoras que pertenecen a algunos vicariatos apostólicos de la selva.

Tabla 3. Radioemisoras de los vicariatos apostólicos de la selva peruana

Vicariato apostólico	Radioemisora	Cobertura
Iquitos	La Voz de la Selva	Regional (Loreto)
	Ucamara	Local (Nauta)
Jaén	Marañón	Regional
	Kampagkis	Local (Santa María de Nieva)
Puerto Maldonado	Madre de Dios	Regional
	Quillabamba	Regional (Cusco)
	Sepahua	Local (Sepahua, Ucayali)
Yurimaguas	Oriente	Regional
	Betania	Local
	La Voz del Caynarachi	Local

Fuente: Elaboración propia. En base a SIREPAM 2019.

Las ocho primeras junto a radio San Antonio (Atalaya, Ucayali) se han unido desde mayo de 2020 en la iniciativa "Amazonía en red", el cual es un programa radial

que se emite todos los martes con los aportes de las radioemisoras de los vicariatos y que coordina una comunicadora del CAAAP y REPAM-Perú, el primero de los cuales contribuye con información sobre la Amazonía y los pueblos indígenas⁵⁸.

A nivel regional, en el caso de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM), el apoyo logístico y financiero de Cáritas Española ha sido importante para llevar a cabo las acciones de incidencia pública, escuelas formativas y estrategia legal frente a organismos internacionales. Asimismo, otras fuentes de apoyo surgieron desde órdenes religiosas como la Compañía de Jesús a través de la Conferencia de los Provinciales Jesuitas de América Latina (CPAL) y la Asociación de Universidades Confiadas a la Compañía de Jesús en América Latina (Ausjal), así como de las redes de pastoral social de Cáritas Internacional en países andinos.

4.2.2. Recursos ideacionales

Los recursos ideacionales a menudo son asumidos tácitamente o considerados poco importantes. Lo cierto es que al analizar los fenómenos socio-religiosos, tanto las ideas, las creencias como los valores ejercen un papel importante para comprender la dimensión subjetiva y las motivaciones base que impulsan a determinados actores a seguir sus cursos de acción de la manera en que lo hacen. En esa línea, una comprensión integral de los recursos ideacionales en el campo de lo religioso implica considerar la dimensión trascendente que caracteriza a este tipo de sistema de significado cultural pero que, al mismo tiempo, establece una realidad objetiva percibida sobre la vida temporal, el mundo y la historia (Smith, 1996, p. 6). En definitiva, el sentido sagrado de lo trascendente está en constante interacción con el orden social vigente, sea para mantener el statu quo o para criticarlo y desafiarlo.

4.2.2.1. La opción preferencial por los pobres y Aparecida

La acción eclesial en la Amazonía tomó un renovado impulso a partir de la conferencia de Aparecida celebrada en mayo de 2007. Uno de los hechos más significativos es que Aparecida retomó el método pastoral del «ver, juzgar, actuar»

⁵⁸ Vatican News. (2020, agosto 5). Amazonía en red. Informativo semanal de los vicariatos del Perú. Recuperado de <<https://www.vaticannews.va/es/mundo/news/2020-08/repam-caaap-peru-amazonia-informativo-semanal-vicariatos.html>>

para analizar la realidad a la luz de la fe, trinomio que había sido dejado de lado en la predecesora conferencia de Santo Domingo (1992) al partir de consideraciones doctrinales y aterrizarlas en la realidad, rompiendo con la línea iniciada en Medellín (1968) y confirmada en Puebla (1979) de, al contrario, partir de la realidad social y reflexionar sobre estas cuestiones a la luz del Evangelio y el magisterio eclesial para definir de mejor manera los lineamientos pastorales para el subcontinente latinoamericano. Pese a la excepción metodológica de Santo Domingo, las conferencias del episcopado latinoamericano celebradas desde Medellín recogen valiosos aportes en la línea de la Iglesia de los pobres en América Latina, en las cuales la reflexión de la experiencia del compromiso cristiano asumido entre los pobres y marginados sociales en un contexto de marcada desigualdad llevó a identificar los «rostros de los pobres» entre los cuales estaban los indígenas.

En la línea de comprender la «opción preferencial por los pobres», fórmula asumida por la Iglesia como tal en Puebla, la reflexión teológica latinoamericana empalma de modo logrado con las conferencias del episcopado latinoamericano. Así, en perspectiva histórica, la teología de la liberación surgió a fines de la década de 1960 para dar respuesta a una interrogante acuciante: ¿cómo decirle al pobre que Dios lo ama? En la reflexión primigenia de la teología de la liberación, que asume la opción preferencial por los pobres como enfoque auténtico del compromiso cristiano, existía la categoría del «pobre», pero faltó un énfasis en darle rostros concretos⁵⁹. Así, el gran logro de la teología de la liberación fue dejar en claro que la pobreza era un estado inhumano que debía ser rechazada por la consciencia humana y del cristiano.

Posteriormente, surgieron algunas voces críticas frente a un énfasis en el análisis social de clase de la realidad latinoamericana, sin tomar en cuenta la división étnico-racial en un subcontinente en el que dicha categoría era fundamental para un análisis más profundo de la desigualdad y la injusticia social (Suess, 1983). En escritos de fines de la década de 1970, Gustavo Gutiérrez reconoce los aportes realizados por dichas críticas a “teologías vecinas” a partir del compromiso cristiano y misionero asumido en medio de realidades concretas como la de los pueblos indígenas, pero

⁵⁹ Es importante reconocer que Gustavo Gutiérrez Merino, uno de los principales exponentes de la teología de la liberación, parte de categorías bíblicas del pobre y define tres acepciones para la pobreza: (i) pobreza material, por la cual no se dispone de los bienes esenciales para una vida digna, (ii) pobreza espiritual, como actitud y disposición ante Dios, y (iii) pobreza como compromiso con el pobre. Por su parte, Jon Sobrino categoriza a los pobres como pobres económicos y pobres sociológicos, estos últimos a quienes la sociedad margina porque no cumplen con las prerrogativas impuestas por esta.

sostiene la importancia del concepto de pobreza como situación injusta e inhumana, frente a la cual se tiene que optar por la liberación integral de los hombres y mujeres como sujetos de su propia historia. Justamente, esta mirada de la pobreza se recoge en la conferencia de obispos latinoamericanos de Medellín (1968).

En la década de 1970, el impulso misionero se nutrió de los aires conciliares de Vaticano II y Medellín, al tiempo que la teología de la liberación enmarcaba la praxis cristiana de aquellos sectores inspirados a la luz de dichos acontecimientos eclesiales. Ello dio origen a un proceso de reformulación de la misión, tal como menciona la hermana Pati Blasco sobre el origen de su vocación misionera en la Amazonía peruana:

Y en un contexto de una Iglesia misionera llevada por los misioneros canadienses de Quebec, de mucha avanzada, con una visión tendiente a teología de la liberación. Y el contexto de misión de los misioneros canadienses no era la tradicional, la conocida, la que se tiene en la capital Lima, en las partes del Perú de la parte andina. No. La Amazonía es otra cosa. Entonces yo crecí en ese contexto. En ese contexto donde mi formación religiosa no era piadosa, sino de compromiso social. Entonces, entender a Jesucristo y su reino, pues, era un contexto –también ha habido de la época del terrorismo– pero en un contexto de liberación. De que, si no liberamos a la persona, tampoco libera Dios a las personas. Entonces, Dios es liberador. Si Dios es amor, es liberación y quiere a las personas en iguales condiciones, en dignidad. Y eso aprendí. Aprendí en la Iglesia de Pucallpa (P. Blasco, entrevista, 22 de febrero de 2021).

Así, se da lugar a la incorporación de una visión inculturada de la fe en el quehacer misionero desde una perspectiva liberadora, es decir, se reciben los cuestionamientos que en su momento se realizaron al análisis prioritariamente de clase de la teología de la liberación, a la vez que se adaptan a la cultura en la cual se encuentra inmersa la misión, la cual también es reformulada como un modo de acompañar y vivir *desde, con y como* los pueblos amazónicos. Como menciona la hermana Blasco:

Y, entonces, entender la misión no como esto de abanderados de querer convertir a las personas, porque tampoco eso sentía con los misioneros extranjeros, sino de una manera de ser un lugar de liberación, de reconocimiento de sus categorías y valores culturales, que también me favoreció mucho en el contexto. Se trabajaba. Era el momento histórico de la inculturación. Y esto es lo que me motivó (P. Blasco, entrevista, 22 de febrero de 2021).

Como se evidencia, a partir de la realidad cultural concreta se trabaja en el descubrimiento de dimensiones de liberación en las propias vidas de los indígenas,

en la medida que sus procesos se pudieron entender mediante la inculturación de la fe. De esta manera es como se puede reconocer que los propios indígenas sean sus maestros, fuente de conocimiento y sabiduría para aprender a relacionarse con el territorio y el entorno, al tiempo que fortalece su opción vocacional como religiosa consagrada (A. M. Palomino, entrevista, 8 de febrero de 2021). Como anota Mujica, “la inculturación implica entrar en la lógica de la liberación, es decir, hay que entrar en un proceso de reconstrucción de ‘la habilidad de rescatar valores de sus culturas’ donde la fe cristiana, como dice Schreiter, tiene un compromiso con los derechos humanos y la dignidad de la persona” (2001, p. 64). Sobre la base de estas consideraciones, se desarrolla el siguiente punto.

4.2.2.2. Espiritualidad y pastoral de acompañamiento

En el presente estudio de caso, la espiritualidad se configura como una forma profunda y trascendente del compromiso cristiano en tanto vivencia de la fe que procura seguir con fidelidad las enseñanzas evangélicas a partir de la realidad situada y concreta de la vida, atento a lo que el momento histórico interpela y demanda de uno, a “discernir los signos de los tiempos” según el lenguaje conciliar de Vaticano II. En esa línea, Arellano-Yanguas define la espiritualidad como “ideas personales, creencias y prácticas respecto a la relación entre lo divino y el mundo de la vida diaria, así como los consecuentes valores y comportamientos derivados de ellas” (2014, p. 62), al tiempo que señala que estas pueden construirse a partir de doctrinas religiosas.

En la Amazonía, los misioneros(as) y agentes pastorales asumen una convicción fundamental de la fe cristiana: la defensa de la vida. Esta convicción parte de la vivencia y el análisis de una realidad crítica en la que la vida del sujeto territorial amazónico es amenazada y destruida por las actividades económicas extractivas que vulneran los derechos de la población amazónica –lo cual se agrava en el caso de los derechos colectivos de los pueblos indígenas– así como los derechos de la naturaleza, lo cual viene siendo discutido a partir del caso colombiano. Así lo sostiene el padre Peter Hughes:

En mi caso, como persona, como misionero, lo fundamental y lo más importante es la defensa de la vida. No solamente es una idea, es una convicción que está en el corazón del mensaje cristiano. La vida es don de Dios. Para los creyentes se trata de gratuidad, que dicho así es materia de fe. La vida no tiene sentido si no se realiza en

la tierra, entre los seres humanos y la creación. Hay un encuentro entre la parte gratuita y la tarea humana. Es una relación intrínseca entre ambos polos: es inútil hablar de don si es que no hay práctica real en la historia de lo que significa esta vida, o sea, derechos, dignidad de las personas, justicia, paz, amor, fraternidad, reconciliación. Lo que los cristianos llaman el Reino de Dios en la tierra. Eso es fundamental desde el lado creyente: la cuestión de la primacía de la vida (P. Hughes, entrevista, 9 de noviembre de 2020).

Como se evidencia, la espiritualidad vincula el don de la vida como gratuidad, que no responde a méritos o privilegios, con la práctica real del mensaje cristiano en la historia. Esta comprensión del binomio gratuidad-praxis hace que se trabaje por principios como la justicia, la paz y la fraternidad con el objetivo de que se aseguren los derechos y la dignidad de las personas, base para la primacía de la vida. En esa línea, es importante resaltar que la forja de la espiritualidad no es un proceso automático, sino que responde al contraste entre la convicción de la fe con la realidad en la que la persona se encuentra inmersa. En el caso de la Amazonía, el acompañamiento a las comunidades es clave para incorporar sus demandas y necesidades en la reflexión de una respuesta desde la praxis cristiana:

Nuestra Iglesia tiene una posición firme y clara frente al cuidado de la casa común que es todos estos territorios donde la vida fluye debe ser respetada, valorada y defendida en caso de que haya proyectos que amenacen la vida. Trabajamos articuladamente como Iglesia con las organizaciones de base, sean católicas o no. Nosotros estamos abiertos en este momento a un trabajo articulado en defensa de la vida, de los derechos humanos, y apostamos por el empoderamiento de las comunidades a través de una educación de calidad que vaya fortaleciendo sus mismas organizaciones, sus procesos, su calidad de vida, el desarrollo propio, que no es el desarrollo como lo entendemos aquí en las ciudades o en el mundo occidental, sino el desarrollo que les brinde a ellos una vida digna, no cualquier tipo de vida. Es que a veces nosotros en nombre del “desarrollo” apostamos todo, aunque tengamos que ser esclavos serviles. Y sacrificamos nuestros recursos, nuestra vida. Yo creo que aquí habría que clarificar a qué tipo de desarrollo estamos apostando todas y todos (A. M. Palomino, entrevista, 8 de febrero de 2021).

Como menciona la hermana Ana María Palomino, no hay un camino prefijado en el involucramiento de los misioneros(as) y agentes eclesiales en la realidad de los territorios amazónicos. Por ello, el acompañamiento les lleva a pensar en otras formas de desarrollo más *ad hoc* a la situación de la gente y no como una receta que se impone. Eso implica tener el derrotero abierto dependiendo de qué dicen y proponen los líderes de los pueblos indígenas y, al mismo tiempo, aplicar la imaginación para proponer caminos y/o fórmulas nuevas que recojan esas demandas y sentires de las gentes. Respecto al término «acompañamiento», este se entiende “no solo como dar

soporte (espiritual, psicológico, económico, entre otros), sino como compartir sus causas y sus luchas al entenderlas tras el diálogo, comprendidas además en su dimensión social como situaciones de injusticia estructural que deben cambiar” (Zambrano, Berganza, Cuentas & Hurtado, 2017, p. 66). Justamente, el acompañamiento establece una relación horizontal entre los agentes de pastoral y los miembros de las comunidades amazónicas, basados en la inspiración evangélica y donde se busca que estos desarrollen su propia agencia humana. Así, en la línea de Arellano-Yanguas (2014), se puede sostener que el acompañamiento de los agentes eclesiales en la región amazónica peruana responde a un tipo de espiritualidad que privilegia la visión de que los pobres sean agentes de su propio destino, frente al cual los actores eclesiales acompañan los procesos generados por las comunidades y pueblos amazónicos.

4.2.2.3. Dimensión política de la fe

Un elemento ideacional cuya sola mención puede ser susceptible de sospechas o temores “sociologizantes” –como denominan en ciertos sectores eclesiales a aquellas miradas que ponen en entredicho ‘lo eclesial’ y se corre el riesgo de reducirlo a un fenómeno puramente político o sociológico– es la dimensión política de la fe. Para efectos de la presente investigación, la dimensión política de la fe implica asumir las convicciones del mensaje cristiano en las que se cree y actuar conscientemente de acuerdo a estas en el terreno de las interacciones humanas y político-sociales cotidianas con otros actores que se debaten en dinámicas de poder, influencia y resistencia. Con esto, ciertamente, no se pretende decir que la Iglesia católica se transforma directamente en un sujeto político en el sentido de que se alinea con una única vía política y con posiciones parciales opinables que responden a los políticos o intereses de partido, sino que cumple con su misión mediante la búsqueda de la justicia, la formación de las virtudes individuales y políticas, y la responsabilidad de los laicos en la vida pública⁶⁰.

⁶⁰ Discurso del Santo Padre Benedicto XVI. Sesión Inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. 13 de mayo de 2007. Recuperado de <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html>

Para ello, es importante descomponer la noción tradicional atribuida de lo político como vinculado exclusivamente a la política formal institucional-partidaria y de lo religioso como circunscrito al culto o rito en el templo. Esta tensión se hace evidente en los siguientes testimonios de dos misioneras que trabajan en la Amazonía peruana:

El papel de la Iglesia también en este tiempo de pandemia para mí ha sido muy gratificante, muy motivador. Yo misma he tomado posición en la provincia de Puerto Inca acompañando a mis hermanos porque hace poquito vine nomás de la misión de Puerto Inca y no nos hemos quedado quietos. Nos hemos movilizado. Algunos nos han criticado, incluso hasta insultos fuertes: “Que ese no es nuestro rol, que debemos estar orando en nuestra iglesia, que debemos estar reclusos no sé en dónde y abrir los templos”. Pero es que el contexto es diferente. Entonces, la misa la puedo celebrar en el templo en esos tiempos anteriores que hemos tenido, pero hoy la realidad nos está obligando a celebrar la Eucaristía con los hermanos que están sufriendo, ¿no? Nuestros hermanos que están con desesperanza, que han perdido su trabajo, que no tienen que comer, que están reclusos en los hospitales en esas camas UCI. Con las víctimas, con los familiares que han perdido a sus seres queridos. Es ahí donde tiene que estar nuestra Iglesia de pie, solidaria, con una palabra, pero también con algo efectivo fruto de la solidaridad de todos y de todas (A. M. Palomino, entrevista, 8 de febrero de 2021).

Encontré sentido a un Dios de esa manera [liberador]. [...] Y veo y siento de que al conectar con eso, se ha revalorizado mucho la Amazonía, la naturaleza, las condiciones de vida del hombre y la mujer, y eso a mí me ha... O sea, han sido mis motivaciones mayores. Se podría decir... algunos dirán “pero eso es político, eso es izquierda, eso es comunismo”, pero no tiene nada que ver para mí porque una cosa es lo ideológico y otra cosa es lo que te apasiona, y te da sentido, y te hace trascender. Yo eso sí lo experimento (P. Blasco, entrevista, 22 de febrero de 2021).

Como se observa en los anteriores testimonios, las motivaciones mayores parten de una dimensión humano existencial como motor de trabajo, las cuales influyen en el cambio de categorías. En esa línea, lo político se ejerce mediante una toma de posición ante dinámicas de poder territorializadas que toman lugar en términos de agencia, influencia y resistencia, donde también se vive una dimensión espiritual, tal como se dice en el anterior testimonio. De ese modo, se rompe con las dualidades que encajonan la fe solo en expresiones ligadas al culto y no a la vida. A continuación, se presenta un ejemplo del mapeo de actores de una misionera para establecer contactos con aliados y distanciarse de aquellos que representan potenciales riesgos para la vivencia integral de su misión:

Dentro de nuestra metodología como Misioneras de la Madre Laura, a nosotras cuando nos destinan a una misión, si ya están mis hermanas ahí presentes yo hablo con ellas y hacemos un empalme de la entrega de la obra. Los procesos que ellas

están realizando nos informan, nos lo entregan, lo conversamos, pero también nos lo entregan por escrito. Y luego uno, ya *in situ*, en el lugar, realiza un diagnóstico. Pero no lo haces solo. Me acerco a las organizaciones indígenas del lugar, a las autoridades tanto eclesiásticas (o sea, parroquia, vicariatos), municipalidad y busco elementos con los actores de la localidad para poder completar mi diagnóstico. Una vez que ya tengo el diagnóstico con un mapeo de todos los actores sociales, empiezo a acercarme a aquellos con los cuales identifico mi labor pastoral. Ahí es donde uno, qué te digo, no descarta, sino que tiene cuidado de no vincularse, de pronto, con la empresa minera, que son los primeros que vienen a tocar la puerta de uno. Me acuerdo que cuando trabajaba en la misión de Antabamba me ofrecían hasta una camioneta 4x4 para desplazarme a las comunidades. “Madre, no camine, nosotros te podemos llevar”. Pero yo sabía que esto... Mira, para mí hubiera sido muy cómodo decir “Ay, sí, muchas gracias”, no camino, me llevan a las comunidades, no importa que me lleven. Pero, ¿cómo llego yo a mi comunidad? Con el mensaje de que soy amiga de las empresas, ¿no es cierto? Entonces, en eso tengo que tener un criterio muy claro. Si no están apostando por la vida, no puedo vincularme con ellos porque entonces mi mensaje queda distorsionado o confuso para las comunidades del lugar (A. M. Palomino, entrevista, 8 de febrero de 2021).

Dicha metodología de “reconocer a los actores” y transferir lo hecho evidencia ruptura y continuidad a la vez, asumiendo que los procesos histórico-sociales cambian, lo cual lleva a observar atentamente dónde y cómo es mejor trabajar para la actividad misionera. Eso rompe con la idea de que el misionero(a) llega para cambiarlo todo o traer la salvación; al contrario, se muestra cómo se recoge un diagnóstico compartido para poder identificar su función en esa comunidad donde se inserta. Allí, el diálogo con los pueblos indígenas es clave –en términos de horizontalidad–, ya que donde se puede aportar mejor no depende solo de la congregación religiosa sino de los pueblos indígenas, en contraposición a los bienes y servicios que te ofrecen los actores de poder para que uno se involucre en sus redes. Un ejemplo de otra misionera es el siguiente:

Hay empresas que cuando teníamos institución, por ejemplo, educación en que he trabajado, recuerdo que –esto es una anécdota que tuve– que vino la psicóloga, porque de verdad que las empresas están muy bien preparadas, tienen un buen personal. Te pueden contratar a ti para hacer un bien, en nombre del bien también hacer mucho daño. “Que van a tener educación, van a tener...”. Me dice: “Ustedes no tienen infraestructura, que esa casita se está cayendo”, porque de nosotros era inculturado el internado. Con su techo de palma, todo material rústico del lugar. Pues no [queríamos] desarraigar de su identidad a los jóvenes, no queríamos que pierdan su identidad y, pues, para que se sientan también en casa. Me ofrecieron, me ofrecieron facilidades, me ofrecieron pasajes, que puedes llevar a los alumnos y dejarlos en las comunidades en helicópteros. Yo no negociaba eso. Porque si yo dejaba un espacio de apertura a eso, era vender mi conciencia (P. Blasco, entrevista, 22 de febrero de 2021).

En este caso, la lectura que realiza la misionera es de una radical visión de dos bandos con intereses y objetivos contrapuestos que, en línea con la entrevistada, parte de visiones distintas sobre la realidad cultural y sobre el modo en que los actores empresariales actúan en la Amazonía. Es probable que dicha visión sea tal como se presenta en el campo amazónico: los unos y los otros. En definitiva, la dimensión política de la fe se encuentra inmanente en la praxis cristiana que asume la opción por los pobres, tal como decía monseñor Óscar Romero:

No se trate de que la Iglesia se considere a sí misma como institución política que entra en competencia con otras instancias políticas, ni que posea unos mecanismos políticos propios; ni mucho menos se trata de que nuestra Iglesia desee un liderazgo político. Se trata de algo más profundo y evangélico; se trata de la verdadera opción por los pobres, de encarnarse en su mundo, de anunciarles una buena noticia, de darles una esperanza, de animarles a una praxis liberadora, de defender su causa y de participar en su destino. [...] la Iglesia vive en el mundo de lo político y se realiza como Iglesia también a través de lo político⁶¹.

A partir de lo explicado, se puede afirmar que tanto los recursos materiales como los ideacionales son un factor importante para el sostenimiento y el impulso de la acción eclesial en la Amazonía durante las últimas décadas. Ahora bien, cabe realizar una mención a potenciales limitaciones de ambos recursos. Por un lado, respecto a los recursos materiales, una buena parte proviene de entidades eclesiales que tienen vínculos con el exterior, por lo que se puede generar una dependencia de estos para el sostenimiento de las diversas actividades y proyectos de los vicariatos apostólicos. Por el lado de los recursos ideacionales, el mayor reto está en adaptar creativamente la opción por los pobres, clave del recorrido de la Iglesia latinoamericana y amazónica, en cada contexto misionero particular, así como en transmitir generacionalmente las ideas que sustentan la inculturación de la fe y la praxis cristiana liberadora.

4.3. Recursos organizacionales

Un tercer factor son los recursos organizacionales de los que dispone la Iglesia católica en su acción eclesial amazónica. Para ello, en este acápite se desarrollan dos

⁶¹ Discurso de monseñor Óscar Romero al recibir el doctorado honoris causa por la Universidad de Lovaina, pronunciado el 2 de febrero de 1980, 50 días antes de su asesinato. Recuperado de <<https://www.servicioskoinonia.org/relat/135.htm>>

puntos principales: (i) las redes eclesiales transnacionales, específicamente el caso de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM), y (ii) el proceso sinodal panamazónico, que partió del encuentro del papa Francisco con los pueblos indígenas amazónicos en Puerto Maldonado en enero de 2018 y alcanzó su culmen con la fase celebratoria en Roma en octubre de 2019.

4.3.1. Redes eclesiales transnacionales: la Red Eclesial Panamazónica (REPAM)

Uno de los problemas históricos que afronta la acción eclesial en la Amazonía es la inmensa extensión geográfica del territorio amazónico, lo cual imposibilita una comunicación fluida y un constante intercambio de experiencias a partir de las diversas realidades a las cuales se enfrentan las distintas congregaciones religiosas que se encargan de la administración de los vicariatos apostólicos (Klaiber, 2016; Documento preparatorio del Sínodo para la Amazonía, 2019). Frente a ello, una manera efectiva y realista de abordar dicho obstáculo fue a través de la conformación de una macro red llamada Red Eclesial Panamazónica (REPAM), la cual aunó los esfuerzos de los actores eclesiales de los nueve países con territorio amazónico para posicionar las problemáticas de dicho bioma a nivel regional y global, a la vez que promovía el desarrollo de procesos de escucha, intercambio y discernimiento sobre el rol de la Iglesia en dicho territorio con los diversos actores involucrados en la realidad amazónica.

4.3.1.1. El Departamento de Justicia y Solidaridad (DEJUSOL-CELAM)

Para la formación de la REPAM, algunos órganos de la Iglesia católica a nivel latinoamericano sirvieron de plataformas preexistentes para unir esfuerzos en el camino de consolidación de la red. Así, destaca el papel del Departamento de Justicia y Solidaridad (DEJUSOL) del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) durante el cuatrienio presidido por monseñor Pedro Barreto (2011-2015), en el cual se planteó como un objetivo fundamental para la acción de dicho departamento el tema de la Amazonía. Al respecto, el padre Peter Hughes, misionero irlandés que trabaja hace décadas en el Perú y que desempeñó el cargo de secretario ejecutivo del DEJUSOL

durante esos años, menciona la importancia de dicha sección del CELAM para la entrada del tema amazónico en la Iglesia latinoamericana:

Pedro Barreto cuando fue elegido presidente del Departamento de Justicia y Solidaridad del CELAM en el año 2011, me invitó para acompañarle como secretario o director del departamento. Después de pensarlo, acepté. El DEJUSOL es quizás el departamento más amplio, con más programas en el conjunto del CELAM porque se trata precisamente de la perspectiva de Medellín, de Puebla, de Santo Domingo y, sobre todo, de Aparecida en relación con la realidad del continente, sus problemas, hablando sobre todo de la perspectiva social, económica, política, cultural, pero no como un anexo o como un apéndice, sino con la convicción de que esto está o debe estar en el centro de la reflexión cristiana y de su quehacer (P. Hughes, entrevista, 9 de noviembre de 2020).

Como se señala, el DEJUSOL era un área clave por dos motivos, principalmente. El primero es que es uno de los departamentos más amplios del CELAM que trabaja a nivel de toda América Latina, por lo que sus esfuerzos de coordinación tienen un alcance regional. El segundo, y quizá el más relevante, es que asume la preocupación por la realidad social del continente latinoamericano con el sustento que dan las cuatro conferencias generales del CELAM, con un marcado énfasis en Aparecida, conferencia que aborda sustancialmente el tema de la Amazonía como una clave para la misión de la Iglesia de cara a los profundos cambios sociales, económicos, culturales y ambientales del siglo XXI. En esa línea,

En la formulación del cuatrienio del DEJUSOL en el 2011, propusimos la preocupación por la Amazonía por primera vez como uno de los objetivos centrales del departamento por la sencilla razón de que estaba muy claro a esas alturas de que la vida de la Amazonía estaba siendo destrozada, destruida. Y eso es central. El DEJUSOL, la preocupación de la Iglesia... su punto de entrada es el daño que causa el extractivismo. Y habría que subrayarlo desde el principio. Si no fuera por el actuar del extractivismo y su forma de actuar no habríamos estado con la destrucción del bosque tropical y de los pueblos originarios. No estaríamos hablando de la depredación de la Amazonía como un causal en el gran tema del cambio climático y la relación que la Amazonía tiene con el equilibrio climático planetario (P. Hughes, entrevista, 9 de noviembre de 2020).

Así, el equipo del DEJUSOL partía de la realidad concreta de la Amazonía y de un diagnóstico crítico en términos socioambientales a causa del extractivismo y la presión que ejercen dichas actividades económicas sobre el bosque tropical amazónico y los pueblos originarios que habitan en dicho territorio, así como los efectos del cambio climático. La situación de amenaza de la «vida de la Amazonía» como una realidad antievangélica lleva al DEJUSOL, a la luz de Aparecida, a asumir

la acción eclesial en la Amazonía como uno de sus objetivos centrales a ser abordados por el departamento, tanto al señalar las causas de la depredación de la Amazonía como buscar formas de incidencia y acción pública para abordar dicha problemática. Tal como señala Peter Hughes,

Todo esto tiene sus raíces, y aquí insisto en algo muy importante, de que la convicción nuestra entra en un primer lugar por fidelidad del Evangelio. O sea, por fidelidad de nuestra fe. En ese sentido, fue una cosa no negociable con ninguna consideración política ni de sociedad civil. Aquí hay una autonomía propia muy importante de la fe que, por supuesto, coincide, y resuena, y asume, y se identifica con la lucha por preservar y defender la Amazonía por parte de sus habitantes y, sobre todo, los pueblos originarios. Y las fuerzas sociales están identificadas con el proyecto (P. Hughes, entrevista, 9 de noviembre de 2020).

Es importante señalar que el origen de la acción eclesial en la Amazonía y de las iniciativas que de ella se desprenden parten de una fuerte convicción con el compromiso a la fe y la fidelidad al Evangelio, que demanda a los cristianos a verse interpelados ante los problemas de la realidad social y a involucrarse en su solución. Así, el encuadre y la raíz desde la que surge esta agenda en el DEJUSOL es la autonomía de una lectura religiosa de la realidad, que encuentra a lo largo del proceso de maduración de la iniciativa eclesial a otras fuerzas políticas y sociales con relativo margen de autonomía –sociedad civil, organizaciones de los pueblos indígenas, entre otros– y que se convierten en actores identificados con una agenda en común: la lucha por la preservación y defensa de la Amazonía, así como de sus habitantes, con especial preocupación por los pueblos originarios. De esta manera, se empieza a configurar el rol de una “Iglesia aliada”.

4.3.1.2. Encuentros para la fundación de la REPAM: de Puyo a Brasilia

Una vez que el tema de la Amazonía logró posicionarse en el DEJUSOL bajo la presidencia de monseñor Barreto, a lo largo de 2013 tuvo lugar una serie de encuentros eclesiales regionales en los que se discutió la posibilidad de constituir una gran red eclesial que permita reunir los diversos esfuerzos que las congregaciones religiosas misioneras y las organizaciones de la Iglesia católica venían desarrollando en los 9 países con territorio amazónico de manera particular y dispersa. Los tres encuentros tuvieron lugar en Puyo (Ecuador) en abril, Lima (Perú) en julio y, finalmente, Manaus (Brasil) en octubre. Un factor que incidió notablemente en dichos

encuentros fue que el 13 de marzo de 2013 fue elegido el papa Francisco, quien desde un inicio daba muestras de respaldo a iniciativas socioambientales a través de sus discursos.

Gráfico 2. Proceso de construcción de la REPAM



Fuente: REPAM 2014: 33

El primer encuentro tuvo lugar en Puyo, en la Amazonía ecuatoriana, del 22 al 24 de abril de 2013. Dicha reunión fue organizada por la Red Amazónica de la Pastoral Social de Cáritas Ecuador en conjunto con el DEJUSOL. En este encuentro participaron los vicariatos de Sucumbíos, Aguarico, Napo, Puyo, Méndez y Zamora, presididos por sus obispos, el DEJUSOL y los cooperadores fraternos⁶² provenientes de 12 países. El asunto que convocó a los participantes fue denominado «La Iglesia en defensa de la vida: realidad y vulneración de identidades y derechos de la Amazonía». Más allá de la temática, este encuentro fue importante porque se fue asentando la idea de trabajar organizativamente en un enfoque de redes. El padre Peter Hughes, como secretario del DEJUSOL, narra así la importancia de Puyo:

En el año 2013, después de haber empezado con toda una preocupación por la Amazonía, en mis primeros años con Pedro Barreto en el DEJUSOL coincidimos, entre otras cosas, con un evento que se realizó en Puyo, en el Ecuador, en la Amazonía ecuatoriana, que fue organizado por Cáritas Ecuador en donde participaron 150 agentes con trabajo de Iglesia en la Amazonía, no solamente de Ecuador, sino también de otros países. Y el gran tema de ese encuentro fue la importancia de trabajar en REDES. Había una conciencia muy clara de que la presencia y la misión de la Iglesia no podía más, por un tema de las inmensas distancias y la falta de comunicación. Y sobre todo de que no hubo puentes de relación, de comunicación entre las diferentes iglesias locales que son más de 100 en el territorio amazónico. Cada uno en manos

⁶² Los «cooperadores fraternos» son miembros de iniciativas eclesiales particulares que proveen de recursos para el sostenimiento de la naciente red. La mayoría proviene de América del Norte y Europa.

de muy buenas congregaciones religiosas masculinas y femeninas, pero con todo un sentido histórico propio de sus propias congregaciones sin mayor preocupación por crear un sentido de Iglesia panamazónico. [...] Esta idea de RED era toda una novedad para nosotros (P. Hughes, entrevista, 9 de noviembre de 2020).

Como se señala, Puyo comienza a marcar el carácter «panamazónico» de la iniciativa eclesial, es decir, empieza a reunir los esfuerzos de la pastoral social de la Iglesia en los diferentes países que conforman la Amazonía mediante la participación de sus agentes con experiencia en territorio amazónico. En ese contexto, se empezó a discutir la importancia de trabajar en redes partiendo de un diagnóstico claro: la presencia de la Iglesia católica en la Amazonía presentaba sus límites por las inmensas distancias geográficas que separan a unos vicariatos de otros, lo que incidía en la falta de comunicación entre ellos. Por eso, la idea de constituir una gran red contribuía a crear un sentido de Iglesia panamazónica que, partiendo de realidades particulares, se articulaba para intercambiar experiencias y dirigir más eficazmente su acción a favor del territorio amazónico y los pueblos originarios.

El segundo encuentro se realizó en Lima (Perú) los días 18 y 19 de julio de 2013. Esta reunión fue convocada por el Secretariado Latinoamericano y Caribeño de Cáritas (SELACC) y el DEJUSOL. El asunto del encuentro fue “animar el proceso de transformación de la realidad de la Amazonía, con el protagonismo de los pueblos que la habitan en favor del cuidado de la creación y la construcción de una sociedad justa, fraterna y solidaria, promover el desarrollo humano integral y solidario en la perspectiva del buen vivir” (Red Eclesial Panamazónica [REPAM], 2014). Bajo esta perspectiva, la Iglesia asume que los protagonistas de la Amazonía son los pueblos que habitan en ella y que eligen sus propias prioridades de desarrollo desde la perspectiva del “buen vivir”. La reunión contó con la participación de monseñor Pedro Barreto y de Peter Hughes en representación del DEJUSOL, quienes propusieron en dicho encuentro la conformación de una red como idea central de todo este proceso.

La tercera reunión tuvo lugar en Manaus, en la Amazonía brasileña, entre los días 28 al 31 de octubre de 2013. Recibió el nombre oficial de «Primeiro encontro da Igreja Católica na Amazônia legal» y fue organizado por la Comisión Episcopal para la Amazonía –presidida por el cardenal Cláudio Hummes– de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB). Este evento fue clave porque permitió articular la agenda que se venía promoviendo desde el DEJUSOL con el “gigante amazónico” brasileño, quien históricamente tenía una mayor organización eclesial en torno a la

Amazonía desde la década de 1970 con el trabajo del Consejo Indigenista Misionero (CIMI) y la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) de la CNBB. Al respecto, el padre Hughes menciona lo siguiente:

Yo, Alfredo Ferro [Servicio Jesuita Panamazónico (SJPAM)] y Mauricio López [Cáritas Ecuador] fuimos, participamos de dicha asamblea. Y por primera vez en todo esto, nosotros introdujimos en esa reunión el término «Panamazonía». Los brasileños nunca jamás habían hablado ese lenguaje ni escuchado eso, porque para ellos la Amazonía era brasileña, sin más. El día final de la reunión, estaban redactando su documento y todo esto. Y nosotros, sin embargo, seguimos tocando este tema de que la Amazonía era una cuestión más amplia que Brasil, sino que incluía a otros países. Y don Erwin Kräutler [obispo de Xingú, Brasil] entendió lo que estábamos hablando y diciendo. Y con él y con Cláudio Hummes se logró que esta expresión entrara incipientemente o inicialmente en la mentalidad de los obispos brasileños. Una vez que lo entendieron eran muy abiertos, muy generosos. Ellos también tenían que tener una mirada más inclusiva y más amplia (P. Hughes, entrevista, 30 de noviembre de 2020).

Es importante rescatar la manera en que estos encuentros sirvieron para el intercambio de ideas entre agentes pastorales de países como Perú, Ecuador, Colombia y Brasil sobre concepciones clave como «Panamazonía» que definirían el carácter y el alcance de la red. El encuentro en Manaus fue clave porque la Iglesia brasileña, con un peso considerable por ser parte del “gigante amazónico” y por su experiencia histórica en el involucramiento eclesial en temas ecológicos y de pueblos originarios, logró asumir la dimensión panamazónica del proyecto de la red. Esto permitió un vínculo muy cercano con el cardenal Hummes, amigo del papa Francisco, y sumar los aportes organizativos, pastorales y de experiencia misionera de la Iglesia brasileña a los demás países con territorio amazónico.

Finalmente, la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) fue fundada de manera oficial en un encuentro que tuvo lugar en la sede de las Obras Misionales Pontificias en Brasilia (Brasil) durante los días 9 al 12 de septiembre de 2014. En dicho encuentro fundacional se hizo una memoria histórica de los procesos que posibilitaron la constitución de la red, así como la presentación de los objetivos y metodología de trabajo de los participantes siguiendo la fórmula del «ver, juzgar, actuar» que caracteriza el método de reflexión y trabajo de la Iglesia latinoamericana desde la conferencia de Medellín. Así, el comunicado conclusivo del encuentro fundacional de la REPAM menciona lo siguiente:

La gran cuenca del Amazonas, conocida como Panamazonía, siempre ha sido un gran desafío misionero y pastoral para la Iglesia católica. Es una urgencia unir fuerzas y

crear vías de diálogo, cooperación y coordinación entre todos los actores eclesiales de la región. Con el fin de sentar las bases de una entidad capaz de proporcionar la creación de consensos en torno a la misión de la Iglesia en la Amazonía en vista de una acción común, se ha formado la Red Eclesial Panamazónica - REPAM (REPAM, 2014, p. 112).

En dicho encuentro participaron representantes de las distintas entidades que impulsaron y colaboraron con el proceso de constitución de la REPAM, tales como el Departamento de Justicia y Solidaridad (DEJUSOL) del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), la Comisión Episcopal para la Amazonía de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) y el acompañamiento durante su proceso fundacional de las presidencias del Secretariado Latinoamericano y del Caribe de Cáritas (SELACC), de la Confederación Latinoamericana y del Caribe de Religiosos y Religiosas (CLAR), así como la presencia activa de Cáritas Internationalis, la Cooperación Internacional por el Desarrollo y la Solidaridad (CIDSE) y del Pontificio Consejo “Justicia y Paz”.

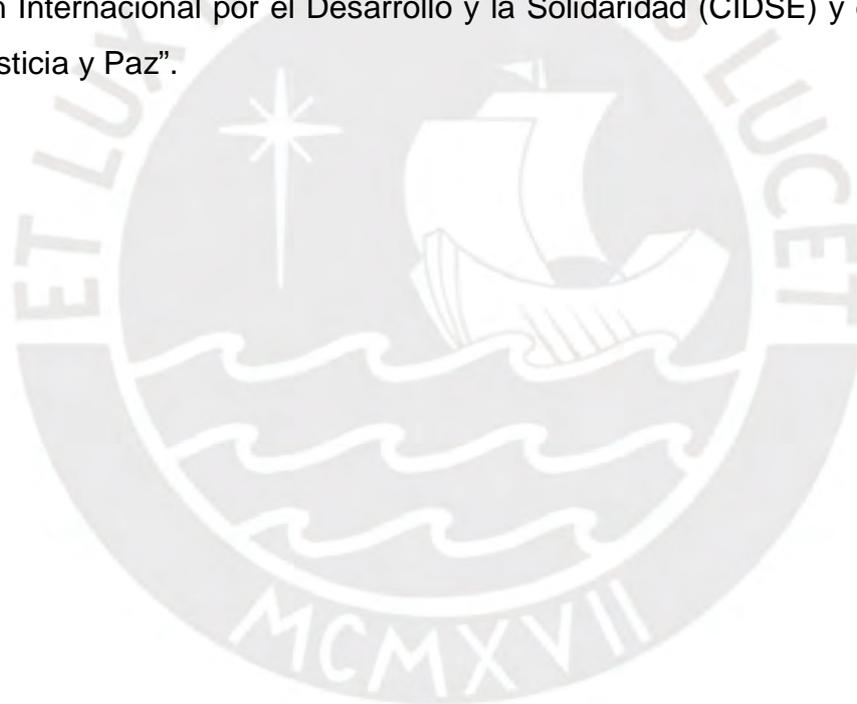


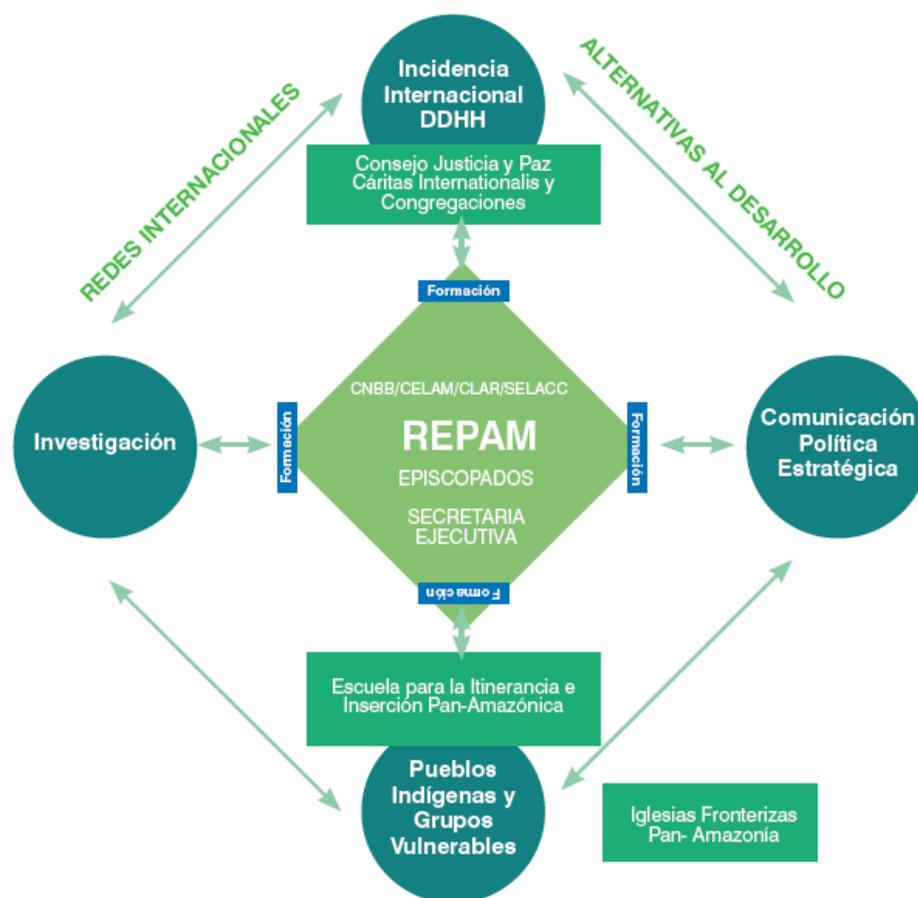
Gráfico 3. Constitución de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM)



Fuente: REPAM 2014: 42

Asimismo, la estructura organizativa de la REPAM da cuenta de los canales de comunicación preexistentes, así como liderazgos entrenados y con experiencia previa para la conformación de una red eclesial regional, la cual se encuentra organizada en la Asamblea, el Comité Directivo –integrado por miembros de las cuatro instituciones eclesiales coordinadoras: DEJUSOL-CELAM, CNBB, SELACC y CLAR–, los Comités Nacionales –que pertenecen a cada uno de los países panamazónicos–, un Comité Ejecutivo y Secretaría Ejecutiva, y los grupos de trabajo para los objetivos estratégicos según áreas de interés o experiencia en las iniciativas de la REPAM de cara a las poblaciones amazónicas.

Gráfico 4. Ejes estratégicos y articulación de la REPAM



Fuente: REPAM 2014: 108

Gráfico 5. Órganos de la REPAM



Fuente: REPAM 2014: 109

Ahora bien, es importante señalar que, si bien la REPAM cuenta con una estructura organizativa y ejes estratégicos en su composición, esto no implica alterar su naturaleza de red ni tampoco crear una institución eclesial paralela y/o que reemplace algún consejo u organismo eclesial previo. Como se ha evidenciado, incluso antes de la formalización de la REPAM en septiembre de 2014, los diversos

agentes y organismos eclesiales ya venían trabajando en formato de redes a nivel escalar (local, nacional e internacional) y entre países. Tal como menciona el padre Hughes:

La REPAM no es una nueva institución, no es una nueva organización. No tienen ningún estatuto básico que lo funda en ese sentido. Creo que habría que reconsiderar cada vez más la idea de RED porque es una novedad muy grande. Y la REPAM es, en ese sentido, son dos cosas: es una articulación con una manera de ver, de hablar, de analizar, de pensar la Iglesia en el territorio, la Iglesia en los vicariatos y, por supuesto, los sujetos de la Iglesia. No se impone, pero es una articulación al servicio de la Iglesia. O sea, articulación y servicio, no imposición (P. Hughes, entrevista, 5 de febrero de 2021).

Resulta interesante esta perspectiva acerca de las redes socioeclesiales como articuladoras que poseen una cierta lectura, un lenguaje y un pensamiento que permite vincular a los distintos vicariatos de la Amazonía y a los «sujetos» de la Iglesia, palabra que hace referencia a las mujeres y los hombres como sujetos de la historia y de su propio destino. La red se presenta como una “novedad” en los actores eclesiales amazónicos debido a que, por un lado, les permite mantener un relativo margen de autonomía e independencia respecto a la estructura formal de la Iglesia (por ejemplo, el CELAM), pero a la vez se vale de dichas estructuras organizativas previas para construir redes, establecer vínculos y relacionarse con organismos tanto eclesiales como de sociedad civil extraeclesial en torno a la agenda panamazónica de defensa del territorio y los pueblos indígenas que allí habitan.

4.3.1.3. Avances y logros de la REPAM

Luego de su fundación, la REPAM empezó a coordinar acciones conjuntas a través de sus ejes estratégicos. Uno de estos, el eje de Derechos Humanos, mostró un dinamismo muy fuerte en la medida que logró articular esfuerzos con los organismos eclesiales de los países con territorio amazónico que se dedicaban a la defensa de los pueblos indígenas y sus derechos en la Amazonía. Esto le permitió al eje tener un acercamiento a la realidad local de determinados pueblos indígenas e, incluso, de población amazónica no indígena en los cuales se cometían vulneraciones a los derechos humanos y que, además, en el caso de los pueblos originarios no se reconocían sus derechos colectivos amparados por tratados como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Uno de los vínculos más importantes que estableció la REPAM fue con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). En marzo de 2015, la REPAM junto al CELAM se presentaron ante la CIDH mediante una audiencia temática denominada “Posición de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) de la Iglesia católica ante la vulneración y abusos contra los derechos humanos de las poblaciones afectadas por las industrias extractivas”. Lo mismo sucedió en marzo de 2017, con el tema “Posición de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) de la Iglesia católica ante la vulneración del derecho al territorio de los pueblos indígenas y comunidades amazónicas en América del Sur”. En dicha audiencia la REPAM acompañó a diversas comunidades amazónicas mediante cuatro casos en los que los derechos de la naturaleza y de los pueblos originarios estaban siendo afectados. En el caso peruano, asistieron representantes de los pueblos awajún y wampis del departamento de Amazonas, a quienes se pretende despojar de una parte de su territorio. Asimismo, participaron miembros de la comunidad campesina de Buriticupu (Maranhão, Brasil), los indígenas y campesinos de Tundayme (Ecuador) y el pueblo indígena jaminawa arará (Acre, Brasil), acompañados por agentes pastorales y el arzobispo peruano Pedro Barreto⁶³.

En ese intermedio, la REPAM y la CIDH elaboraron conjuntamente un acuerdo formal establecido mediante un Memorándum de Entendimiento, el cual fue firmado el 10 de agosto de 2016 por ambas partes. Dicho convenio tiene una duración de 5 años, prorrogable por períodos de igual duración previa evaluación de las partes, y tiene por objetivo lo siguiente:

(1) fortalecer el proceso formativo de la “Escuela para la promoción, defensa y exigibilidad de Derechos Humanos en la Panamazonía” de la REPAM, proceso formativo avalado por la Pontificia Universidad Católica de Ecuador (PUCE) y del Centro Bíblico Teológico Pastoral para América Latina –CEBITEPAL– del CELAM; (2) ofrecer espacios formativos específicos sobre el Sistema Interamericano de DDHH y sus instrumentos; (3) apoyar las solicitudes de acceso a Audiencias y otros ámbitos relevantes de la CIDH; y (4) generar procesos conjuntos de acuerdo al interés e identidad de las partes⁶⁴.

⁶³ REPAM. (2017, marzo 16). Boletín de prensa: 4 casos sobre violación de derechos en el territorio amazónico, acompañados por la REPAM, tendrán audiencia en la CIDH. Recuperado de <<https://redamazonica.org/2017/03/boletin-prensa-4-casos-violacion-derechos-territorio-amazonico-acompanados-la-repam-tendran-audiencia-la-cidh/>>

⁶⁴ REPAM. Comunicado: firma de Memorando de Entendimiento entre la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y la Red Eclesial Panamazónica (REPAM). Recuperado de <https://redamazonica.org/wp-content/uploads/2016/08/Comunicado-sobre-memorando-de-entendimiento-CIDH.REPAM_.pdf>

En esa línea, del 11 de abril al 14 de mayo de 2016 tuvo lugar en Coca (Ecuador) la primera edición de la Escuela para la promoción, defensa y exigibilidad de Derechos Humanos en la Panamazonía, la cual congregó a 30 participantes –entre líderes indígenas y agentes pastorales– provenientes de Brasil, Perú, Ecuador, Colombia y Bolivia. En dicha escuela, especialistas asesoraron a los participantes en temas como derechos colectivos, derechos de los pueblos indígenas, el Sistema Universal e Interamericano de Derechos Humanos, la documentación de casos, y la incidencia y comunicación en la exigibilidad de derechos humanos⁶⁵.

A partir del intercambio de experiencias entre los participantes de la primera edición de la escuela desde la realidad de sus territorios en la Amazonía, el eje de Derechos Humanos de la REPAM empezó a elaborar un documento llamado *Informe regional de vulneración de Derechos Humanos en la Panamazonía*, el cual fue publicado en enero de 2019. En dicho informe se exponen 13 casos en los que se evidencia vulneración a derechos como la libre determinación, la identidad cultural, la no criminalización de la defensa de derechos, al agua y al hábitat, así como se brindan propuestas para que los pueblos indígenas y/o comunidades amazónicas aborden las problemáticas que enfrentan y puedan incidir de manera efectiva en la esfera política. Asimismo, tomando como base el informe de la REPAM, la CIDH elaboró un informe titulado *Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales de la Panamazonía*, publicado en septiembre de 2019, en el cual hace un recuento de los estándares interamericanos de los derechos de los pueblos indígenas, a la vez que expone desde una mirada jurídica los diversos casos de vulneración y afectación a los derechos humanos en la Panamazonía.

4.3.2. Proceso sinodal: camino al Sínodo para la Amazonía (Roma)

Uno de los eventos más importantes en el involucramiento de la Iglesia católica en la realidad de la Amazonía durante los últimos años fue la realización de un sínodo especial de los obispos para la región panamazónica –también llamado Sínodo para la Amazonía–, el cual fue convocado por el papa Francisco y tuvo lugar en la Ciudad

⁶⁵ REPAM. (2016, mayo 16). Concluye con éxito Escuela de Derechos Humanos de REPAM. Recuperado de <<https://redamazonica.org/2016/05/concluye-exito-escuela-derechos-humanos-repam/>>

del Vaticano en octubre de 2019. La palabra «sínodo» significa “caminar juntos”, expresión que remite a la eclesiología del Concilio Vaticano II según el cual la Iglesia es el “pueblo de Dios”, en el que todos sus miembros participan activamente de la vida de esta.

En 1965, el papa Pablo VI instituyó el sínodo de los obispos como un consejo por el cual los obispos del mundo colaboran con el romano pontífice en las cuestiones de mayor importancia para la Iglesia. Si bien este consejo se limita al orden episcopal en comunión con el obispo de Roma, la constitución apostólica *Episcopalis communio* (2018) del papa Francisco enfatiza en que la participación de los obispos tiene que estar estrechamente vinculada con la escucha al pueblo de Dios, por lo que los obispos deben tomar en consideración la consulta a los fieles. En línea de la argumentación del presente trabajo, la sinodalidad representa la dinámica conjunta entre la jerarquía eclesiástica y la sociedad civil eclesial, lo cual da sentido al “caminar juntos” en el gobierno y la misión de la Iglesia.

4.3.2.1. Primera etapa: consulta

El papa Francisco anunció en octubre de 2017, durante el Sínodo de los Jóvenes, la convocatoria a un sínodo especial de los obispos para la región Panamazónica que tendría lugar en octubre de 2019. Un hecho significativo del Sínodo para la Amazonía es que fue el primer sínodo territorial en la historia de la Iglesia. Como muestra plausible de ello, el papa Francisco inició su visita pastoral en Perú en la ciudad de Puerto Maldonado (Madre de Dios) en la Amazonía peruana el 19 de enero de 2018. La visita de Francisco a dicha ciudad tenía un objetivo claro: dar inicio al proceso sinodal junto a y con los pueblos indígenas y originarios en el corazón de la Amazonía.

En el encuentro que tuvo el papa con los pueblos indígenas amazónicos en el coliseo de Madre de Dios, participaron diversos representantes de los pueblos harakbut, esse-ejas, matsigenkas, yines, shipibos, asháninkas, yaneshas, kakintes, nahuas, yaminahuas, juni kuin, madijá, manchineris, kukamas, kandozi, kichwas, huitotos, shawis, achuar, boras, awajún, wampis, entre otros. La distribución espacial del coliseo era muy simbólica. En el estrado principal, se encontraba el papa Francisco, monseñor David Martínez (obispo del vicariato de Puerto Maldonado) junto

a los sabios y líderes de los pueblos amazónicos, entre ellos Santiago Manuin⁶⁶, líder awajún que tuvo un rol preponderante en el Baguazo. Frente a ellos, como parte del público, se encontraban las autoridades políticas, civiles y eclesiásticas, entre ellos, el presidente Pedro Pablo Kuczynski y la vicepresidenta Mercedes Aráoz, cuya presencia frente a la de Manuin no pasó desapercibida ante los hechos ocurridos en Bagua en 2009 cuando ella se desempeñaba como ministra de Comercio Exterior y Turismo y promovió la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos.

Una de las personas que dirigió un mensaje al papa fue Yesica Patiachi, indígena del pueblo harakbut y maestra intercultural bilingüe. En agosto de 2017, al confirmarse la visita del papa a Puerto Maldonado, Patiachi y su comunidad decidieron escribirle una carta al pontífice en la cual denunciaban la realidad de despojo de la Amazonía a causa de actividades económicas extractivas y de la indiferencia de las autoridades frente a la situación de los pueblos indígenas. Esta carta llegó a manos del papa a través del obispo local, monseñor Martínez, con la condición de que no fuera alterada ni en la más mínima palabra, pues lo escrito era lo que vivían, sentían y experimentaban los miembros de su comunidad (Y. Patiachi, entrevista, 3 de marzo de 2021). Unos meses después, en octubre, llegó la respuesta del papa, en la cual aceptaba tener un encuentro con ellos durante su visita a Puerto Maldonado. Así fue como Yesica Patiachi y Luis Tayori pudieron dirigir un breve, pero potente discurso en el que se resumía la carta de entre 5 y 7 páginas que habían enviado hasta Roma unos meses antes. En palabras de Patiachi,

Quisimos hablarle así, entonces le dijimos a ver si teníamos la oportunidad de estar frente a él. Qué le diría cualquier indígena a él. Pensamos desde ese sitio, desde esa mirada. Y también dijimos que ese discurso, que ese diálogo no sea dirigido por nadie. O sea, que ninguna persona nos diga: “Oye, di esto, no opines, no te olvides”. No. Que sea de nosotros mismos, de mis labios que salga eso. Por eso es que el discurso está con nuestras palabras (Y. Patiachi, entrevista, 3 de marzo de 2021).

Lo que menciona Patiachi es clave al dejar en claro que el discurso era elaborado por ella y su comunidad desde el conocimiento privilegiado que parte de su experiencia de vida como indígena, desde ese “sitio” y “mirada” de subalternidad. También es importante dejar en claro su autonomía frente a otros actores, al momento

⁶⁶ Lamentablemente, Santiago Manuin falleció por complicaciones derivadas de la COVID-19 el 1 de julio de 2020 en un hospital de Chiclayo (Lambayeque) luego de ser trasladado desde Santa María de Nieva (Amazonas).

de dirigir las palabras “(las) que salgan de sus labios” y que no se preste a interferencias que limiten el contenido y la forma de su mensaje, incluso tratándose de un ámbito eclesial y frente al papa. El contenido del discurso de Yesica Patiachi así lo refleja:

Si bien es cierto nosotros no conocíamos el petróleo, pero para nosotros el petróleo es el agua negra que trae la muerte. Y los que hacen trochas para hacer las grandes carreteras, cortando la Amazonía, el corazón de la Amazonía, nosotros les llamamos los cortadores de árboles que abren caminos de cemento. Entonces, no sé si tú puedes ver ahí, con esas palabras le dijimos [al papa], comunes. Y nos dirigimos: hablamos de educación, hablamos de la preservación de la lengua, de que al indígena no solo se le mire como un objeto, así como en un museo “Ay, qué bonito, qué lindo tu plumita” y nada. El indígena también tiene derecho a la educación, tanto en su lengua como en castellano. Tiene derecho no solamente en circular esos conocimientos que lo tiene en su comunidad; lo puede complementar con la ciencia, de lo que la ciencia dice que es, bueno, experimental y que lo nuestro es empírico. No. Nosotros tenemos que aportar mucho a la humanidad, no solamente en cuestión de preservación del bosque, sino también en la preservación y en la mitigación del cambio climático. ¿Por qué? Porque nuestras prácticas, nuestra razón de ser siempre ha sido esa: el preservar el bosque. ¿Por qué? Porque es tu casa. [...] Esa casa no solamente es un techo. Esa casa es distinta: es el bosque que te provee todo. Es que te habla, es el río que te sostiene, que te limpia, quien te mantiene, quien equilibra todo. Entonces, cómo no defender tu casa, ¿no? No queremos que la escuela borre nuestras tradiciones. Para el indígena harakbut el agua es un hermano más. Que la ciencia no lo puede explicar, eso no es mi problema, pero en mi cosmovisión el agua es así. Por tanto, tanto se ha impregnado eso en mí que yo estoy en la obligación de mantenerlo, de cuidarlo, porque es parte de mí. Y tenemos ese equilibrio en el mundo físico y en el mundo espiritual. Y eso es lo que nos conecta. Todo tiene conexión. Y es increíble pero mucha gente no entiende eso, pero sí nos quieren imponer lo que ellos dicen, pero no quieren respetar nuestra forma de ver el mundo, nuestro cosmos (Y. Patiachi, entrevista, 3 de marzo de 2021).

Como se puede observar, Yesica Patiachi abre todo un campo de discusión en torno al territorio amazónico desde la mirada de los pueblos indígenas tocando diferentes puntos como las actividades económicas extractivas, la educación, el uso y preservación de las lenguas originarias, la mitigación del cambio climático, los conocimientos y saberes tradicionales, entre otros. Destaca la naturaleza con vida propia ligada a los humanos, de allí el sentido de que “todo tiene conexión”. Como señala, su mirada es una mirada incomprendida e ignorada, ante la cual la respuesta es la imposición. Esto es importante porque interpela a una Iglesia –y directamente al líder de esta– que quiere actuar en la Amazonía como lugar de misión y fidelidad al Evangelio.

Además, ella habla desde su posición como mujer indígena “comunera”, tal como señala: “Me gustó porque pudo haberle dado ese discurso cualquier

representante de una organización indígena, pero como te digo, él no venía a ver a las autoridades locales. Él venía a ver a los comuneros, a los indígenas comunes y corrientes como yo” (Y. Patiachi, entrevista, 3 de marzo de 2021). Esto es relevante porque encuentra un espacio desde el cual puede hablar, expresarse y manifestarse públicamente, desde su posición como ciudadana frecuentemente ignorada como “los indígenas comunes y corrientes como yo”.

Este primer encuentro en Puerto Maldonado, en el cual el papa inauguró el proceso sinodal con la presencia de los pueblos indígenas amazónicos, marcó un punto de referencia novedoso para la profundización en las futuras discusiones en torno al papel de la Iglesia católica en la Amazonía de cara a la celebración del Sínodo para la Amazonía en octubre de 2019. Para llegar al sínodo, a lo largo de 2018 se dio curso al proceso presinodal, para lo cual se elaboró el *Documento de consulta*, publicado en abril de 2018, y se inició un proceso de escucha de todas las personas, a lo largo de la Panamazonía, con el fin de tener un acercamiento territorial a la realidad de dicha región. Al respecto, el padre Hughes menciona lo siguiente:

El proceso sinodal consistió, en primer lugar, el trabajo –donde yo fui uno de los integrantes– de la preparación del *Documento de consulta*. Y eso se lanzó en abril de 2018. Y de ahí comenzó todo el proceso en donde posteriormente iba a ser considerado como la “escucha” porque efectivamente fue así. Yo creo que lo importante es que la Iglesia católica asume la problemática de la Amazonía decididamente como la oportunidad para entender y para dar voz al territorio, cosa que entendida así es parte de un diálogo abierto y sincero, pero que lamentablemente en los países nuestros el diálogo, sobre todo con las periferias existenciales, geográficas, no suelen ser así, sino que se trata más bien de las instancias de poder imponiéndose, impidiendo tomar en serio o escuchar la voz de los de abajo, de los márgenes en términos muy generales, sean ellos la gente marginada por la cuestión de clase social, económica, género, lejos del centralismo –como en el caso peruano– de Lima, etc. Entonces, la misma Iglesia católica, con toda su historia, sus costumbres, su cultura, no le es fácil escuchar al Otro, no le es fácil hacer ese giro muy grande de hacer una cosa seria en cuanto a la escucha. Y, sin embargo, se hizo en gran parte (P. Hughes, entrevista, 30 de noviembre de 2020).

Como señala Hughes, este proceso de escucha implica “dar voz al territorio”, no para que la Iglesia hable a nombre del territorio, sino para que sea el territorio mismo –es decir, quienes habitan allí– el que hable con la Iglesia de manera abierta y sincera. Para ello, se parte de una crítica a la auto referencialidad que históricamente ha caracterizado a la Iglesia, más aún en la Amazonía, a la vez que se señala la imposición como parte de la fisonomía social e institucional de ella en países como el Perú, en el cual la incapacidad de escuchar al Otro imposibilita establecer un diálogo

sobre temas urgentes –en este caso, la crítica situación de los pueblos indígenas y el territorio amazónico.

En ese sentido, en el Perú se realizaron 3 asambleas territoriales para llevar a cabo el proceso de escucha con miras al sínodo de los obispos. Así, los vicariatos apostólicos de la selva peruana se dividieron en 3 grupos y se reunieron en asambleas con la presencia de los obispos de los vicariatos, agentes pastorales y miembros de pueblos indígenas.

Tabla 4. Asambleas territoriales sinodales en el Perú

Asambleas territoriales	Fecha	Vicariatos apostólicos	Total de participantes	Pueblos originarios
Lima	31 de agosto al 2 de septiembre de 2018	Pucallpa, San Ramón y Puerto Maldonado	60 a más	Asháninka, harakbut, cashinahua, machiguenga, nomatsigenga, shipibokonibo, yanesha
Yurimaguas	18 al 20 de septiembre de 2018	Jaén y Yurimaguas	70 a más	Awajún, wampis, achuar, shawi
Iquitos	18 al 20 de octubre de 2018	Requena, San José del Amazonas e Iquitos	60 a más	Kukama, kichwa

Fuente: Elaboración propia. En base a Querida Amazonía – REPAM Perú⁶⁷.

En toda la región panamazónica, se realizaron 45 asambleas territoriales, con una participación total de 21 943 personas, cuya cifra desagregada se distribuye de la siguiente manera: 6337 laicos (3601 mujeres y 2736 hombres), 477 religiosos consagrados (la mayoría son mujeres), 1973 jóvenes, 492 clérigos (entre sacerdotes y obispos) y 12 664 sin clasificación. Asimismo, las personas que participaron en los espacios preparatorios desde sus comunidades, aldeas o parroquias suman un aproximado de 65 000 personas⁶⁸. La REPAM fue la encargada de llevar a cabo el proceso de consulta territorial.

En Lima, dos organizaciones de la sociedad civil que formaron parte de las redes de la REPAM fueron el CAAAP, que acompañó las asambleas territoriales, y el

⁶⁷ Querida Amazonía – REPAM Perú (s.f.). El proceso sinodal. Recuperado de <<https://queridaamazonia.pe/camino-sinodal/el-proceso-sinodal/>>

⁶⁸ Red Eclesial Panamazónica (s.f.). Informe. Proceso de consulta sinodal de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM). Recuperado de <https://redamazonica.org/wp-content/uploads/INFORME-camino.recorrido.REPAM_.S%C3%ADnodo..pdf>

Instituto Bartolomé de Las Casas (IBC)⁶⁹. El IBC se comprometió con el proceso del Sínodo para la Amazonía desde la visita del papa Francisco al Perú, enfocándose en públicos vinculados a la Iglesia en la costa y sierra para despertarlos en estos procesos y motivarlos a pensar el ambiente y la ecología desde sus acciones y presencias en sus propias ciudades a la luz de los desafíos panamazónicos; y reconocer también sus lazos con los pueblos panamazónicos. A lo largo de tres años se desarrollaron encuentros de reflexión, trabajo con materiales, encuentros de teólogos, comunicadores, jóvenes, entre otros públicos objetivos. Posteriormente, se recogió el proceso en Roma para darle difusión en diferentes públicos de la Iglesia y la sociedad.

4.3.2.2. Segunda etapa: celebración

Entre el 6 y el 27 de octubre de 2019 tuvo lugar la asamblea especial del sínodo de los obispos para la región Panamazónica en la Ciudad del Vaticano (Roma). Se denomina celebración porque las sesiones de la asamblea empiezan con una invocación al Espíritu Santo en la Basílica de San Pedro, luego de lo cual se dirigen en procesión al aula sinodal, que es el auditorio donde tienen lugar las sesiones para el diálogo y la discusión sobre los puntos señalados en el documento de trabajo del sínodo, también llamado *Instrumentum laboris*. El papa es quien preside la asamblea. Los obispos participantes –la mayoría provenientes del territorio amazónico– llamados “padres sinodales” son aquellos que tienen derecho a voz y voto. También participan religiosos(as) y laicos(as) en calidad de expertos o auditores, con la salvedad de que solo tienen voz debido a que, formalmente, la institución sinodal es un consejo reservado a las autoridades eclesiológicas.

Esta etapa de celebración reúne en una misma aula a todos los obispos, religiosos(as) y laicos(as) que forman parte de una lista elaborada por la Secretaría General del Sínodo de los Obispos. En el Sínodo para la Amazonía, participaron 184 padres sinodales, pero quizá la presencia más relevante por ser inédita en la historia de los sínodos fue la participación de 35 mujeres –2 invitadas especiales, 4 expertas (2 de ellas monjas) y 29 auditoras (18 de ellas monjas)– y de 17 representantes de los

⁶⁹ El Instituto Bartolomé de Las Casas (IBC) es una asociación civil sin fines de lucro fundada en el distrito del Rímac (Lima) en 1974 por Gustavo Gutiérrez y un grupo de profesionales. Se enfoca en la reflexión teológica y la formación integral de agentes de pastoral y laicos.

pueblos indígenas amazónicos, entre los que había 9 mujeres⁷⁰. Institucionalmente, la composición del sínodo es muy jerárquica, orgánica y compleja. Sin embargo, aunque por un tiempo limitado de 4 minutos, hay espacio para la voz de los participantes. Así lo relata el padre Hughes, quien fue nombrado experto del sínodo por el papa Francisco:

Es el encuentro físico en Roma, junto con el papa, del encuentro sinodal, del diálogo, de los debates, de escuchar. Creo que ahí lo que es sumamente importante se continuó la escucha. O sea, los obispos no voltearon la página para decir “Ya vamos a hablar de otra cosa que ya hemos hecho la escucha” y que “Ya vamos a hacer las cosas a nuestra manera”. No era así. Cada participante tuvo la oportunidad de hablar en el Aula Sinodal por 4 minutos. Y fue sumamente interesante que todas las intervenciones eran una retoma de todo lo que habían vivido en el año anterior, en el proceso de la escucha. Fue una nueva etapa de la escucha, donde los obispos ya reunidos, ya no separados con sus propios pueblos, sus propios vicariatos, tuvieron la oportunidad de escuchar y debatir juntos. Y no solamente aislados porque también hay que señalar con mucha precisión la presencia de un colectivo muy importante de mujeres laicas y de representantes de líderes indígenas. O sea que las puertas siguen abiertas dentro de toda la formalidad del proceso sinodal (P. Hughes, entrevista, 30 de noviembre de 2020).

En esa línea, la continuidad del proceso de la escucha se debió, en parte, a la presencia de auditores y auditoras que previamente habían participado en el proceso de consulta territorial y tenían derecho a voz en las sesiones del sínodo, así como al hecho de que por primera vez los pueblos indígenas estuvieron en el centro de las consultas y deliberaciones en un sínodo, como por la participación de un número significativo de mujeres. En ese espacio, las intervenciones se caracterizaron por un tono de denuncia sobre la realidad crítica de la Amazonía, alimentadas por la resonancia pública que tuvo la noticia de los grandes incendios forestales en la Amazonía brasileña en agosto de 2019, a escasas semanas de la celebración del sínodo y que contribuyeron a que la mirada del mundo se enfocara en este evento inédito en la historia de la Iglesia católica. Como menciona el padre Hughes:

Y la escucha era... es que de nuevo se escuchó el dolor, el golpe, el maltrato, el resultado del extractivismo, de todo lo que es el saqueo, la destrucción. Y se escuchó, a la vez, cómo es que la Iglesia tiene que responder radicalmente de nuevo replanteando su manera de ejercer su ministerio. Entonces, replantear la pastoral, replantear la institución eclesial, replantearlo en el sentido de estar mucho más

⁷⁰ Europa Press. (2019, octubre 3). El Sínodo de la Amazonía contará con 35 mujeres, el mayor número en una reunión de obispos, aunque sin derecho a voto. Recuperado de <<https://www.europapress.es/sociedad/noticia-sinodo-amazonia-contara-35-mujeres-mayor-numero-reunion-obispos-derecho-voto-20191003150811.html>>

cercano y dialogante con el territorio. El territorio reclama una Iglesia compañera, amiga, aliada, que escucha, de poder caminar juntos (P. Hughes, entrevista, 30 de noviembre de 2020).

Un aspecto relevante de las sesiones del Sínodo para la Amazonía es que las voces más críticas y audaces provinieron de las mujeres, tanto misioneras como representantes de los pueblos indígenas amazónicos. En una estructura eclesial patriarcal, la participación de un grupo importante de mujeres contribuyó a arrojar luces sobre la vivencia concreta de la mujer en la realidad del territorio amazónico, al punto de señalar que propuestas para oficializar el diaconado femenino ya se experimentan en el día a día frente a la escasez de sacerdotes: bautizan, son “testigos del amor” (casan) y confiesan sin dar la absolución, tal como señaló la misionera laurita Alba Teresa Cediel⁷¹. Otro testimonio es el de Yesica Patiachi, docente intercultural bilingüe del pueblo harakbut, quien participó como auditora del Sínodo Panamazónico junto a Delio Siticonatzi, profesor bilingüe del pueblo asháninka. Patiachi recuerda que, durante las sesiones finales del sínodo, las críticas y/o reservas a la publicación del *Documento final* aumentaron, frente a lo cual ella decidió mostrar su indignación en el aula sinodal, pues sentía que todo un arduo proceso de escucha territorial podía truncarse:

Yo he sentido al inicio que el papa Francisco no tenía el respaldo de muchos de sus sacerdotes porque yo he visto que en un momento casi fracasa eso. O sea, no tenía lógica que hayamos venido de tan lejos a ver un sínodo y que el Documento final no salga porque simplemente se decía “No, por qué se tiene que hablar de la Amazonía si hay tantos en África, niños que están muriendo. Por qué no hablar de otra temática”. Entonces, en mi última intervención, bueno, yo me molesté. Y hay uno que creo que marcó, creo que les di una patada en el corazón, porque sí me dijeron varias personas, pero en mi última intervención, porque daban pocos minutos, yo les dije a esos que votaban, porque tú sabes que en el sínodo hay ciertas votaciones para aprobar el Documento final, y yo obviamente solo era auditora, no tenía un voto. Entonces, yo les dije: “Qué pasaba si mañana, ustedes sacerdotes, todos los que votan, mañana se mueren. Van a ir donde Dios, le van a tocar la puerta y Dios les va a decir: ¿Qué han hecho por la Amazonía ensangrentada? Yo estuve ahí, te llamé y no me escuchaste. ¿Qué le van a decir? Porque yo estuve ahí. ¿Qué le van a decir?”. Y todo el mundo se quedó estupefacto porque ya faltaban minutos para que voten, si se aprobaba o no se aprobaba (Y. Patiachi, entrevista, 3 de marzo de 2021).

⁷¹ Religión Digital. (2019, octubre 7). Una monja presente en el Sínodo asegura que en la Amazonía realiza bautizos, confiesa sin dar la absolución y es “testigo” del amor en bodas. Recuperado de <https://www.religiondigital.org/vaticano/presente-Sinodo-Amazonia-bautizos-absolucion-religion-iglesia-monja-sinodo-amazonia_0_2165483467.html>

A partir del testimonio de la última intervención de Patiachi, se pueden extraer los siguientes puntos. Primero, la posición privilegiada de la voz como medio para interpelar discursivamente a una audiencia con la cual se discuten temas de relevancia pública como la problemática de la Amazonía. Segundo, la lectura de las dinámicas de poder al interior del cuerpo eclesial, al menos en dos sentidos: (i) entre tendencias, unas más favorables al Sínodo de la Amazonía que otras, y (ii) entre sectores, en los que la jerarquía eclesiástica se impone con el poder del voto y la sociedad civil eclesial manobra con el repertorio discursivo para influir en sus decisiones, con la ventaja de tener derecho a voz en la misma aula sinodal. Tercero, la generación de discursos sobre la Amazonía desde marcos interpretativos religiosos, como el parafraseo de Mateo 25⁷² en el que Patiachi eleva la causa amazónica a un nivel trascendente para interpelar a los obispos sobre el sentido de su voto y las implicancias evangélicas de su decisión.

Luego de las sesiones, se aprobó finalmente el *Documento final* del sínodo, en el cual salieron a tallar puntos fuertemente debatidos como la ordenación sacerdotal de los *virii probati* u hombres casados reconocidos por la comunidad, el diaconado femenino y la inculturación de la liturgia acorde a las costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas. Al momento de votar dichos puntos, el número de votos en contra aumentó respecto a los otros puntos abordados, lo cual muestra la oposición de un cierto sector de obispos a reformas que implicarían una ventana de oportunidad para otras reformas más profundas en la estructura de la Iglesia. Así, mientras que el rango del número de votos en contra (*non placet*) sobre la mayoría de los 120 puntos del *Documento final* fluctuaba de 0 a 17, en el punto de los *virii probati* subió a 41, en el diaconado femenino a 30, en la creación de un rito amazónico a 29 y en la inculturación de los contenidos de la fe a 27. Pese a ello, el *Documento final* fue aprobado por los padres sinodales, aunque la decisión final la tendría el papa debido a que el sínodo funciona como consejo del pontífice para el gobierno de la Iglesia. En la exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonía*, publicada en febrero de 2020, Francisco no incluyó esos puntos que despertaron gran debate y polarización

⁷² La cita bíblica del evangelio de Mateo 25, 31-46 remite al momento del juicio final, en el que todos serán juzgados por la compasión que mostraron ante realidades humanas: “Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme”. Frente a la pregunta sobre en qué momento vieron al Señor en esas circunstancias, la respuesta que da es que en cuanto hicieron o dejaron de hacer esto a alguno de sus hermanos, al Señor también se lo hicieron.

entre sectores; sin embargo, mencionó que no repetiría todos los puntos abordados en el *Documento final*, por lo que invitaba a su lectura íntegra.

4.3.2.3. Tercera etapa: proceso sinodal abierto

Luego de la celebración del Sínodo para la Amazonía, se dio paso a un “proceso sinodal abierto”. Uno de los logros de dicho sínodo fue dejar en los ambientes eclesiales una discusión abierta sobre la necesaria participación del “pueblo de Dios”, es decir, de todos los miembros de la Iglesia en la vida de esta con iguales derechos a los obispos. Así, la sinodalidad se configura como uno de los paradigmas en el caminar de la Iglesia, tanto en la Amazonía como en todo el mundo. Por ello, se plantea precisamente de hablar de un proceso sinodal abierto:

No hay que hablar del proceso “post-sinodal”. La Iglesia misma tiene que ser sinodal. Y tiene que seguir viviendo y replanteando su presencia en la Amazonía, sobre todo, pero también en el mundo. Debe ser una Iglesia sinodal, o sea, una Iglesia de escucha, de diálogo, de acompañamiento, de caminar juntos. Eso es el pueblo de Dios, ¿no? Y en eso estamos ahorita (P. Hughes, 30 de noviembre de 2020).

En esa línea, uno de los grandes frutos del Sínodo Panamazónico fue la creación de la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA) el 29 de junio de 2020, la cual celebró su primera plenaria a comienzos de noviembre de 2020. Esta naciente conferencia es importante debido a que es la primera vez en la historia de la Iglesia que un órgano de este tipo no es solamente episcopal –como las conferencias episcopales de cada país que congregan a los obispos–, sino que es eclesial en la medida que en su composición participan, además de los obispos, los sacerdotes, religiosos(as) y laicos(as), incluidos los pueblos indígenas de la región amazónica.

Asimismo, la iniciativa pionera de la REPAM y el importante rol que desempeñó en el proceso sinodal han despertado un interés en otras partes del mundo sobre esta “novedosa” forma de organización a través de redes en torno al paradigma de la ecología integral. Así, por ejemplo, se encuentran la *River Above Asia and Oceania Ecclesial Network* (RAOEN) en los biomas de Asia y Oceanía, la *Réseau Ecclésial du Bassin du Congo* (REBAC) en la cuenca del río Congo (África), la Red Eclesial Ecológica Mesoamericana (REMAM) en el corredor biológico mesoamericano, la Red Ecológica Integral del Cono Sur (REICOSUR) alrededor del Acuífero Guaraní y la región del Gran Chaco, así como iniciativas en Canadá para la conformación de una

red eclesial boreal. Por su parte, tanto la REPAM como los vicariatos apostólicos de la Amazonía se encuentran en una etapa de precisar y asumir los compromisos del sínodo a nivel local.

En noviembre de 2020, tuvo lugar un encuentro virtual de 3000 jóvenes economistas de 120 países del mundo llamado “Economía de Francisco”, en el que académicos y profesionales vinculados a dicha área pensaron y reflexionaron sobre modelos económicos alternativos desde la perspectiva del ambiente y la ecología integral para responder tanto a la realidad de los pobres como del mismo ambiente. Otros dos eventos importantes que están en curso son la primera Asamblea Eclesial de América Latina y El Caribe que tendrá lugar en Ciudad de México en noviembre de 2021, en la cual se rescatan dos aspectos del proceso sinodal panamazónico: primero, el proceso de escucha de las iglesias locales y comunidades de fe del subcontinente latinoamericano y, segundo, el carácter «eclesial» de la asamblea en el que todos los miembros de la Iglesia participan para discutir los desafíos de la región e impulsar la misión de la conferencia de Aparecida. El otro evento es la convocatoria del papa Francisco a un Sínodo sobre la Sinodalidad cuyo proceso sinodal inicia en 2021 y el encuentro en Roma será en 2023, en el cual se discutirá el tema de la participación activa de todos los miembros de la Iglesia –laicos(as), pastores y obispo de Roma– en la misión evangelizadora.

Como se ha evidenciado, la Iglesia católica posee una serie de recursos organizacionales que surgen a partir de organismos y estructuras preexistentes. A nivel panamazónico, la conformación de la REPAM es un hito en la medida que permite articular los distintos esfuerzos y proyectos socioeclesiales de las diversas jurisdicciones eclesiásticas de la Amazonía. Dentro de las limitaciones, se puede señalar una pérdida de dinamismo de las redes a medida que los actores comprometidos de la generación fundacional se retiren o el espacio abierto por la renovación eclesial de Francisco eventualmente comience a cerrarse. Asimismo, en lo inmediato, el gran reto está en que los vicariatos apostólicos de la Amazonía asuman los compromisos del Sínodo Panamazónico en sus respectivas jurisdicciones, fortaleciendo y profundizando los procesos pastorales y socioeclesiales de acompañamiento a la población local que han impulsado durante las últimas décadas.

4.4. Liderazgo del papa Francisco

Desde la elección del cardenal argentino Jorge Mario Bergoglio como sumo pontífice de la Iglesia católica en marzo de 2013 luego de la inédita renuncia de Benedicto XVI –un papa no renunciaba voluntariamente desde Celestino V en 1294–, los aires de *re-aggiornamento* al interior de la milenaria estructura eclesial se empezaron a manifestar con signos evidentes. Luego del largo pontificado de Juan Pablo II (1978-2005) y de la breve continuación de Benedicto XVI (2005-2013), la elección del primer papa sudamericano, el primer jesuita y primero del Sur global concitó la atención del mundo y, como era de esperarse, de la propia Iglesia que pilotaría en los próximos años. El nombre que eligió también fue una sorpresa: era la primera vez que un papa tomaba el nombre de «Francisco» en honor a Francisco de Asís, santo italiano del siglo XII y símbolo por excelencia del cuidado de la creación y de la fraternidad universal, venerado tanto por el cristianismo como por otras confesiones religiosas como modelo de espiritualidad.

El sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal⁷³, algunos meses después de la elección de Francisco, manifestó en una entrevista para un medio de televisión que el papado era fundamentalmente símbolos y que este papa partía de esa clave para ejercer su ministerio pastoral, al tiempo que lo calificaba de “revolucionario”⁷⁴. Por su parte, Levine (2016) enfatiza que, si bien el papa no puede realizar por sí solo todas las acciones de la Iglesia, sí puede respaldar y legitimar las iniciativas en las que otros actores comprometidos están involucrados. En esa línea, se plantean 3 sub factores propuestos por Shani (2009), los cuales son aplicados al papado de Francisco: (1) las encíclicas y documentos magisteriales del papa, (2) el creciente rol del papado en las relaciones internacionales, y (3) la visibilidad pública del papa.

⁷³ Ernesto Cardenal Martínez (1925-2020) fue un poeta y sacerdote nicaragüense que participó activamente en la Revolución sandinista desde la comunidad eclesial de base asentada en el archipiélago de Solentiname. Tras el triunfo de la revolución en 1979, asumió el cargo de ministro de Cultura hasta 1987. En 1983, el papa Juan Pablo II lo reprendió públicamente en el aeropuerto de Managua, momento que quedó inmortalizado en una videograbación y reflejaba el ánimo adverso de dicho papado a la teología de la liberación. Al año siguiente, Juan Pablo II suspendió *a divinis* del ejercicio de su ministerio sacerdotal a 4 sacerdotes que se desempeñaban como ministros de Estado, entre los cuales se encontraba Cardenal. En febrero de 2019, el papa Francisco levantó la suspensión *a divinis* impuesta a Cardenal 35 años atrás.

⁷⁴ DW Español. (2014, junio 27). Ernesto Cardenal: “El Papa Francisco está haciendo una revolución”. Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=djYqwY2porI>>

Un primer punto que apoya el liderazgo de Francisco son sus documentos magisteriales, como la encíclica *Laudato si'* (2015) y la exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonía* (2020), los cuales no abordan exclusivamente temas doctrinales, sino también los problemas seculares de la realidad política, social y ecológica que afectan a la humanidad desde la perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia. Para ello, el papa argentino se vale de un mecanismo de legitimación al interior de la Iglesia: conecta directamente con el magisterio conciliar y rescata la dimensión sociopolítica de la acción eclesial llamada a “escrutar los signos de los tiempos”. Esto se pone en evidencia, por ejemplo, cuando su primera exhortación como pontífice, *Evangelii gaudium* (2013), conecta con la *Evangelii nuntiandi* (1975), exhortación de Pablo VI, uno de los papas del Concilio Vaticano II, en el que se aborda el tema de la inculturación de la fe en las diversas realidades culturales del mundo.

En esa línea, la encíclica *Laudato si'* (2015) aborda el tema ecológico desde una perspectiva integral: la problematización y búsqueda de soluciones para el cambio climático y la crisis planetaria pasa por reconocer que no hay dos crisis separadas, una social y otra ambiental, sino una sola y compleja crisis socioambiental en la que se encuentra “el clamor de la Tierra y el grito de los pobres”. Como afirma el pontífice, “todo está conectado”. Es importante señalar que, a lo largo del documento, Francisco se posiciona no como un liderazgo que se erige sobre sí mismo ni como una voz solitaria en la Iglesia institucional, sino como el pastor entre los pastores conformado por los obispos de las conferencias episcopales de diversos países del mundo. Ello tiene una importancia significativa, ya que Francisco no habla a título propio, ni es únicamente ‘su’ agenda: es de los diversos países del mundo, es de la Iglesia universal representada por los obispos en sus diferentes pronunciamientos que son recogidos en la *Laudato si'* y publicados bajo la impronta del papa, que es la cabeza de la Iglesia católica. Ello, en términos de poder pastoral y eclesial, nos habla mucho del estilo de Francisco: recoge lo más importante y propositivo de los episcopados nacionales de los cinco continentes y los unifica bajo su figura de líder reconocido tanto en el mundo religioso como en el secular. Es la figura del poliedro sobre la cual Francisco hace mucho énfasis: la unidad en la diferencia que permite recoger las diversas experiencias y particularidades del conjunto de la Iglesia.

El segundo punto es el creciente rol del papado en las relaciones internacionales, lo cual se manifiesta en las alocuciones del pontífice dirigidas hacia organismos internacionales, foros multilaterales, así como la comunidad internacional

desde el denominado “humanismo católico” del papa Francisco, con implicancias éticas, sociales y políticas para la realidad del Sur global y, específicamente, de América Latina, el bastión del papa. El papel de Francisco fue clave en la retoma de relaciones bilaterales entre Cuba y Estados Unidos por medio de la nunciatura apostólica de la isla caribeña, así como en la denuncia pública que hace frente a la crisis mundial de refugiados. Su primer viaje fuera de Roma fue a la isla de Lampedusa, en el sur de Italia, a cuyas orillas llegan los cuerpos de los naufragos que no logran pisar el continente europeo con vida ante el bloqueo que muchas veces dan sus autoridades para el desembarco. La cercanía del papa al mundo árabe también es relevante en la lucha contra el fundamentalismo religioso. Por este motivo, Francisco realiza constantemente viajes a países donde el islam es mayoritario, con el fin de promover el diálogo y acercamiento entre las religiones. Un evento particular fue el encuentro de Abu Dabi, entre el papa y el gran imán de Al-Azhar, en el cual firmaron el documento sobre la Fraternidad Humana, el cual fue incluido en la reciente encíclica *Fratelli tutti* (2021).

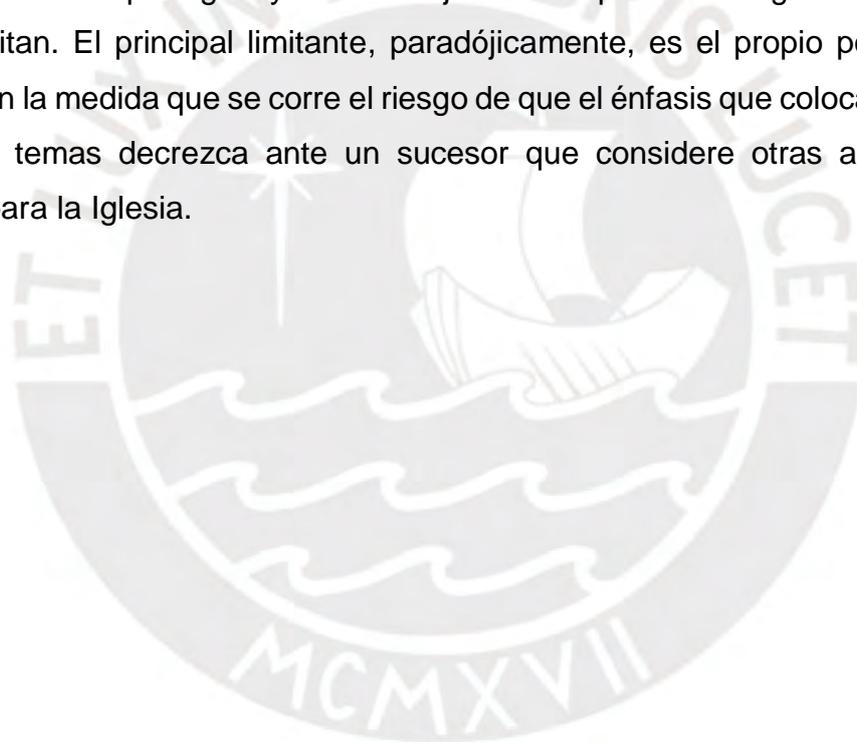
Finalmente, se encuentra la visibilidad pública de la figura del papa, incrementada por la globalización, en la que sus gestos, palabras e iniciativas no son indiferentes para los creyentes ni tampoco para los no creyentes de diversas partes del mundo. Al respecto, Yesica Patiachi caracteriza a Francisco del siguiente modo a partir de la experiencia del sínodo:

A mí me llamó mucho la atención antes de tener ese encuentro la encíclica *Laudato si'* que él había escrito un año o dos años anteriores y habla de la ecología, tiene 5 componentes, etc. Y ahí también habla de los pobres –así nos llama a nosotros– [risas] a los pueblos indígenas. Y entonces llama a la reflexión a las empresas extractivistas, etc. Entonces, me llamó mucho la atención porque tenía el mismo pensamiento que un harakbut. Y dije, ¿no?, “¡Wow! Este papa piensa igual que yo, piensa igual que un indígena. Está a favor de la protección de los bosques”. Y desde ahí me cayó muy bien a pesar que yo no le conocía. Jamás me imaginé que iba a estar al frente, ni dando un discurso ni almorzando con él, mucho menos yendo de auditora, mucho menos verle todos los días ahí y tomarte *selfie* con él. Cuando estaba de auditora, le mirabas todos los días, y estabas en el ascensor con él, a pesar que tenía un montón de gente que le cuidaba, y entonces te hablaba con una calidez. Y cuando tocaba refrigerio, estaba en la cola igual que nosotros. Y estaba así. Era una persona más así común y corriente porque, quizás, lo que la historia te cuenta, pues, ¿no?, que era muy difícil de acceder a un personaje como él. Pero no. Yo lo vi humilde, más humano (Y. Patiachi, entrevista, 3 de marzo de 2021).

Esta cercanía y disposición a escuchar la realidad que atraviesan las personas en diversas partes del mundo perfilan el liderazgo que ejerce Francisco a nivel

mundial, pero también en la toma de decisiones al interior de la Iglesia. En palabras de Peter Hughes, “Francisco escucha, no impone” (P. Hughes, entrevista, 2020). Sin duda, esta imagen que proyecta como alguien sencillo, común y corriente permite conectar con diversos grupos que respaldan su visión eclesial frente al ataque de otros grupos reacios a sus reformas, a la vez que el apelo a temas globales realzan su figura en un contexto mundial de crisis de liderazgos políticos y sociales duraderos en el tiempo.

En suma, el liderazgo del papa Francisco es clave al enfocar su discurso en la crítica situación que atraviesa la humanidad frente al cambio climático y los efectos negativos que tiene sobre los ecosistemas y que afectan a la población más vulnerable. En este discurso, la Amazonía ocupa un lugar especial como un bioma natural que debe ser protegido y defendido junto a los pueblos indígenas y originarios que allí habitan. El principal limitante, paradójicamente, es el propio pontificado de Francisco, en la medida que se corre el riesgo de que el énfasis que coloca su discurso sobre estos temas decrezca ante un sucesor que considere otras agendas más prioritarias para la Iglesia.



Capítulo 5: Religión y política a partir del rol de la Iglesia en la Panamazonía

El presente capítulo analiza la relación entre religión y política a partir del estudio de caso del papel de la Iglesia católica en la Panamazonía descrito en el capítulo anterior. Para ello, se desarrollan tres secciones. La primera realiza una ponderación de los factores que incidieron en el fortalecimiento de la agenda panamazónica por parte de la Iglesia católica durante las últimas décadas. La segunda aborda la importancia de las redes socioeclesiales en la conformación de una sociedad civil eclesial. La tercera reflexiona sobre algunas consideraciones necesarias al abordar estudios sobre religión y política desde el contexto latinoamericano.

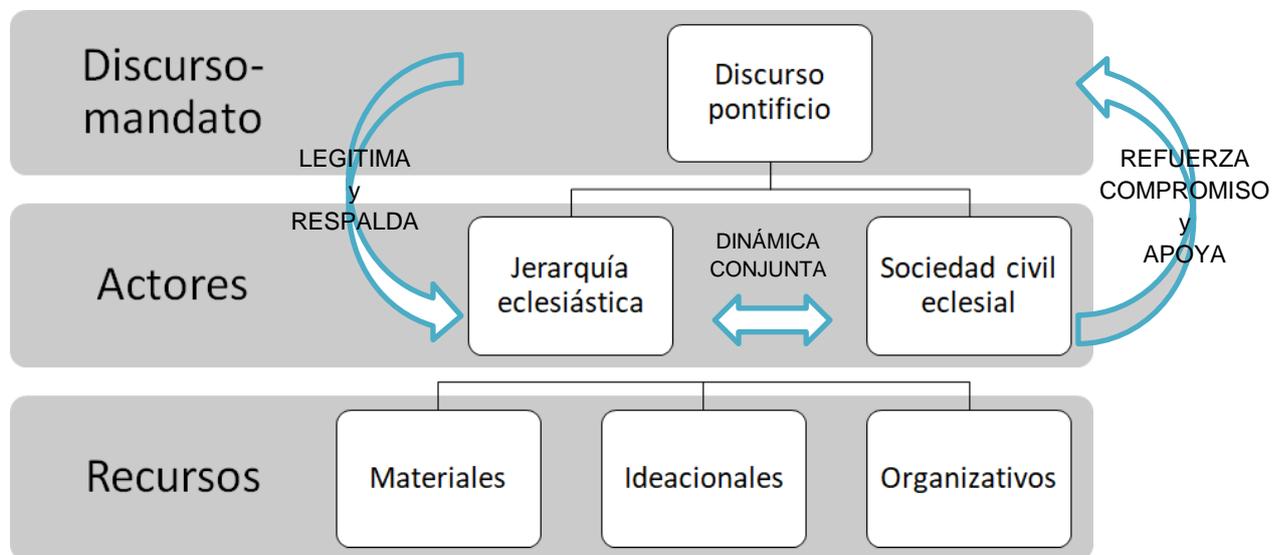
5.1. El elemento que reorganiza: los discursos de Francisco

Al analizar a un “actor de actores” como la Iglesia católica a partir del caso de estudio sobre su acción socioeclesial en la Panamazonía –con particular atención al Perú–, se confirma que su milenaria constitución y estructura institucional ejerce un peso considerable al momento de disponer una diversidad de recursos ideacionales, materiales y organizacionales con los cuales se posibilitan los cursos de acción promovidos y alimentados por sus miembros –que, desde un enfoque de recursos, conforman un capital humano comprometido y único en su tipo– con el fin de que la estructura eclesial pueda llevar a feliz término su misión y la barca de Pedro pueda encallar en buen puerto.

No cabe duda que la Iglesia, como cualquier organización religiosa, moviliza los recursos preexistentes y que parecen estar a libre disposición de la voluntad de quien posea autoridad y quiera dirigirlos a la consecución de cierto objetivo. Si se dirige la mirada a través de los últimos sesenta años de vida eclesial, tomando como punto de referencia el Concilio Vaticano II hasta nuestros días, parece no haber mucha discusión en lo que respecta a la disposición de recursos de diversos tipos ni a la permanencia de una institución eclesiástica compleja, jerárquica y burocrática. Sin embargo, al mismo tiempo, es importante señalar que sí hay ciertos cambios que van marcando pautas y ritmos, que ciertos temas secundarios se vuelven prioritarios con la sucesión de determinados eventos eclesiales, en el cual los discursos y el mandato

que da legitimidad son factores preeminentes y que no deberían ser asumidos tácitamente o, en el peor de los casos, simplemente ignorados.

Gráfico 6. Ponderación de los factores



Fuente: Elaboración propia.

Los discursos no solo dicen, sino que también *hacen*. En la lógica eclesial, la palabra y el contenido del mensaje son una forma de *hacer*, establecen prioridades, inhiben algunos discursos y fortalecen otras voces de sus miembros, abren cursos de acción para concretizar la palabra en medio de la realidad en la cual se encuentra inmersa la Iglesia, con un líder que da orientación a los demás a nivel global (Cuda, 2016; Levine, 2016; Smith, 1996). En palabras de Cuda, el *logos* es un *logos* encarnado, situado, inculturado y que se expresa mediante el símbolo en la realidad de los sujetos históricos (2016, p. 211). Precisamente, el arco conciliar que inaugura el Vaticano II hasta nuestros días muestra una tendencia: la Iglesia se presenta de cara a la realidad y al mundo, no solo para que este aprenda de la Iglesia –que es lo que muchos suponen bajo la figura tradicional del tutelaje de la institución eclesiástica–, sino para que también la Iglesia se deje interpelar por el mundo y aprenda de lo que la estructura secular impone como retos a la estructura eclesial. Ahora bien, esa tendencia de binomio Iglesia-mundo/mundo-Iglesia en los últimos sesenta años ha estado repleta de discursos que marcan tiempos.

Estos discursos, una vez desplegados, son apropiados y recreados bajo una forma legitimadora por ciertos obispos y aquellos sectores de la sociedad civil eclesial

que comparten y asumen la misión y el proyecto contenido en dicho discurso y con los cuales se comprometen activamente. Por otro lado, aquellos sectores que comparten una visión eclesial distinta a la desplegada en el discurso también se apropian de dichos discursos, pero de modos contrapuestos: sea asumiéndolos selectivamente de modo que no ponga en cuestión el núcleo doctrinal que defienden o sea rechazándolos abiertamente. En el primer caso, se deja un espacio abierto para la crítica de determinadas formas y contenidos discursivos, situándose en los límites de la aceptación del discurso-autoridad sin la necesidad de una ruptura abierta. En el último caso, los costos pueden ser altos, pues implicaría desafiar abiertamente a la autoridad pontificia o episcopal –en caso sea un obispo local– lo cual puede acarrear algún proceso doctrinal, censura u hostilización por parte de la autoridad eclesiástica a determinados sectores eclesiales contrarios. Ello, a su vez, podría implicar un estado de ostracismo por el cual dichos sectores se ven restringidos en el cuerpo eclesial –un solo cuerpo– al que pertenecen y sus voces se ven disminuidas, aunque sin que desaparezcan completamente.

Una vez que los discursos son recibidos, apropiados y recreados por los miembros de la jerarquía eclesiástica y de la sociedad civil eclesial –tomando en cuenta la pluralidad intraeclesial–, los miembros movilizan el repertorio de recursos ideacionales, materiales y organizativos de los cuales disponen para potenciar los proyectos que sustentan el discurso legitimador. Los diversos tipos de recursos son importantes para llevar a cabo las acciones de organización, incidencia, acompañamiento, reunión, movilización, difusión, entre otros, tomando en cuenta la relevancia del discurso como faro que señala el sentido al cual se deben dirigir dichos recursos y los esfuerzos de los miembros del cuerpo eclesial. En ese sentido, más que hablar exclusivamente de un enfoque *top-down*, en el que el mandato pontificio inicia una serie de procesos eclesiales, se puede afirmar que un enfoque red es más adecuado en la medida que (i) captura el flujo de discursos entre actores con cuotas de poder diferenciadas que comparten patrones de comunicación e intercambio, (ii) rescata la agencia de la sociedad civil eclesial en relación a la jerarquía eclesiástica, y (iii) brinda flexibilidad para la incorporación de nuevos actores eclesiales y extraeclesiales en torno a una agenda compartida (véase el Gráfico 6).

Sin entrar a tallar en un exhaustivo análisis histórico-eclesial –que no es el objetivo de este punto ni de la presente tesis– los discursos que marcan tiempos se pueden ejemplificar resumidamente de la siguiente manera. Tomando como

referencia el trayecto de la Iglesia católica latinoamericana desde la década de 1960 a la luz del evento conciliar y los posteriores papados, un primer momento (1962-1979) fue inaugurado por los mensajes de Juan XXIII sobre “la Iglesia de los pobres”⁷⁵ y los discursos emanados del Concilio Vaticano II y leídos en la realidad de América Latina con la conferencia de Medellín (1968) y ratificada en la conferencia de Puebla (1979), así como el magisterio pontificio de Pablo VI con encíclicas como la *Populorum progressio* (1967) o la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975). Los discursos de los papas del concilio, que hablaban de modo particular y muy cercano a la realidad de los países subdesarrollados –entonces conocido como “tercer mundo”– proponían palabras que legitimaban a los cristianos del subcontinente latinoamericano a asumir su fe desde el compromiso sociopolítico en un contexto marcado por la pobreza, múltiples crisis, dictaduras militares y procesos de toma de conciencia de la realidad social en la cual se encontraban inmersos (Klaiber, 2016).

Un segundo momento (1979-2013) estuvo marcado por la huella del largo pontificado de Juan Pablo II y su continuación –por momentos, más mesurada por su pericia teológica– de Benedicto XVI. Ambos papas podían dirigir mensajes esperanzadores a la llamada Iglesia progresista latinoamericana –que había asumido con fuerte convicción la opción preferencial por el pobre y tenía vínculos con la teología de la liberación– como la carta de Juan Pablo II a los obispos brasileños en la cual mencionaba que “la teología de la liberación es, no solo oportuna, sino útil y necesaria”⁷⁶ o el discurso inaugural sin precedentes de la conferencia de Aparecida pronunciado por Benedicto XVI.

Sin embargo, pese a estas intermitentes luces de esperanza para dichos sectores eclesiales que asumieron la opción por el pobre, una serie de acciones limitaron, inhibieron o neutralizaron la acción pública de los cristianos progresistas que habían actuado con mayor ímpetu y margen de libertad en las décadas anteriores. En esa línea, resaltan hechos como el apoyo explícito de los mencionados pontífices a

⁷⁵ “Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres”. Radiomensaje de Su Santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II (11 de septiembre de 1962). Véase: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html>

⁷⁶ Carta del papa Juan Pablo II a los obispos de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil del 9 de abril de 1986, pocas semanas después de la emisión de la Instrucción *Libertatis conscientia* por la Congregación para la Doctrina de la Fe con la aprobación del pontífice. Véase: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile.html>

nuevos movimientos eclesiales que disputaban desde otras perspectivas la herencia del Concilio Vaticano II y su magisterio (el Opus Dei, el Sodalicio de Vida Cristiana, el Camino Neocatecumenal, entre otros), las instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe –cuyo prefecto era el cardenal Ratzinger, desde 2005 Benedicto XVI– en las que advertía de los riesgos y potenciales desviaciones de la teología de la liberación a la ortodoxia doctrinal⁷⁷, así como la censura a reconocidos teólogos de la liberación como Leonardo Boff y Jon Sobrino. A ello se añade un mensaje que hablaba de la realidad latinoamericana desde una perspectiva del Norte global enfatizando en términos como “promoción humana” que se distanciaba conceptual y discursivamente del tema estructural de la pobreza que había marcado las anteriores conferencias generales del CELAM, así como la tímida denuncia frente al neoliberalismo, puntos que se hicieron evidentes en la conferencia de Santo Domingo (1992) que no tuvo tanta repercusión en la Iglesia latinoamericana como las conferencias de Medellín y Puebla.

Un tercer momento es el que se vislumbra con el inicio del pontificado de Francisco en marzo de 2013. La clave discursiva del papa argentino asume un cariz propiamente latinoamericano que recoge y valora el recorrido de la Iglesia posconciliar en este subcontinente desde Medellín hasta Aparecida, al tiempo que una perspectiva del Sur global imbuida de la compleja realidad del hemisferio meridional es lanzada como reto a la Iglesia y el mundo desde la sede de Pedro. Así, se retoma una vez la imagen de la “Iglesia fuente” latinoamericana que deja de ser una sucursal o una “Iglesia reflejo” de la europea o norteamericana, sino que asume su carácter propio y complejo –en el cual se incorporan temas como el de la Amazonía– a partir de la experiencia vivenciada de los cristianos en América Latina, alimentada por las conferencias del episcopado latinoamericano –con singular relevancia de Aparecida para el último tramo de recorrido eclesial– y confirmado en el ministerio pontificio de Francisco con la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013), la encíclica *Laudato si'* (2015) y la exhortación postsinodal *Querida Amazonía* (2020).

Así, Francisco ha hecho protagónica una problemática que era bastante marginal, tanto en la Iglesia católica como en la tradición de la Iglesia de los pobres.

⁷⁷ La Congregación para la Doctrina de la Fe emitió dos instrucciones que abordaban algunos puntos considerados “problemáticos” de la teología de la liberación. La primera fue la Instrucción *Libertatis nuntius* sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» del 6 de agosto de 1984 y la segunda fue la Instrucción *Libertatis conscientia* sobre libertad cristiana y liberación del 22 de marzo de 1986.

El papa argentino ha reenfocado la Iglesia de los pobres como una Iglesia en salida, misionera y encarnada –tal como lo propone el plan pastoral de su pontificado en la exhortación *Evangelii gaudium*– y vincula esta línea eclesial con la realidad de la Amazonía y la propuesta de una nueva ecología integral como relación individuo-naturaleza que incorpora las dimensiones humanas y sociales, puntos desarrollados en la encíclica *Laudato si'* y leídos desde la realidad amazónica en la exhortación *Querida Amazonía*, lo cual sirve no solo para el individuo amazónico sino para todos los seres humanos.

Un aspecto a rescatar es que el lenguaje de Francisco impregna el discurso de aquellos actores que venían trabajando en la línea de la Iglesia de los pobres, lo cual permite que se puedan entender en un lenguaje universalizable y que se asuman los retos del mundo contemporáneo, entre ellos la inminente catástrofe ecológica. El otro aspecto a rescatar apunta a comprender que la dinámica eclesial de la Iglesia católica, si bien muestra puntos de continuidad, también los tiene de ruptura respecto a los diferentes enfoques del papel de la Iglesia y de la fe en la sociedad, en donde destaca la fuerza de los papados para definir las orientaciones. Por ello, si bien puede haber puntos de conexión entre el discurso de Francisco con algunos de sus predecesores, destaca la impronta de un discurso nuevo que muestra que su liderazgo no es “más de lo mismo”, sino que introduce cambios que son novedades como la problemática de la Amazonía y la ecología integral.

Este ejemplo muy esquemático y temporalizado de los discursos a nivel pontificio no pretende ser exhaustivo ni detallista, pero sí dejar de manifiesto que los discursos importan y *hacen*, mucho más en una institución como la Iglesia católica. Ello, a su vez, nos lleva a afirmar que se debe observar con mucha atención el contenido y el sentido del mensaje, y con particular interés al emisor-autoridad y a los interlocutores. Una clave para profundizar en este último punto reside en preguntarse (i) ¿Quién habla?, (ii) ¿Qué dice?, (iii) ¿Desde dónde lo dice?, y (iv) ¿Qué utiliza para refrendar?⁷⁸, a la vez que se discute qué actores se ven legitimados a partir de determinado discurso y se ven impulsados a actuar bajo la sombra legitimadora del discurso-mandato frente a otros actores –sean potenciales colaboradores u opositores– tanto a nivel intraeclesial como a un nivel socio-extraeclesial.

⁷⁸ Inferencia realizada sobre la base de un ejemplo propuesto a través de redes sociales por el sacerdote jesuita James Martin a partir de unas declaraciones del papa Francisco sobre las uniones civiles entre personas del mismo sexo que provocó un impacto mediático mundial en octubre de 2020.

En el caso de la acción socioeclesial en la Panamazonía, es relevante la mención y apropiación creativa de los discursos, mensajes y documentos magisteriales del papa Francisco en torno al tema por parte de los actores comprometidos con la agenda panamazónica. Estos discursos son asumidos por la sociedad civil eclesial y contribuyen a legitimar la praxis que desarrollan a nivel local, nacional e internacional, así como a profundizar cursos de acción socioeclesiales que se venían desarrollando desde mediados del siglo XX y que se aceleran, en buena medida, por un discurso legitimador que emana de la máxima autoridad de la Iglesia a la que pertenecen, el cual recoge fielmente la compleja realidad a la que dirigen su misión evangelizadora y en la cual se encuentran inmersos, a la vez que propone a la Panamazonía como espacio privilegiado en la vida de la Iglesia universal. Todo ello se condensa en una voz –la del papa– que recoge la pluralidad de voces amazónicas y proyecta a nivel global la denuncia a sistemas políticos, sociales, económicos y culturales que devastan el espacio amazónico y ejercen diversas formas de dominación y neocolonialismo sobre los habitantes de dicho territorio, especialmente los pueblos originarios.

Como se mencionó anteriormente, el papa Francisco pone el reflector de forma insistente en una zona del mundo que vive una problemática extrema⁷⁹, refuerza lo que se hace en esa perspectiva e impulsa nuevas fuerzas a que se sumen desde donde estén. Con la idea de “Panamazonía” se ha creado una representación social basada en la interpretación de Francisco –la cual da valor a la vida amazónica y sus amenazas reales– y en las presencias en los territorios, lo cual activó procesos de fortalecimiento y defensa de los actores amazónicos (indígenas), organismos internacionales como la CIDH, así como de redes socioeclesiales como la REPAM. Dicha representación social se puede entender como un sistema de significado cultural que forja lazos de identidad común entre diferentes actores (Smith, 1996) y como un *logos* simbólico en el que la palabra como saber es un *estar* de manera inmediata con el objeto –territorio y realidad cultural en este caso– a través del apelo a lo sagrado o trascendente (Cuda, 2016, p. 84). En efecto, esto es posible en la lógica de que el discurso se hace y que los cambios del discurso han servido para alimentar

⁷⁹ La amenaza ambiental y social contra la Amazonía representa una característica de la expansión del capitalismo extractivista. Como menciona el papa Francisco en la *Laudato si'*, “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (numeral 139). Esto brinda una idea más estructural del problema.

nuevas prácticas, para que los agentes pastorales se sientan apoyados y se animen a crear nuevas formas de trabajo y acompañamiento a los pueblos indígenas. Ciertamente, es prematuro este último balance, pero los cambios se notan desde el trabajo en redes que propuso la REPAM.

5.2. Sociedad civil eclesial y redes socioeclesiales

A partir del estudio de la acción socioeclesial en la Amazonía, cobra relevancia aquello que se denomina sociedad civil eclesial como un espacio de autonomía y libertad al interior del cuerpo eclesial que permite forjar identidades, incentivar el intercambio de ideas y establecer vínculos ciudadanos con otros organismos y/o grupos de la sociedad civil extraeclesial (Romero, 2009). Dicho concepto permite diferenciar a los miembros de la Iglesia entre aquellos que pertenecen a la jerarquía eclesiástica –a quienes se asume general y equivocadamente como los únicos que representan visiblemente a la Iglesia– de aquellos(as) que forman parte de la sociedad civil eclesial, conformada en gran parte por los laicos, pero también por misioneros, misioneras y aquellas personas que sin asumirse nominalmente como católicos, participan activamente en las redes y procesos generados al interior de la sociedad civil eclesial.

Al interior de la Iglesia católica, la sociedad civil eclesial se ha organizado de diversas maneras acorde a los contextos históricos y sociopolíticos circundantes. Así, desde la década del veinte hasta los cincuenta del siglo XX, la Acción Católica fue una forma de participación del laicado militante católico en la esfera pública en defensa de la Doctrina Social de la Iglesia frente a otras tendencias políticas e ideológicas (Klaiber, 1996); en la década de los sesenta hasta los ochenta, se presenció el auge de las comunidades eclesiales de base (CEB) inspiradas en la Iglesia de los pobres de Medellín y la teología de la liberación (Levine, 1988); y, en las últimas décadas, el surgimiento de diversas maneras de construcción de sociedad civil eclesial en un contexto de pluralidad religiosa, tales como la formación de asociaciones voluntarias, espacios de encuentros entre diferentes, el aprendizaje y la reflexión de la propia experiencia, y la posibilidad de expresión pública en espacios religiosos y no religiosos (Romero, 2008, 2009).

Las diversas maneras de organización eclesial responden a los contextos sociohistóricos particulares en los cuales se desenvuelven, así como a la misión a la cual se abocan y a las potencialidades de sus miembros. Esto exige una comprensión no solo de los objetivos a lograr, sino también de la complejidad de los procesos y los potenciales obstáculos a superar. En el estudio de caso, las barreras geográficas y espaciales, la diversidad étnica y cultural, así como las múltiples realidades y problemáticas locales y regionales de la Panamazonía se presentan como una tarea compleja para los actores involucrados, frente a lo cual se requiere inventiva para disponer de los recursos y formas de organización previos a la generación de nuevos procesos socioeclesiales. Ello, en la medida que no se trata de empezar de cero, sino de dar continuidad y potenciar la acción socioeclesial en curso en un contexto discursivo clave para la agenda de la Panamazonía.

Para ello, la constitución de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) se configura como un hito en la acción socioeclesial de la Iglesia católica en la Panamazonía, así como un ejemplo de organización que toma en consideración tanto las potencialidades organizativas previas de la Iglesia católica en territorio amazónico como las barreras geográficas, comunicativas y culturales a las cuales se tiene que enfrentar. Es necesario señalar que el trabajo en formato de redes al interior de la Iglesia no es una excepción, sino que es un modo organizativo frecuente y del cual se tiene registro en diversos contextos⁸⁰.

Entonces, ¿por qué enfatizar en el análisis de las redes socioeclesiales? ¿Qué lecciones brinda la experiencia de la REPAM? Un elemento clave es la representación social –que, en este caso, es la Panamazonía en que se basa la REPAM–, la cual constituye un símbolo político en tanto interpretación consensuada que une fuerzas en torno al territorio y los pueblos que la habitan, pero a la par sirve de paradigma interpretativo para cualquier lugar del mundo donde la perspectiva de la ecología integral hace sentido. De cara a las naciones y las iglesias, dicha representación social rompe el aislamiento imaginario de la Amazonía como territorio y como pueblos. Esa

⁸⁰ Se pueden mencionar los casos de las comunidades eclesiales de base (CEB) en los pueblos indígenas de la diócesis mexicana de San Cristóbal de las Casas en las décadas de 1970-1980 (Trejo, 2012), la formación de futuros cuadros militantes del Partido de los Trabajadores (PT) a partir de las CEB en Brasil desde la década de 1950 hasta los ochenta (Trejo & Bizarro, 2015), o los espacios de encuentro entre diferentes en la formación de una sociedad eclesial en el Perú (Romero, 2008); así como en la agenda moral de los movimientos provida y profamilia desde principios del siglo XXI en los cuales se establecen vínculos diversos entre organizaciones católicas y evangélicas afines a la agenda antigénero (Avellaneda, 2017; Fonseca & Alemán, 2018; Mujica, 2007; Plasencia, 2020; Tello, 2019).

apuesta es importante. Con el actual proceso de escucha eclesial movido por la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA), se invita a compartir los problemas y esperanzas del mundo, imagen también poderosa porque vuelve a vincular el mundo y la Panamazonía.

En esa línea, en primer lugar, es importante señalar que el estudio de las redes socioeclesiales (*ecclesial social networks*) permite definir la estructura, organización y dinámicas propias de grupos con una identidad religiosa en torno a una misión, objetivos y proyectos compartidos, al tiempo que admite el análisis de las estructuras organizativas previas a la conformación de la red y de las interacciones entre la jerarquía eclesiástica y la sociedad civil eclesial, así como aquellos vínculos que se establecen con la sociedad civil extraeclesial. En ese sentido, el enfoque red permite dar forma y organicidad a un conjunto de actores que comparten sus motivaciones y dirigen sus acciones en torno a una agenda en común, a la vez que contribuye a ponderar las cuotas de poder de los participantes de dicha red.

Un segundo punto es que la red permite incorporar el análisis de los recursos materiales e inmateriales, así como el flujo de discursos y la forja de identidades de sus miembros. El estudio empírico del caso demuestra que las redes religiosas disponen de recursos ideacionales, materiales y organizativos previos a la conformación de la red. Asimismo, el enfoque red permite seguir el flujo de discursos desplegados por los diversos actores que la conforman o se relacionan con ella, incorporando a la jerarquía eclesiástica –con énfasis en el discurso y mandato del papa– como aquellos que emanan de la sociedad civil eclesial y las diversas organizaciones que la conforman. Además, los vínculos y conexiones permiten forjar identidades compartidas en torno a una agenda en común, al tiempo que algunos de sus miembros resignifican sus identidades grupales insertas en la red eclesial, tales como el ser mujer, indígena, amazónico, etc.

Un tercer punto es que la red permite un análisis de dimensión escalar entre el nivel local, nacional e internacional en un contexto crecientemente globalizado y sobre un espacio geográfico y territorial políticamente disputado como es la Amazonía. Ello permite tener dos miradas complementarias. Por un lado, un acercamiento a las dinámicas locales particulares y escasamente cohesionadas en el vasto territorio amazónico, cada una de ellas sujeta a los contextos sociales, políticos y culturales propios del micro territorio. Por otro lado, una exploración de los nexos y articulaciones que se van tejiendo entre diversos actores locales a nivel nacional e internacional

(escala meso y macro territorial) y que van conformando una red más cohesionada que interactúa con organismos internacionales jurisdiccionales, ONG y coordinadoras de organizaciones sociales a nivel regional. Como se recogió en el testimonio de Hughes, tejer redes en la Amazonía supone asumir el desafío de dejar atrás la fragmentación de tantas iniciativas de las iglesias locales y ver la manera de acumular fuerzas en un tejido que se pone a la altura del reto que implica articular con base en el enfoque de territorio como proponen los pueblos indígenas.

En esa línea, cabe precisar dos puntos sobre la sociedad civil eclesial. Un primer punto es que las interacciones de sus miembros no están exentas de disputas o diferencias en torno a determinados puntos de la agenda y/o misión compartida. Esto se hace evidente a partir de la diversidad de voces –cada una con sus identidades particulares– que se hacen presentes en los espacios de escucha, intercambio dialógico y encuentro entre diferentes, en los que cada participante tiene una visión y una experiencia que aportar. Asimismo, como señala Romero (2008), la sociedad civil eclesial que parece abrirse no está inmune a potenciales riesgos de cierre por parte de sectores hostiles que ven con recelo la apertura de la estructura eclesial a las problemáticas interpelantes del mundo secular –e, incluso, religioso–, las cuales son vistas más como una amenaza a la ortodoxia doctrinal que como una oportunidad para que la Iglesia examine su rol frente a la complejidad de los temas propuestos. En el estudio de caso, la polémica se centró en torno a la aprobación del sacerdocio de los *virii probati*, el diaconado femenino o la liturgia inculturada.

Un segundo punto es analizar las dinámicas y potencialidades de la sociedad civil eclesial tomando en cuenta las interacciones con los miembros de la jerarquía eclesiástica, más específicamente de los obispos involucrados en la red. Así, dichos obispos pueden abrir e incentivar espacios al interior de la estructura eclesial para que la sociedad civil eclesial pueda dirigir sus acciones con el respaldo de la Iglesia institucional a través de los dicasterios, consejos y conferencias episcopales, al tiempo que la sociedad civil eclesial impulsa sus iniciativas y demandas al interior de la institución eclesiástica con el fin de que sean recibidas, discutidas y, en el mejor de los casos, asumidas. En definitiva, se trata de observar la interrelación entre ambos grupos de actores eclesiales –lejos de una visión reduccionista y aislada de estos–, así como los márgenes de acción y las restricciones impuestas por su propia condición de jerarquía eclesiástica o sociedad civil eclesial. Dicho de otro modo, la complementariedad basada en diferentes funciones y carismas permite compartir un

mismo espíritu evangelizador y de lucha recogiendo el aporte de cada uno, lo que en definitiva fortalece el trabajo de la Panamazonía.

Ahora bien, es importante señalar que el desarrollo de la agenda panamazónica y de la REPAM enfrenta factores negativos o que atentan contra su desarrollo. Como se ha sostenido previamente, un límite es el fin del liderazgo del papa Francisco, en la medida que ha permitido cohesionar mediante un discurso legitimador las diversas iniciativas socioeclesiales en torno a la Amazonía. Sin embargo, también hay factores sociopolíticos ligados a las políticas pro extractivas de los gobiernos y sus secuelas que afectan a las poblaciones amazónicas (derrames de petróleo, deforestación, quema de tierras, uso intensivo de monocultivos, etc.); factores relacionados a la pandemia (las secuelas de la COVID-19 sobre las poblaciones indígenas y ribereñas han sido altas) que hayan impactado en el liderazgo de las comunidades amazónicas; factores vinculados a la falta de fuerza de los Estados para controlar y reprimir el crecimiento de las actividades económicas ilegales (tala de árboles, tráfico de drogas, trata de personas, etc.). Todos estos elementos van contra las comunidades indígenas y sus liderazgos, pero también contra los agentes que las apoyan y cuyo impacto sobre el tejido social puede ser similar como en la época del conflicto armado interno, al horadar aún más el precario cohesionamiento social de dichos espacios territoriales.

Otro tipo de factores amenazantes serían los intraeclesiales, entre los que se puede mencionar que no crezcan las misiones en la Amazonía, lo cual es parte de la realidad eclesial contemporánea en la que hay menos vocaciones a la vida religiosa consagrada. Asimismo, el *timing* es un factor que, si bien ha jugado a favor de este fortalecimiento de la agenda panamazónica, también podría jugarle en contra bajo la posibilidad de que no haya el tiempo suficiente para la maduración del proyecto y/o agenda panamazónica y que se vea neutralizado por un papado reaccionario frente al *re-aggiornamento* eclesial impulsado por Francisco. Otro elemento es la presencia de iglesias o elementos disidentes dentro de la propia Iglesia católica que separen la religión y la política y propongan otros métodos alternativos de vivencia intimista de la fe o la promoción de modelos de desarrollo que atenten contra sus propias vidas y culturas⁸¹.

⁸¹ En la entrevista, Yesica Patiachi hacía referencia a la proliferación de 'sectas' religiosas que venían con "ideologías locas" y pedían diezmo, cuya penetración en sus comunidades se debió al alejamiento progresivo de la Iglesia católica en el marco de la ola conservadora posconciliar. Asimismo, en 2018, la AIDSESEP denunció públicamente al sacerdote Miguel Piovesan, de la parroquia de Purús, por promover la construcción de carreteras en Ucayali, solicitando su remoción a la Iglesia católica.

A ello se añade el factor del recambio generacional de liderazgos eclesiales que han posibilitado el fortalecimiento de la agenda panamazónica durante sus primeros años. No solo el papa Francisco es mayor de edad, también lo son piezas clave como el cardenal Cláudio Hummes, el cardenal Pedro Barreto y muchos agentes de pastoral. En el caso peruano, el protagonismo de Barreto y su énfasis en la agenda medioambiental y amazónica han posibilitado en buena medida un espacio público visible para que los obispos de la selva y los agentes pastorales –tanto religiosos y laicos– se posicionen al interior de la Iglesia peruana con una acción pastoral y socioeclesial que había sido marginalizada desde una mirada eclesial centralista-costeña hace unas décadas atrás. La clave está en que se generen liderazgos no solo a nivel del laicado militante –cuyo énfasis es colocado recurrentemente por los obispos, aunque los esfuerzos son limitados–, sino también de la propia jerarquía eclesiástica, pues la voz pública de los obispos todavía ejerce un peso considerable en contextos como el peruano, en el cual la Iglesia católica es una de las instituciones que posee mayor confianza de la población.

5.3. Religión y política: una reflexión necesaria

Durante los últimos años, el estudio de la religión ha suscitado un renovado y creciente interés en el campo de la ciencia política debido a nuevas formas de irrupción de lo religioso en el terreno de lo político. A nivel latinoamericano, el auge del neopentecostalismo ha concitado especial atención como factor que incide en el engrosamiento de los contramovimientos sociales conservadores y en el soporte político-partidario a candidaturas que abanderan las autodenominadas luchas provida y profamilia de la agenda antigénero. Lo cierto es que esta irrupción pública de la religión, más que un “retorno” de lo religioso, es una constante que caracteriza el particular proceso de modernización de las sociedades latinoamericanas y que abre nuevos campos en el ámbito de la ecología y la etnicidad desde mediados del siglo XX. En clave weberiana, en América Latina no hubo un “reencantamiento” del mundo, pues este nunca se desencantó; afirmación que, como telón de fondo, puede ayudarnos a entender el tema de estudio. A continuación, se abordan tres puntos relevantes para la discusión sobre religión y política: la secularización, la transformación social de la Iglesia en un mundo secularizado y el rol del Estado.

Un primer punto es reevaluar el presupuesto de secularización que se emplea para subcontinentes como América Latina y países como el Perú. En estos casos, no se puede asumir apriorísticamente el modelo de secularización europeo de una progresiva diferenciación de las esferas seculares –ciencia, economía y Estado moderno– a medida que se reprimía y privatizaba la religión en la esfera de lo estrictamente religioso; ni tampoco el estadounidense, en el que hubo una colisión entre las esferas secular y religiosa dando origen a una sociedad secular moderna (Casanova, 2007, p. 5). En ambos casos, más que de modelos generalizables, el autor habla más bien de excepcionalismos. En esa línea, Romero (2004) retoma el argumento de Casanova en el que critica las tesis secundarias de la privatización y la decadencia religiosa –que se desprenden de la tesis principal de la secularización– y sostiene el ingreso de la religión en la esfera pública no diferenciada de la sociedad civil que toma lugar en un proceso de contestación y legitimación discursiva –es decir, la “desprivatización de la religión”–, así como el resurgimiento de las religiones en torno a relaciones de poder y conflicto.

En esa línea, a la vez que reconoce a la religión como un sistema de creencias público y colectivo, Grzymala-Busse (2012) señala que para analizar la relación entre la religión y los Estados y sociedades es fundamental tomar en cuenta el contexto sociohistórico en el cual se dieron los orígenes de dicho vínculo, así como tomar seriamente la doctrina como recurso de identidad única y como demarcación poderosa de las preferencias institucionales entre ambas esferas. Esta visión es compartida para el caso peruano por Romero (2004), quien evalúa históricamente lo que denomina un “proceso de emancipación religiosa”, por el cual después de la década de 1950 la Iglesia logra construir su propia legitimidad a medida que estructura una esfera sobre su propio eje autónomo (p. 102). Ahora bien, este proceso se vio complejizado por el creciente pluralismo religioso tanto al interior del catolicismo como fuera de él, así como por el nombramiento de prelados que intentaron establecer un nuevo régimen posconciliar, cerrando un periodo de transformación interna del régimen religioso del catolicismo nutrido por el espíritu de libertad y revisión del Concilio Vaticano II (Romero, 2004, p. 111).

El siglo XXI continúa con el debate sobre las religiones públicas en el marco de la modernización y el papel que pueden tener las religiones en la democracia. El contexto plantea los retos del secularismo, el pluralismo y la globalización a instituciones como la Iglesia católica que gozaron de hegemonía y la fueron perdiendo

a medida que el mercado religioso se expandía y surgían demandas políticas y sociales desde el mundo secular que contendían abiertamente con la doctrina de la Iglesia (Hagopian, 2009). Una forma de proseguir la discusión y exploración sobre el papel de la religión en la vida pública es la propuesta de Romero (2008), quien sostiene la generación de espacios públicos eclesiales como una forma de religión moderna –frente a presupuestos que asumen la modernización acompañada de un consecuente proceso de desaparición de lo religioso–, los cuales se desenvuelven con un margen de autonomía de la esfera estatal y del estado eclesiástico, a la vez que se constituyen como potenciales espacios libres, reflexivos y deliberativos para expresar su fe y reafirmar su condición de ciudadanos. En el caso de las redes socioeclesiales panamazónicas, los diversos encuentros, asambleas territoriales y las dinámicas internas en las cuales los públicos subalternos como los pueblos indígenas maniobran para abrirse paso en la estructura institucional de la Iglesia dan muestra de la importancia de la sociedad civil eclesial en un contexto moderno y globalizado. Así, se constituye como un proceso de ida y vuelta: se abren paso para ser parte, pero a la par cuestionan lo que hay dentro colocando su propia problemática como desafío, esto es, la perspectiva de la ecología integral.

Un segundo punto es tomar en consideración la transformación social de la Iglesia a partir del arco temporal iniciado por el Concilio Vaticano II y Medellín. Para esto, es importante señalar que las estructuras seculares y religiosas permanecen en constante interacción, diálogo y confrontación, a la vez que un análisis profundo requiere observar las influencias mutuas entre ambas estructuras y la forma como se perfilan a partir de dicha relación (Grzymala-Busse, 2012; Levine, 1986). En la historia de la Iglesia, esto se hace evidente desde los orígenes del cristianismo, en el que lo sacro y lo profano se han perfilado bajo la forma de las primeras comunidades cristianas con la influencia paulina, dando paso a un largo periodo milenario de constitución de una Iglesia-Estado a partir de la oficialización del cristianismo como religión oficial del Imperio romano y que, según el teólogo alemán Karl Rahner, encuentra un punto de inflexión con el periodo iniciado por el Vaticano II⁸². Asimismo, es importante señalar que desde la *Rerum Novarum* (1891), la Iglesia ha ido perfilando su respuesta frente a los cambios sociales del mundo secular en lo que se denomina

⁸² Esta categorización de Rahner se encuentra citada en el discurso “Lenguaje teológico: plenitud del silencio” pronunciado por Gustavo Gutiérrez el 26 de octubre de 1995 con motivo de su incorporación como miembro de la Academia Peruana de la Lengua.

la Doctrina Social de la Iglesia, por lo que desde fines del siglo XIX los cambios generados por la industrialización, la tecnificación y los procesos de movilización política y social no resultaron indiferentes.

En esa línea, la experiencia latinoamericana también atravesó por procesos de transformación de la presencia social de la Iglesia. Sin duda, Vaticano II y Medellín ejercieron una influencia sustancial en el perfilamiento de la madurez reflexiva teológica y social en contextos de profundos cambios políticos, económicos, sociales y culturales en la región. Así, en las décadas de 1950-1960, el debate en torno al paradigma del desarrollo en los países del tercer mundo dio lugar al surgimiento de la teología de la liberación, como crítica a una mirada exclusivamente economicista del concepto de desarrollo y en un contexto en que las aspiraciones sociopolíticas eran mayores y múltiples, frente a lo cual se propuso el concepto de liberación, tal como desarrolla Gutiérrez en su influyente obra *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971). Como menciona Parker (2012), el debate de desarrollo/subdesarrollo y dependencia/liberación que dominó a mediados del siglo XX fue variando de acuerdo a las nuevas circunstancias históricas, dando paso a la discusión contemporánea sobre la globalización, los modelos de desarrollo desiguales, las economías extractivas y el neoliberalismo.

Asimismo, en el camino de profundización de la opción preferencial por los pobres, se fueron desagregando y reconociendo los diversos «rostros de los pobres» en el mundo de hoy, dando paso a múltiples enfoques sociales y teologías pluralistas que asumen una defensa explícita de diferentes grupos humanos, tales como:

los migrantes, las víctimas de la violencia, desplazados y refugiados, víctimas del tráfico de personas y secuestros, desaparecidos, enfermos de HIV y de enfermedades endémicas, tóxicodependientes, adultos mayores, niños y niñas que son víctimas de la prostitución, pornografía y violencia o del trabajo infantil, mujeres maltratadas, víctimas de la exclusión y del tráfico para la explotación sexual, personas con capacidades diferentes, grandes grupos de desempleados/as, los excluidos por el analfabetismo tecnológico, las personas que viven en la calle de las grandes urbes, los indígenas y afroamericanos, campesinos sin tierra y los mineros (Documento de Aparecida, numeral 402).

Estos acercamientos responden a la necesidad de reconocer al «Otro» hacia quien el compromiso eclesial y cristiano va dirigido, a la vez que se incorporan los enfoques de las ciencias sociales y humanas para abordar, en toda su complejidad, las problemáticas que enfrentan dichos sectores marginados y oprimidos. Así, lejos

de que haya secularización, el factor religioso presente en el territorio indígena buscó fortalecer al actor indígena mediante educación, salud, organización, formación, pequeños negocios, etc., a la par que se perfilaba como “aliada” y “compañera” de las luchas por su territorio y el ejercicio de sus derechos colectivos como la elección de sus propias prioridades de desarrollo desde la perspectiva del “buen vivir”.

El tercer punto a considerar es el rol del Estado. En la mayoría de las discusiones sobre política y políticas públicas, el Estado democrático es como “el elefante de la esquina” que está presente implícitamente como actor importante en la configuración de relaciones sociales de poder, pero sobre el cual poco o nada se dice al respecto (Ingram, deLeon & Schneider, 2016). En esa línea, para reflexionar sobre el rol que desempeñan los actores religiosos en la sociedad y en territorios determinados como la Amazonía, es importante explorar las características del Estado en términos de capacidad, poder infraestructural y autonomía. En el caso de los Estados latinoamericanos, O’Donnell (1993) advertía que lejos de las expectativas provocadas por los procesos de democratización, los Estados –y no solamente los regímenes políticos– podían ser autoritarios en la medida que presentaban incapacidad para imponer la legalidad del Estado de Derecho a lo largo de su territorio, dando origen a las llamadas “zonas marrones” en las que no se aseguraba el componente liberal de los derechos ciudadanos y la noción de lo público se subsumía al poder privatizado de élites políticas y económicas.

El territorio de la Amazonía se configura como un caso complejo, en el que las brechas de desigualdad social son una constante frente a un Estado monocultural, con baja densidad estatal, con economías informales e ilegales que tienen impactos socioambientales y que incrementan la vulneración de los derechos de los habitantes de dicho territorio, especialmente de los pueblos indígenas (Benavides, 2011; Espinosa, 2018b; Roca, 2020). Es gráfico como el Baguazo removió las bases del gobierno de Alan García, del propio Estado y de la conciencia nacional, por el solo hecho de que los pueblos indígenas reclamaron la aplicación de tratados sobre derechos colectivos que habían sido asumidos por el propio Estado peruano una década y media antes para luego ser encarpetados hasta el estallido del conflicto. Como menciona Margarita Benavides (entrevista, 8 de abril de 2021), después de Bagua, el Estado responde a los pueblos indígenas más por un impulso reactivo a que no se dé pie a otro Baguazo, aunque casos como el del Lote 95 en Loreto, que provocó la muerte de 3 indígenas en agosto de 2020, ponen nuevamente en cuestión el papel

estatal frente a dichos pueblos y su reconocimiento como interlocutores válidos de un cuerpo político.

Tomando en cuenta ese contexto y las consideraciones sobre el Estado⁸³ como el actor que debería imponer la legalidad con el respaldo de un poder coactivo centralizado, cabe la pregunta por la actoría de instituciones y agentes eclesiales y sus modos de relacionamiento con el entorno en el cual dirigen su actividad misionera. La literatura en ciencia política habla del *non-decision-making* como una forma de construir Estado por medio de la no intervención estatal en determinados temas de políticas –por más paradójico que resulte–, así como del surgimiento de retadores del Estado en zonas marrones donde la fuerza estatal es incapaz de imponerse o la competencia de intereses es intensa.

Casos como el analizado nos permiten afirmar que, si bien en ciertos ámbitos las organizaciones religiosas pueden ser efectivamente retadoras –por ejemplo, la agenda de género–, otros casos muestran la construcción de redes socioeclesiales para asegurar la defensa de los derechos humanos y del medioambiente en territorios donde el Estado presenta claras limitaciones para ser flexible al momento de acomodar o adecuar su presencia en un territorio y con gentes que viven otras problemáticas. Su obstinación en transportar un modelo de desarrollo y de no aceptar la otredad de los pueblos indígenas lo hace más ajeno y menos amigable a la población, pero sí sirve como cofre del que se proveen de recursos los funcionarios políticos locales. Dicho de otro modo, son características de su lejanía e incapacidad de comprender, por eso no reconoce al sujeto indígena como un Otro como sí lo hizo la ciudadanía en Bagua. En la Amazonía, el no reconocimiento del territorio colectivo es el gran problema por el que los pueblos indígenas no tienen garantías de vida y protección estatal; mientras tanto, la acción de la sociedad civil eclesial y de organismos aliados de los pueblos indígenas pueden abrir la ventana para un cambio en dichas condiciones de vida y seguir acompañando y comprometiéndose con sus luchas en los más diversos frentes, como hasta ahora lo han venido haciendo.

⁸³ Cabe resaltar que el Estado es supervisado por organismos internacionales que, desde la década de 1990, sobre todo, tomaron la agenda de los pueblos indígenas y, eventualmente, de la Amazonía.

Conclusiones

El presente trabajo de investigación estudia los factores que posibilitaron el fortalecimiento de la agenda panamazónica en la Iglesia católica peruana a partir de la conferencia de obispos de Aparecida (2007) hasta la publicación de la exhortación apostólica *Querida Amazonía* (2020) del papa Francisco. Una primera conclusión sostiene que intervienen cuatro factores: (i) la dinámica conjunta entre jerarquía eclesiástica y sociedad civil eclesial, (ii) los recursos materiales e ideacionales, (iii) los recursos organizaciones conformados a través de redes socioeclesiales, y (iv) el liderazgo del papa Francisco.

Una segunda conclusión sostiene que el factor preponderante de los cuatro identificados es el liderazgo carismático del papa Francisco, quien mediante sus discursos e iniciativas permite posicionar la agenda panamazónica tanto al interior de la Iglesia como ante la comunidad global en un contexto de crisis de liderazgos. En el contexto de largo plazo, Francisco potencia –no inicia de cero– cursos de acción que ya se venían realizando a nivel de la sociedad civil eclesial y de un sector de autoridades eclesiásticas desde hace algunas décadas, pero que fueron neutralizados por ciertas políticas eclesiásticas o simplemente no fueron promovidos por no ser considerados como prioritarios para la vida de la Iglesia.

Una tercera conclusión es que la agenda panamazónica enfrenta debilidades tanto a un nivel intraeclesial como uno sociopolítico. Así, al interior de la Iglesia, se evidencia una disputa con sectores eclesiales reacios a las reformas de Francisco, así como el reto a la continuidad de la actividad misionera desde una clave inculturada y el recambio generacional de liderazgos de la Iglesia amazónica en el mediano plazo. Mientras que, a nivel sociopolítico, el proyecto panamazónico enfrenta actores políticos, sociales y económicos que continúan con modelos de desarrollo que privilegian el extractivismo, el consumismo y la colonización de tierras y culturas, los cuales no toman en cuenta a los pueblos indígenas en el centro de las discusiones sobre el territorio.

Una cuarta conclusión es que la Panamazonía se configura como la representación social de un espacio global en el que se interrelacionan diversos actores tanto estatales como no estatales. Así, la Panamazonía es un territorio en disputa no solamente en su soberanía estatal, sino también respecto a modelos de

desarrollo, imaginarios sociales y visiones culturales de la población amazónica, especialmente de los pueblos indígenas y originarios, como de los retadores del Estado. El propio imaginario social de Panamazonía como marco de significado cultural y *logos* simbólico situado –que recurre al lenguaje eclesial del binomio realidad-trascendencia– representa la integralidad de un importante bioma en constante amenaza por actividades antropogénicas que agravan los efectos del calentamiento global; pero también una visión de conjunto de diversos actores políticos, sociales, económicos y religiosos domésticos y extranjeros que se agrupan e inciden para asegurar la protección de la cuenca amazónica y la defensa de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas y de sus territorios.

Una quinta conclusión parte del hecho de que el involucramiento de la Iglesia católica en la realidad amazónica a través de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) destaca la importancia de la generación de redes socioeclesiales (*ecclesial social networks*) que permiten unir actores eclesiales y extraeclesiales en las diferentes escalas –local, nacional, regional y global– en torno a una problemática compartida y un discurso cohesionador en torno a la agenda panamazónica, lo cual los impulsa a la acción conjunta en pro del territorio amazónico y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. La constitución de la REPAM en 2014 aglutina a las diversas problemáticas y agendas de los pueblos indígenas y ribereños de la Amazonía, así como a las iniciativas de los vicariatos apostólicos de la selva peruana que encontraron una vía para formar un proyecto conjunto que brinda visibilidad pública al sujeto territorial amazónico. De este modo, discurre a nivel doméstico ampliando su impacto internacional en el sistema internacional de derechos humanos, foros multilaterales o espacios académicos, así como en los espacios propiamente eclesiales como el Sínodo para la Amazonía.

Una sexta conclusión radica en que el proceso sinodal panamazónico visibiliza y potencia el espíritu común que encarna una Iglesia en salida en la Amazonía, siguiendo la perspectiva del papa Francisco. A ello se añade el hecho de que este proyecto panamazónico interioriza el sentido de una ecología integral que conecta el territorio con las personas en el acompañamiento a las comunidades indígenas. El proceso sinodal conecta con el lenguaje de Francisco y actúa a partir de ello: no hay dos crisis separadas, una ecológica y otra social, sino una sola crisis socioambiental, con lo cual se pone a la persona al centro del análisis y la reflexión del paradigma del cuidado de la casa común. Así, se concreta el inédito proceso de escucha territorial,

donde la voz de los habitantes de la Amazonía interpela a la Iglesia sobre su actuar y misión en dicho territorio; proceso que encarna la relación entre fe y política que alimenta la perspectiva de los seguidores del papa Francisco.

Una séptima conclusión refiere a la relación entre religión y política, la cual se hace evidente en los agentes comprometidos con la agenda panamazónica por medio de la dimensión política de la fe, donde el peso del factor religioso sigue actuando. Esta dimensión política de la fe parte de la convicción creyente de que, para ser fieles al Evangelio, este se debe vivir con el compromiso concreto en las diversas interacciones humanas y sociopolíticas que revelan situaciones inhumanas y antievangélicas, frente a lo cual se despliegan dinámicas de poder, influencia y resistencia. A partir de la tradición eclesial latinoamericana, esta dimensión política de la fe encuentra un punto de referencia en la opción preferencial por los pobres, con lo cual la Iglesia se inserta en el ámbito de lo político en la medida que escudriña en las causas de la pobreza en sus varias dimensiones, la desigualdad, la crisis medioambiental y la destrucción de la Amazonía. En definitiva, lo político se ejerce desde el posicionamiento oficial que asume la Iglesia institucional frente a determinados temas públicos como desde la misionera que es capaz de decir “no” frente a proyectos que intentan añadirla a sus redes y amenazan la vida de las comunidades que acompaña y cuyas luchas las asume como propias.

A partir de lo investigado, queda abierta la discusión sobre las dinámicas eclesiales en relación con determinados pueblos indígenas amazónicos a nivel local, pues estas varían con el tiempo. En esa línea, sería interesante analizar qué tanto influyó el factor del liderazgo de Francisco en sus discursos y demandas a nivel de las organizaciones indígenas. Otro punto que merece un análisis más detallado es el rol de la Iglesia frente al actor estatal y otros actores con poder, pues si bien actúa desde un rol subsidiario, la tesis deja por sentado que los agentes eclesiales no actúan desde una clave “caritativa” o benefactora, sino que los factores ideacionales y discursivos permiten realizar críticas más profundas al *status quo* y a reevaluar su misión en un contexto en que no se reconoce como Otro al sujeto indígena y al territorio.

Bibliografía

- Alayza, M. R. (2020). *La formación del espacio público y sus efectos en la democracia peruana* (Tesis de doctorado). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- 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.
- Avellaneda, S. (2017). *Religión y políticas públicas en el Perú: el rol de las iglesias católica y evangélica en la agendación de los proyectos legislativos de Unión Civil y Unión Solidaria* (Tesis de licenciatura). Recuperado de <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/>
- Barreto, P. (2017). Una lectura de Aparecida desde Medellín. Entrevista a monseñor Pedro Barreto Jimeno / Entrevistado por María Rosa Lorbés. *Páginas*, 2017(246), 66-71.
- Benavides, M. (2011, agosto 26). Perú: los mártires de la ley de consulta. Recuperado de http://www.servindi.org/actualidad/50164?fbclid=IwAR3Vv_RURCj97fGM0eJIT7qphg7sUVN1gMQB8iq-KpqXVKnYqXGBTv-by5A
- Berry, E. (2018). Transnational religious advocacy networks in Latin America and beyond. En E. Berry & R. Albro (Eds.), *Church, Cosmopolitanism, and the Environment. Religion and Social Conflict in Contemporary Latin America* (pp. 37-54). Londres y New York: Routledge.
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7, 1-20.
- Cavassa, E. (2007). Un mensaje alentador. *Páginas*, 2007(205), 14-16.
- Cavero, O. (2011). *Después del Baguazo: informes, diálogo y debates* (Cuaderno de trabajo N° 13. Serie Justicia y Conflictos N° 1). Lima, Perú: Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chirif, A. (2011, julio 5). Perú: la consulta previa, un derecho por construir. Recuperado de <https://www.servindi.org/actualidad/47403>
- Chirif, A. (2014). Amazonía: retos actuales de las organizaciones indígenas. *Revista Argumentos*, 8(2), 13-19.
- Chirif, A., & Cornejo Chaparro, M. (2009). *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Lima, Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Universidad Científica del Perú (UCP).

- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación* (Tomo III). Lima, Perú: CVR.
- Comisión Episcopal de Acción Social. (2011). *A un año de los sucesos de Bagua. Labor desempeñada por la Iglesia católica en defensa y promoción de los derechos humanos de los pueblos indígenas Awajún y Wampis: Experiencias y Perspectivas*. Lima, Perú: Comisión Episcopal de Acción Social.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2019). *Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales de la Panamazonía*. Organización de los Estados Americanos (OEA), CIDH.
- Conferencia Episcopal Peruana. (2005). *Glosario. Vocabulario de términos religiosos y eclesiásticos para periodistas*. Lima, Perú: Conferencia Episcopal Peruana.
- Cornejo Chaparro, M. (2017). *La encíclica de Pío X y la defensa de los indígenas en la época del caucho* (2.^a ed.). Lima, Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Centro Cultural José Pío Aza.
- Cuda, E. (2016). *Para leer a Francisco: teología, ética y política*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Da Mata, P. (s.f.). Historia de la Iglesia católica en Brasil. Recuperado de <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/la-panamazonia/amanozia-en-brasil.html>
- Da Mata, P. (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). Petrópolis, Brasil: Editora Vozes.
- Espinosa, O. (2009a). Las organizaciones indígenas de la Amazonía y sus reivindicaciones. *Revista Argumentos*, 2009(3). Recuperado de <http://argumentos-historico.iep.org.pe/articulos/las-organizaciones-indigenas-de-la-amazonia-y-sus-reivindicaciones/>
- Espinosa, O. (2009b). ¿Salvajes opuestos al progreso? Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 27(27), 123-168.
- 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). New York, NY: Fordham University Press.
- Espinosa, O. (2016). La Iglesia católica y los pueblos indígenas de la Amazonía peruana en los siglos XX y XXI. En C. Romero (Ed.), *Diversidad religiosa en el Perú* (pp. 41-59). Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Espinosa, O. (2018a). 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>
- Espinosa, O. (2018b). El Papa ante los desafíos que enfrenta la Amazonía peruana. *Intercambio* (suplemento), 2018(41), 10-15.
- Espinoza, J. M. (2015). *Las "Jornadas de Reflexión Teológica" y el desarrollo de un proyecto eclesial posconciliar asociado a la teología de la liberación en el Perú: discurso teológico, redes sociales y cultura eclesial (1969-2000)* (Tesis de maestría). Recuperado de <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/>
- 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.
- Fonseca, J., & Alemán, L. (2018). *Actores y estrategias del conservadurismo religioso: Mapeo del terreno*. Lima, Perú: Católicas por el Derecho a Decidir - Perú.
- Fontaine, G. (2003). *El precio del petróleo: conflictos socioambientales y gobernabilidad en la región amazónica*. Quito, Ecuador: Flacso Ecuador, IFEA, Abya Yala.
- Fontaine, G. (2006). La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina. *Íconos*, 2006(25), 25-36.
- Gómez, M. (2006). El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. En M. Berraondo (Coord.), *Pueblos indígenas y derechos humanos* (pp. 133-151). Bilbao, España: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Grzymala-Busse, A. (2012). Why Comparative Politics Should Take Religion (More) Seriously? *Annual Review of Political Science*, 15, 421-442.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas* (7.ª ed.). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (2010). Desde el mundo de la insignificancia. *Páginas*, 2010(218), 6-10.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, España: Paidós.
- Hagopian, F. (2009). *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Herbert, D. (2008). Religion and civil society. En J. Haynes (Ed.), *Routledge Handbook of Religion and Politics* (pp. 231-245). Routledge.

- Hertzke, A. D. (2008). The Catholic Church and Catholicism in global politics. En J. Haynes (Ed.), *Routledge Handbook of Religion and Politics* (pp. 48-63). Routledge.
- Huamani, S. (2017). *La influencia de las redes transnacionales de sociedad civil en la implementación de la política de formalización de territorios indígenas en la Amazonía peruana. El caso de la cooperación noruega* (Tesis de maestría). Recuperado de <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/>
- Hughes, P. (2018). La Amazonía y la visita del papa Francisco. *Páginas*, 2018 (248), 6-14.
- Hummes, C. (2017). La REPAM, un servicio con la mirada en los más pobres. Entrevista al cardenal Hummes / Entrevistado por María Rosa Lorbés. *Páginas*, 2017(245), 32-38.
- Huntington, S. (1991). *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Ingram, H., deLeon P., & Schneider, A. (2016). Conclusion: Public Policy Theory and Democracy: The Elephant in the Corner. En B. G. Peters y P. Zittoun (Eds.), *Contemporary Approaches to Public Policy. Theories, Controversies and Perspectives* (pp. 175-200). Londres: Palgrave Macmillan.
- Ivereigh, A. (2019). *Wounded Shepherd: Pope Francis and His Struggle to Convert the Catholic Church*. New York: Henry Holt and Company.
- Klaiber, J. (1996). *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia* (3.^a ed.). Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Klaiber, J. (2016). *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Levine, D. H. (1986). Is Religion Being Politicized? And Other Pressing Questions Latin America Poses. *American Political Science Association*, 19(4), 825-831.
- Levine, D. H. (1988). Assessing the impacts of Liberation Theology in Latin America. *The Review of Politics*, 50(2), 241-263.
- Levine, D. H. (2009). The Future of Christianity in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, 41(1), 121-145.
- Levine, D. H. (2016). *What Pope Francis Brings to Latin America* (CLALS Working Paper Series N° 11). Washington, DC: American University's Center for Latin American & Latino Studies.
- López, M. (2015). La Red Eclesial Pan-Amazónica (REPAM): "Cuidar la casa común" (papa Francisco). Respuesta desde una espiritualidad encarnada y una articulación territorial. *Razón y Fe*, 272(1404), 295-301.

- López, V. (2006). Amazonía contemporánea: fronteras y espacio global. *Íconos*, 2006(26), 119-130.
- Ludescher, M. (2001). Instituciones y prácticas coloniales en la Amazonía peruana: pasado y presente. *Indiana*, 2001(17-18), 313-359.
- Mahoney, J., & Rueschemeyer, D. (2003). *Comparative Historical Analysis in the Social Science*. Cambridge University Press.
- Mujica, J. (2007). *Los grupos conservadores en el Perú*. Lima, Perú: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos (PROMSEX).
- Mujica, L. (2001). Aculturación, inculturación e interculturalidad: los supuestos en las relaciones entre “unos” y “otros”. *Fénix*, 2001(43-44), 55-78.
- Nasiritousi, N. (2019). NGOs and the environment. En T. Davies (Ed.), *Routledge Handbook of NGOs and International Relations* (pp. 329-342). Routledge.
- O'Donnell, G. (1993). Acerca del Estado, la democratización y algunos problemas conceptuales. Una perspectiva latinoamericana con referencias a países poscomunistas. *Desarrollo Económico*, 33(130), 1-32.
- Organización Internacional del Trabajo. (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales* (Edición conmemorativa 25 años). Lima, Perú: OIT-Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- Paredes, M. (2019). Indigenous Activism and Human Rights NGOs in Peru: The Unexpected Consequences of Armed Conflict. En H. D. Soifer y A. Vergara (Eds.), *Politics after Violence. Legacies of the Shining Path Conflict in Peru* (pp. 176-201). Austin, Texas: University of Texas Press.
- Parker, C. (2012). *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*. Santiago, Chile: Universidad de Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados.
- Pérez, R. (2020). El capital religioso en la protesta social: el rol de los actores religiosos en los conflictos socio-ambientales en Perú. En V. Giménez (Comp.), *La religión ante los problemas sociales. Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina* (pp. 139-167). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Plasencia, C. (2020). *Activismo conservador religioso en las calles: La estrategia de movilización de las iglesias del Movimiento Misionero Mundial contra la “ideología de género” (2016-2019)* (Tesis de licenciatura). Recuperado de <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/>
- Primera Declaración de Barbados: por la liberación del indígena. (1971). Recuperado de http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf
- Red Eclesial Panamazónica. (2014). *Memoria del Encuentro Fundacional. 9 al 12 de septiembre de 2014. Brasilia, Brasil*. Recuperado de

<https://redamazonica.org/wp-content/uploads/2014/12/memoria-encuentro-fundacional.pdf>

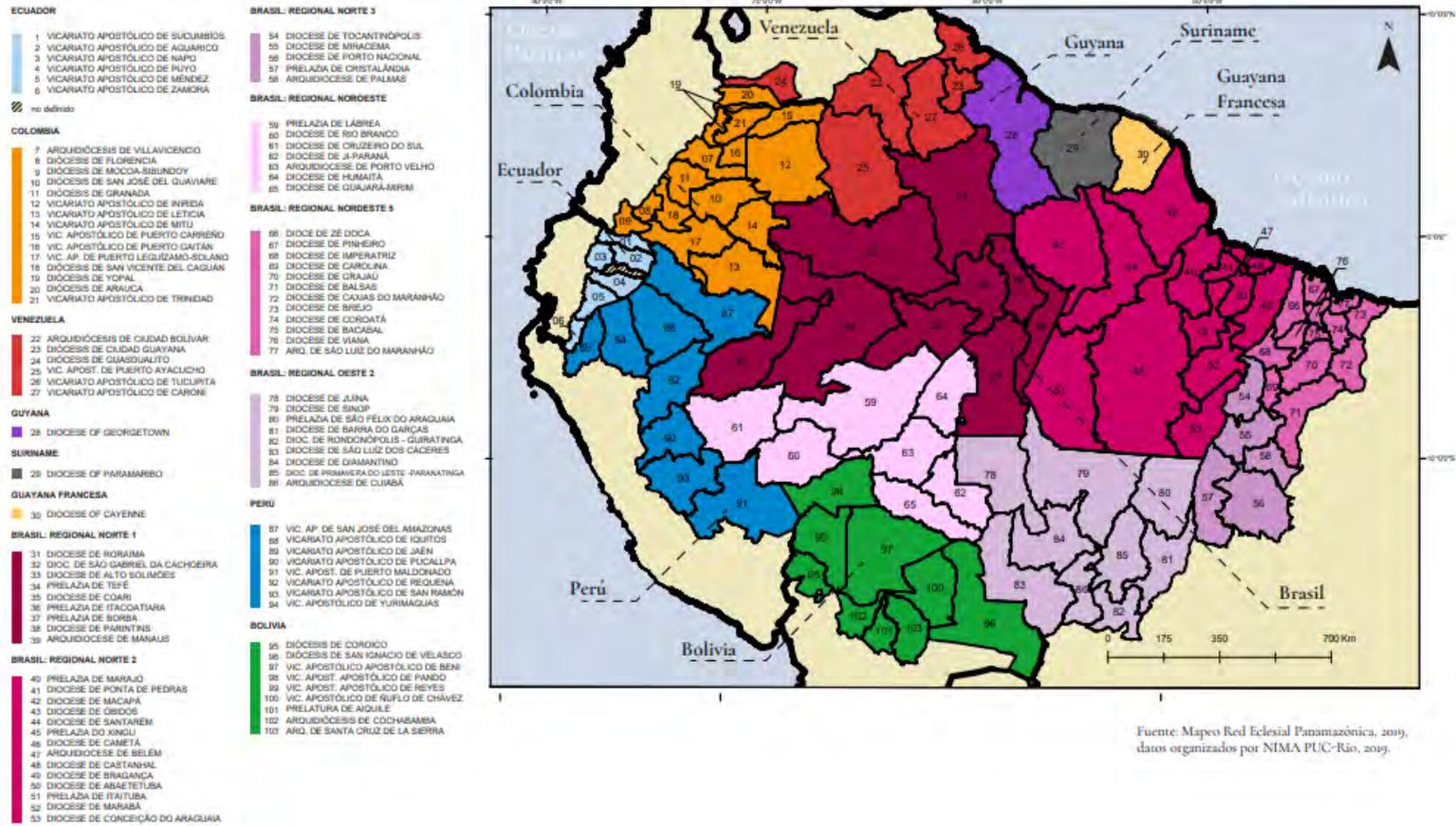
- Red Eclesial Panamazónica. (2019). *Atlas Panamazónico: Aproximación a la realidad eclesial y socioambiental*. Comité Directivo Red Eclesial Panamazónica, Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente (NIMA) – PUC Rio.
- Roca, F. (2020). El Sínodo Amazónico, la Amazonía y la Iglesia. *Perspectiva Teológica*, 51(1), 55-67.
- 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). Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Romero, C. (2008). Religión y espacio público. En C. Romero (Coord.), *Religión y espacio público* (pp. 17-36). Lima, Perú: PUCP-CISEPA.
- Romero, C. (2009). Religion and Public Spaces: Catholicism and Civil Society in Peru. En F. Hagopian (Ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (pp. 365-401). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Romero, C. (2016). El Perú, país de diversidad religiosa. En C. Romero (Ed.), *Diversidad religiosa en el Perú* (pp. 13-40). Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- San Román, J. (1994). *Perfiles históricos de la Amazonía peruana* (2.^a ed.). Iquitos, Perú: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.
- Shani, G. (2008). En J. Haynes (Ed.), *Routledge Handbook of Religion and Politics* (pp. 308-322). Routledge.
- Sistema de Información de la Realidad Eclesial de la Panamazonía. (2019). Mapeo. Recuperado de <https://www.sirepam.redamazonica.org/portal/mapeo>
- Smith, C. (1996). Correcting a Curious Neglect or Bringing Religion Back In. En C. Smith (Ed.), *Disruptive Religion. The Force of Faith in Social Movement Activism* (pp. 1-25). New York, NY: Routledge.
- Suess, P. (1983). *Culturas indígenas y evangelización*. Lima, Perú: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Tello, K. (2019). La cruzada contra la ideología de género: causas de la politización del conservadurismo evangélico en el Perú contemporáneo (Tesis de licenciatura). Recuperado de <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/>

- Trejo, G. (2012). *Popular Movements in Autocracies. Religion, Repression, and Indigenous Collective Action in Mexico*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Trejo, G., & Bizzarro, F. (2015). Religious Competition and the Rise of Leftist Parties. Why the Catholic Church Provided the Mass Base for the Workers' Party in Brazil. Simposio llevado a cabo en 2015 Meetings of the Midwest Political Science Association and of the American Political Science Association.
- Trinca, D. (2006). La ocupación de la Amazonía vista desde Venezuela. *Íconos*, 2006(25), 37-46.
- Vélez, N. (1993). La Conferencia de Santo Domingo (Pinceladas socio-eclesiales). *Theologica Xaveriana*, 1993(106), 163-194.
- Weber, M. (2008). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, G. (2015, abril 28). Iglesia católica, pueblos indígenas e industrias extractivas. Recuperado de <https://idehpucp.pucp.edu.pe/opinion/iglesia-catolica-pueblos-indigenas-e-industrias-extractivas/>
- Zambrano, G., Berganza, I., Cuentas, V., & Hurtado, E. (2017). *Bagua: entendiendo al Derecho en un contexto culturalmente complejo*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Konrad Adenauer Stiftung (KAS), Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

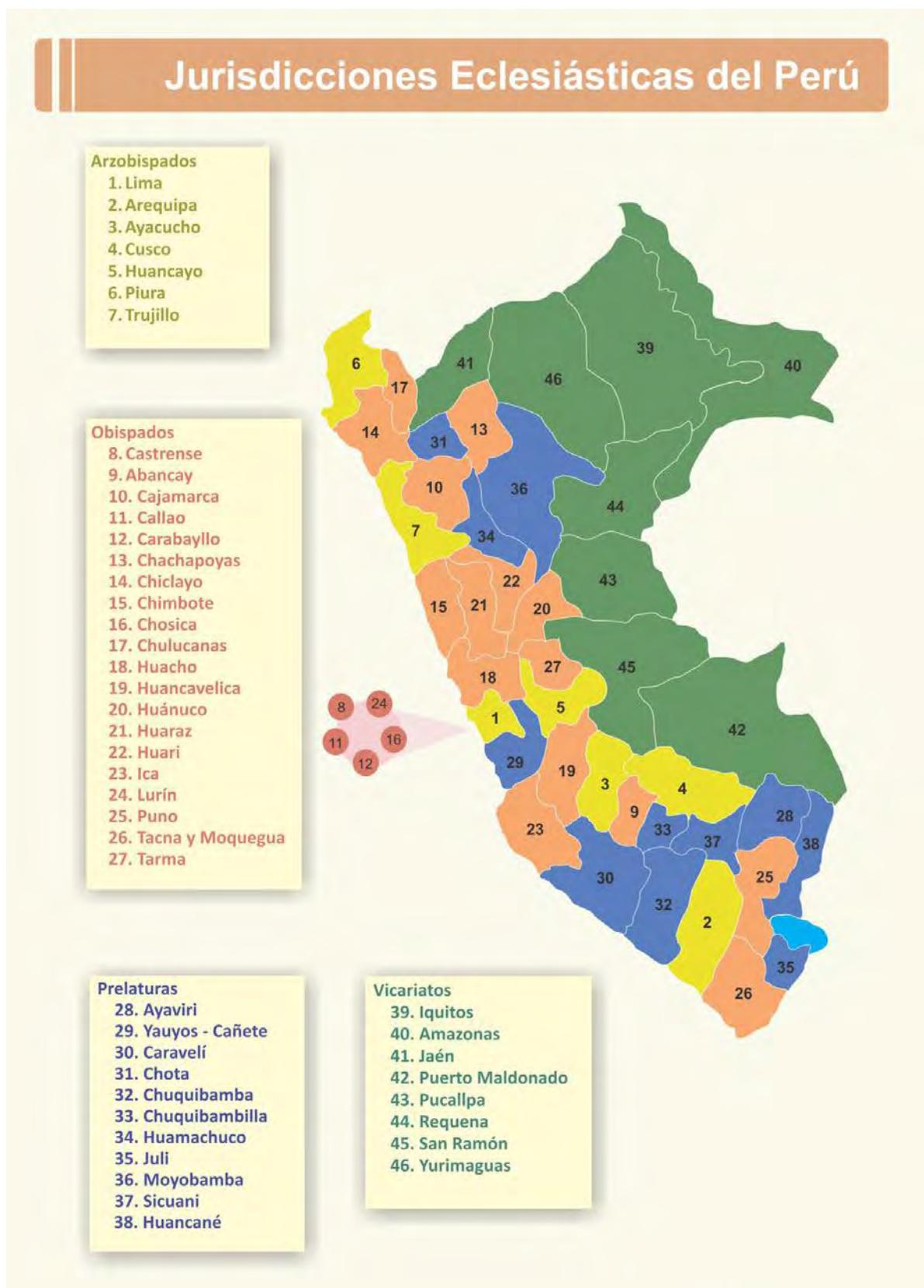
Anexos

Anexo A

Panamazonía: Jurisdicciones Eclesiásticas



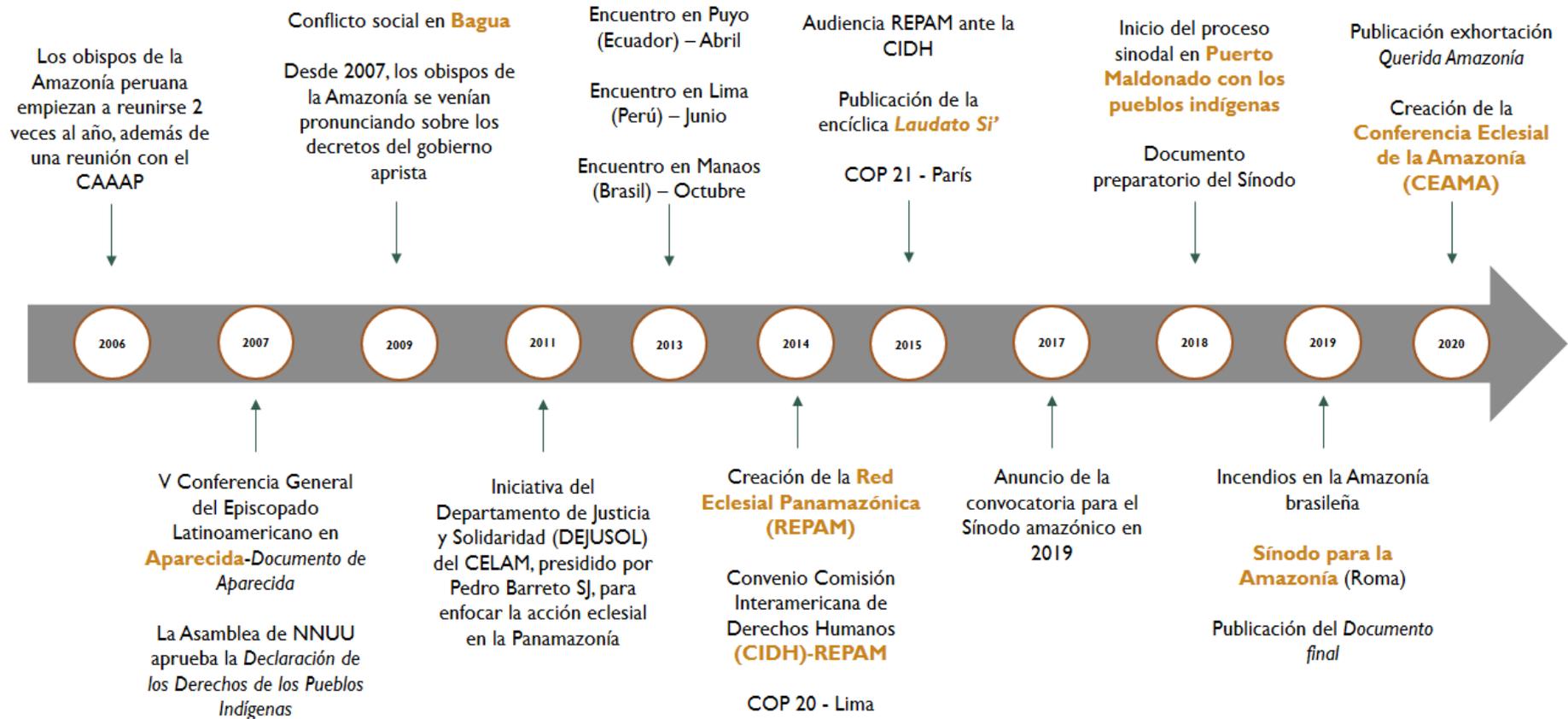
Anexo B



Fuente: Conferencia Episcopal Peruana.

Anexo C

ESTUDIO DE CASO: LÍNEA DEL TIEMPO



Fuente: Elaboración propia.

Cronología

1962-1965

Celebración del Concilio Ecuménico Vaticano II convocado por el papa Juan XXIII en 1959 e inaugurado el 11 de octubre de 1962. Tras la muerte del pontífice en junio de 1963, el concilio fue continuado por su sucesor, el papa Pablo VI. El concilio se desarrolló en 4 sesiones conciliares. Los grandes temas planteados fueron los siguientes: (1) La Iglesia y el mundo moderno, (2) El diálogo ecuménico, y (3) La pobreza.

1968

24 de agosto al 6 de septiembre: Celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (Colombia). Su inauguración contó con la presencia de Pablo VI, primer pontífice en visitar América Latina. Medellín profundizó en el punto de la pobreza que no fue abordado satisfactoriamente por el Concilio Vaticano II.

1971

Marzo: Encuentro en Iquitos (Perú) de antropólogos, científicos sociales, teólogos y agentes pastorales, entre los que destaca la presencia del teólogo Gustavo Gutiérrez y del antropólogo Stefano Varese.

1974

Los obispos de la Amazonía peruana crean el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

1979

27 de enero al 13 de febrero: Celebración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (México). Fue inaugurada por Juan Pablo II. En esta conferencia se hicieron evidentes las tensiones al interior del episcopado latinoamericano entre una vertiente conservadora y otra progresista, imponiéndose esta última en la redacción del documento final a partir del trabajo del cardenal brasileño Aloísio Lorscheider.

1992

Octubre: Celebración de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Santo Domingo (República Dominicana) con motivo del V centenario del inicio de la evangelización en el Nuevo Mundo. Si bien la conferencia rescató las líneas fundamentales de Medellín y Puebla, prescindió de la metodología del “ver, juzgar, actuar”. Santo Domingo no tuvo tanta repercusión como sus predecesoras.

2006

Los obispos de la Amazonía peruana se empezaron a reunir dos veces al año, además de la reunión anual con el CAAAP.

2007

13 al 31 de mayo: Celebración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida (Brasil). En la inauguración estuvo presente el papa Benedicto XVI. El cardenal Jorge Mario Bergoglio presidió la comisión de redacción del *Documento Conclusivo de Aparecida*.

2009

9 de junio: Trágicos sucesos del conflicto socioambiental en Bagua (Amazonas, Perú) –más conocido como el “Baguazo”– cuyo enfrentamiento entre miembros de los pueblos indígenas awajún y wampis con las fuerzas policiales dejó como resultado 33 muertos, numerosos heridos y un desaparecido.

2011

El Departamento de Justicia y Solidaridad (DEJUSOL) del CELAM, bajo la presidencia de monseñor Pedro Barreto S.J., inicia los trabajos para la constitución de una red eclesial en la Panamazonía.

2013

13 de marzo: Elección del cardenal argentino Jorge Mario Bergoglio como pontífice de la Iglesia católica bajo el nombre de Francisco.

Abril: Primer encuentro en Puyo (Ecuador) con los pueblos originarios de la cuenca amazónica ecuatoriana organizado por Cáritas Ecuador para la creación de una red eclesial en la Panamazonía.

Junio: Segundo encuentro en Lima (Perú) para la creación de una red eclesial panamazónica.

Julio: Viaje del papa Francisco a Brasil con motivo de la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ). Encuentro con los obispos brasileños y con el Comité Directivo del CELAM. En ambos encuentros, el papa enfatizó la importancia de la Amazonía para la Iglesia.

Octubre: Tercer encuentro en Manaus (Brasil) para la creación de una red eclesial panamazónica. El evento fue convocado por la Comisión Episcopal para la Amazonía de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) bajo el nombre “I Encuentro de la Iglesia católica en la Amazonía legal”. En esta reunión se logró que los obispos brasileños entiendan y asuman el concepto de «Panamazonía» frente a su comprensión exclusiva de la Amazonía legal brasileña.

2014

9 al 12 de septiembre: Encuentro y creación de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) en Brasilia (Brasil).

2015

19 de marzo: Presentación del informe “Posición de la Iglesia católica ante vulneración y abusos contra los derechos humanos de las poblaciones afectadas por las industrias

extractivas en América Latina” de la REPAM ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

24 de mayo: Publicación de la carta encíclica *Laudato si'* (“Alabado seas”) sobre el cuidado de la Casa Común del papa Francisco.

2017

Octubre: Anuncio de la convocatoria de un Sínodo Especial para la Región Amazónica para octubre de 2019.

2018

19 de enero: Visita del papa Francisco a Puerto Maldonado en la Amazonía peruana. Encuentro con los representantes de los pueblos indígenas del Perú. Inauguración del proceso sinodal con la reunión del Consejo presinodal en dicha ciudad.

2019

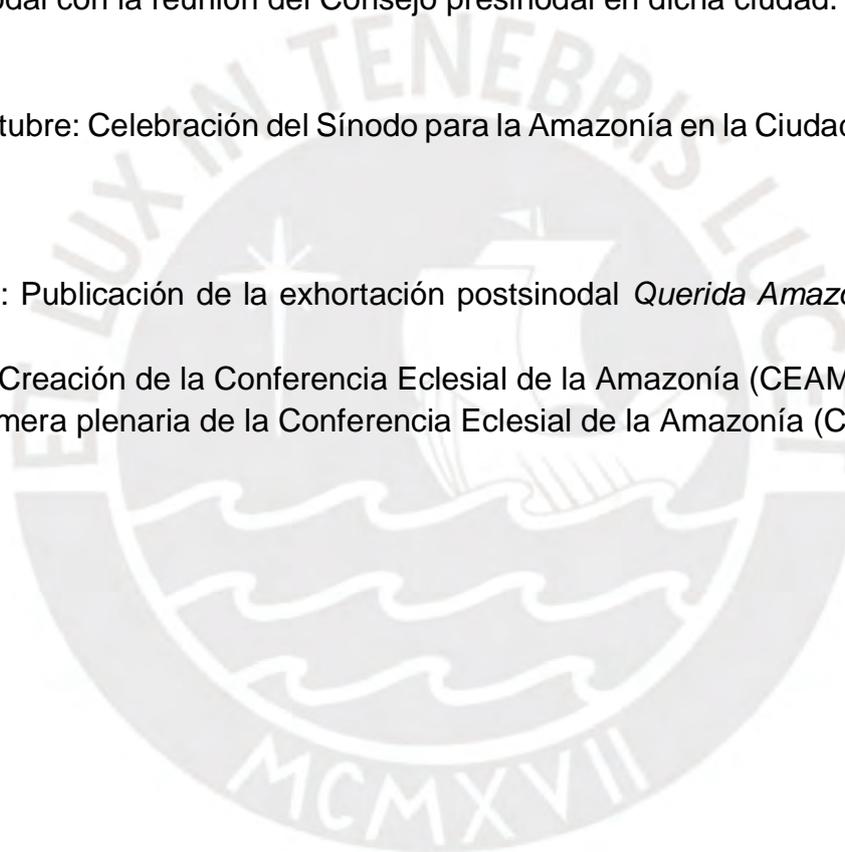
6 al 27 de octubre: Celebración del Sínodo para la Amazonía en la Ciudad del Vaticano (Roma).

2020

2 de febrero: Publicación de la exhortación postsinodal *Querida Amazonía* del papa Francisco.

29 de junio: Creación de la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA).

Octubre: Primera plenaria de la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA).



Anexo D

Lista de entrevistados

Peter Hughes. Misionero de San Columbano, teólogo asesor de la REPAM nombrado experto en el Sínodo para la Amazonía por el papa Francisco. 9 y 30 de noviembre de 2020, y 5 de febrero de 2021.

Ana María Palomino. Misionera de la Madre Laura, comunicadora y miembro del Comando COVID de Pueblos Indígenas para la provincia de Puerto Inca (Huánuco). 8 de febrero de 2021.

Patricia Blasco. Misionera de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús e integrante del Equipo Itinerante de la REPAM. 22 de febrero de 2021.

Yesica Patiachi. Docente bilingüe del pueblo indígena harakbut y auditora en el Sínodo para la Amazonía. 3 de marzo de 2021.

Manuel Cornejo Chaparro. Antropólogo, investigador y responsable del área pastoral del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). 15 de marzo de 2021.

Laura Vargas. Exsecretaria ejecutiva de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS) y coordinadora de la Iniciativa Interreligiosa para los Bosques (IRI). 30 de marzo de 2021.

Suyana Huamaní. Politóloga. Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR). 31 de marzo de 2021.

Margarita Benavides. Antropóloga. Instituto del Bien Común (IBC). 8 de abril de 2021.

Anexo E

Comunicados, pronunciamientos y notas informativas eclesiales sobre la Amazonía

Fecha	Autor	Título / Motivo
02/2008	Obispos de la selva peruana	Comunicado de los obispos de la selva peruana frente a la situación actual de la Amazonía
27/08/2008	Obispos de la selva peruana	Comunicado de los obispos de la selva peruana
05/05/2009	Obispos de la selva peruana	Pronunciamento de los obispos de la Amazonía ante el paro de los pueblos amazónicos
05/06/2009	Presidencia de la CEP y Defensoría del Pueblo	¡Alto a la violencia!
22/07/2009	CEAS	Esperanzas de libertad y justicia para el líder pacifista y agente pastoral indígena Santiago Manuin Valera
24/07/2009	CEAS	Necesidad que el proceso judicial que afecta a los hermanos awajún-wampis se siga llevando en Bagua
01/09/2009	CEAS	Concedieron libertad al líder pacifista y agente pastoral indígena Santiago Manuin Valera
18/09/2009	Vicaría de la Solidaridad de Jaén	Corte Suprema desestimó la transferencia de competencia en el caso de la "Estación 6"
28/09/2009	CEAS	Corte Suprema desestima la transferencia de competencia en el caso de la "Curva del Diablo"
04/11/2009	CEAS	Concedieron libertad a cinco hermanos indígenas
09/12/2014	Obispos católicos del mundo	Declaración de los obispos católicos en Lima: De la COP20 a la COP21
07/05/2015	Vicariato de Puerto Maldonado y Misioneros Dominicanos	Pronunciamento sobre situación entre comuneros de la zona y los mashco piro
19/05/2015	DEJUSOL-CELAM, SELACC, CLAR, CNBB, REPAM	Posición de la Iglesia católica ante vulneración y abusos contra los derechos humanos de las poblaciones afectadas por las industrias extractivas en América Latina

05/06/2015	Obispo de Jaén	“El Baguazo”, esperar contra toda esperanza (carta a 6 años del Baguazo)
26/10/2015	Representantes de las conferencias episcopales del mundo	Llamamiento de los cardenales, patriarcas, obispos y representantes de las Conferencias Episcopales de las diversas partes del mundo a los negociadores de la COP21
20/02/2016	Obispo y agentes pastorales del vicariato de Jaén	Pronunciamento del vicariato de Jaén sobre derrame de petróleo
07/11/2016	REPAM	Encuentro de diálogo de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM)-Ecuador con los pueblos indígenas amazónicos
10/11/2016	Misioneras y misioneros del vicariato apostólico de Puerto Maldonado	Comunicado de misioneras y misioneros dominicos tras enfrentamiento de nahuas e indígenas aislados
11/2017	Movimientos y comunidades de laicos del Perú	Bienvenido al Perú, papa Francisco
09/03/2018	Obispos del Perú	Unidos por la esperanza
21/02/2019	Obispo de Puerto Maldonado	Pronunciamento del vicariato apostólico de Puerto Maldonado ante declaratoria de Estado de Emergencia
18/07/2019	Presidencia de la CEP	La responsabilidad frente a los conflictos sociales del país
25/07/2019	Presidencia de la CEP en nombre de todos los obispos del Perú	Mensaje de los obispos del Perú por el 198° aniversario de la independencia nacional
22/08/2019	CELAM	Levantemos la voz por el Amazonas
25/08/2019	REPAM	Comunicado de la REPAM sobre la grave situación en la Amazonía
02/09/2019	Grupo de laicos/as, religiosos/as y sacerdotes de diferentes diócesis del Perú y movimientos laicales del país	Carta a los obispos peruanos de la Amazonía
10/2019	REPAM	La esperanza en esta navegación por las aguas del río sinodal amazónico: fuente de vida, conversión y orientación hacia nuevos caminos para la Iglesia y ante un mundo en crisis socioambiental.
18/05/2020	CELAM	En tiempos de pandemia apoyemos a los pueblos de la Panamazonía
29/06/2020	CELAM y REPAM	Comunicado oficial de la asamblea de

		proyecto de constitución de la Conferencia Eclesial de la Amazonía
09/08/2020	Presidente del CELAM	Día Internacional de los Pueblos Indígenas
08/09/2020	Presidencia de la CEP en nombre de todos los obispos del Perú	Carta al presidente del Congreso para la ratificación del Acuerdo de Escazú
12/09/2020	Obispo de Puerto Maldonado	Pronunciamiento contra el asesinato de Roberto Carlos Pacheco Villanueva
27/10/2020	CEAMA	Comunicado de la Primera Asamblea Plenaria

Fuente: Elaboración propia.



Anexo F

Lista de obispos de los vicariatos de la selva peruana en la etapa posconciliar

Vicariato apostólico	Obispo	Orden o congregación	Período	Pontífice que lo nombró
Iquitos	Gabino Peral de la Torre	Agustino	1967-1991	Pablo VI
	Julián García Centeno	Agustino	1991-2011	Juan Pablo II
	Miguel Olaortúa Laspra	Agustino	2011-2019	Benedicto XVI
	Miguel Fuertes (administrador diocesano)	Agustino	2019-2021	
	Miguel Ángel Cadenas Cardo	Agustino	2021-hoy	Francisco
Jaén	Antonio Hornedo Correa	Jesuita	1971-1977	Pablo VI
	Augusto Vargas Alzamora	Jesuita	1978-1985	Pablo VI
	José María Izuzquiza	Jesuita	1987-2001	Juan Pablo II
	Pedro Barreto Jimeno	Jesuita	2002-2004	Juan Pablo II
	Francisco Muguero (pro vicario apostólico)	Jesuita	2004-2005	
	Santiago García de la Rasilla	Jesuita	2006-2014	Benedicto XVI
	Alfredo Vizcarra Mori	Jesuita	2014-hoy	Francisco
Pucallpa	Gustavo Prevost Godard	Sociedad de las Misiones Extranjeras de Quebec	1956-1989	Pío XII
	Juan Luis Martin Bisson	Sociedad de las Misiones Extranjeras de Quebec	1989-2008	Juan Pablo II
	Gaetano Galbusera Fumagalli	Salesiano	2008-2018	Benedicto XVI
	Martín Quijano Rodríguez	Salesiano	2019-hoy	Francisco
Puerto Maldonado	Javier Ariz Huarte	Dominico	1959-1980	Pío XII
	Juan José Larrañeta Olleta	Dominico	1980-2007	Juan Pablo II
	Francisco González Hernández	Dominico	2008-2015	Benedicto XVI
	David Martínez de Aguirre Guinea	Dominico	2015-hoy	Francisco
Requena	Luis Valeriano Arroyo Paniego	Franciscano	1957-1962	Pío XII
	Odorico Saiz Pérez	Franciscano	1972-1987	Pablo VI

	Víctor de la Peña Pérez	Franciscano	1987-2005	Juan Pablo II
	Juan Oliver Climent	Franciscano	2005-hoy	Juan Pablo II
San José del Amazonas	Lorenzo Guibord Levesque	Franciscano	1968-1998	Pablo VI
	Alberto Campos Hernández	Franciscano	1998-2011	Juan Pablo II
	Miguel Olaortúa Laspra (administrador apostólico)	Agustino	2011-2015	Benedicto XVI
	José Javier Travieso Martín	Claretiano	2014-hoy	Francisco
San Ramón	Luis María Blas Maestu Ojanguren	Franciscano	1971-1983	Pablo VI
	Daniel Córdova Guzmán (administrador apostólico)	Franciscano	1983-1987	Juan Pablo II
	Julio Ojeda Pascual	Franciscano	1987-2003	Juan Pablo II
	Gerardo Anton Zerdin	Franciscano	2004-hoy	Juan Pablo II
Yurimaguas	Miguel Irizar Campos	Pasionista	1972-1989	Pablo VI
	Pío Zarrabe Garro (pro vicario apostólico)	Pasionista	1989-1992	
	José Luis Astigarraga Lizarralde	Pasionista	1992-2017	Juan Pablo II
	Jesús María Aristín Seco	Pasionista	2017-hoy	Francisco

Fuente: Elaboración propia.